· FROM · THE · LIBRARY · OF ·
· KONRAD · BURDACH ·

SIGILLVM · VNIVERSITATIS · CALIFORNIENSIS
FIAT LVX
MDCCCLXVIII

EX LIBRIS

Digitized by Google

Realencyklopädie
für protestantische
Theologie und Kirche

Begründet von J. J. Herzog

In dritter verbesserter und vermehrter Auflage

unter Mitwirkung

vieler Theologen und anderer Gelehrten

herausgegeben

von

D. Albert Hauck
Professor in Leipzig

Fünfzehnter Band

Patristik — Predigt

Leipzig
J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung
1904

K. b. Hof- u. Univ.-Buchdruckerei von Junge & Sohn, Erlangen.

Verzeichnis von Abkürzungen.

1. Biblische Bücher.

Gen	= Genesis.	Pr	= Proverbien.	Ze	= Zephania.	Rö	= Römer.
Ex	= Exodus.	Prd	= Prediger.	Hag	= Haggai.	Ko	= Korinther.
Le	= Leviticus.	HL	= Hohes Lied.	Sach	= Sacharia.	Ga	= Galater.
Nu	= Numeri.	Jes	= Jesaias.	Ma	= Maleachi.	Eph	= Epheser.
Dt	= Deuteronomium.	Jer	= Jeremias.	Jud	= Judith.	Phi	= Philipper.
Jos	= Josua.	Ez	= Ezechiel.	Wei	= Weisheit.	Kol	= Kolosser.
Ri	= Richter.	Da	= Daniel.	To	= Tobia.	Th	= Thessalonicher.
Sa	= Samuelis.	Ho	= Hosea.	Si	= Sirach.	Ti	= Timotheus.
Kg	= Könige.	Joe	= Joel.	Ba	= Baruch.	Tit	= Titus.
Chr	= Chronika.	Am	= Amos.	Mak	= Makkabäer.	Phil	= Philemon.
Esr	= Esra.	Ob	= Obadja.	Mt	= Matthäus.	Hbr	= Hebräer.
Neh	= Nehemia.	Jon	= Jona.	Mc	= Marcus.	Ja	= Jakobus.
Esth	= Esther.	Mi	= Micha.	Lc	= Lucas.	Pt	= Petrus.
Hi	= Hiob.	Na	= Nahum.	Jo	= Johannes.	Ju	= Judas.
Ps	= Psalmen.	Hab	= Habacuc.	AG	= Apostelgesch.	Apk	= Apokalypse.

2. Zeitschriften, Sammelwerke und dgl.

A. = Artikel.
ABA = Abhandlungen der Berliner Akademie.
AdB = Allgemeine deutsche Biographie.
AGG = Abhandlungen der Göttinger Gesellsch. der Wissenschaften.
ALKG = Archiv für Litteratur und Kirchengeschichte des Mittelalters.
AMA = Abhandlungen d. Münchener Akademie.
AS = **Acta Sanctorum** der Bollandisten.
ASB = **Acta Sanctorum ordinis s. Benedicti.**
ASG = Abhandlungen der Sächsischen Gesellschaft der Wissenschaften.
AT = Altes Testament.
Bd = Band. Bde = Bände.
BM = **Bibliotheca maxima Patrum Lugdunensis.**
CD = **Codex diplomaticus.**
CR = **Corpus Reformatorum.**
CSEL = **Corpus scriptorum ecclesiast. lat.**
DchrA = **Dictionary of christian Antiquities von Smith & Cheetham.**
DchrB = **Dictionary of christian Biography von Smith & Wace.**
DLZ = Deutsche Litteratur-Zeitung.
Du Cange = **Glossarium mediae et infimae latinitatis ed. Du Cange.**
DZKR = Deutsche Zeitschrift f. Kirchenrecht.
FdG = Forschungen zur deutschen Geschichte.
GgA = Göttingische gelehrte Anzeigen.
HJG = Historisches Jahrbuch d. Görresgesellsch.
Hwh = Halte was du hast.
HZ = Historische Zeitschrift von v. Sybel.
Jaffé = **Regesta pontif. Rom. ed. Jaffé ed. II.**
JdTh = Jahrbücher für deutsche Theologie.
JprTh = Jahrbücher für protestant. Theologie.
JthSt = Journal of Theol. Studies.
KG = Kirchengeschichte.
KO = Kirchenordnung.
LCB = Literarisches Centralblatt.
Mansi = Collectio conciliorum ed. Mansi.
Mg = Magazin
MG = Monumenta Germaniae historica.
MkP = Monatsschrift f. kirchl. Praxis.
MSG = **Patrologia ed. Migne, series graeca.**
MSL = **Patrologia ed. Migne, series latina.**
Mt = Mitteilungen.
NA = Neues Archiv für die ältere deutsche Geschichtskunde.
NF = Neue Folge.
NJdTh = Neue Jahrbücher f. deutsche Theologie.
NkZ = Neue kirchliche Zeitschrift.
NT = Neues Testament.
PJ = Preußische Jahrbücher.
Potthast = **Regesta pontificum Romanor. ed. Potthast.**
RQS = Römische Quartalschrift.
SBA = Sitzungsberichte d. Berliner Akademie.
SMA = „ d. Münchener „
SWA = „ d. Wiener „
SS = **Scriptores.**
ThJB = Theologischer Jahresbericht.
ThLB = Theologisches Literaturblatt.
ThLZ = Theologische Literaturzeitung.
ThQS = Theologische Quartalschrift.
ThStK = Theologische Studien und Kritiken.
TU = Texte und Untersuchungen herausgeg. von v. Gebhardt u. Harnack.
UB = Urkundenbuch.
WW = Werke. Bei Luther:
WW EA = Werke Erlanger Ausgabe.
WW WA = Werke Weimarer Ausgabe.
ZatW = Zeitschrift für alttestamentl. Wissenschaft.
ZdA = „ für deutsches Alterthum.
ZdmG = „ d. deutsch. morgenl. Gesellsch.
ZdPV = „ d. deutsch. Palästina Vereins.
ZhTh = „ für historische Theologie.
ZKG = „ für Kirchengeschichte.
ZKR = „ für Kirchenrecht.
ZkTh = „ für katholische Theologie.
ZkWL = „ für kirchl. Wissensch. u. Leben.
ZlThK = „ für luther. Theologie u. Kirche.
ZPK = „ für Protestantismus u. Kirche.
ZprTh = „ für praktische Theologie.
ZThK = „ für Theologie und Kirche.
ZwTh = „ für wissenschaftl. Theologie.

Nachträge und Berichtigungen.

1. Band: S. 611 Z. 25 lies Anm. 2 statt Abh. 3.
S. 744 „ 17 lies ζῶντας statt ζώντας.

2. Band: S. 147 Z. 26f. Simon Assemani ist weder in Tripolis, noch am 20. Febr., sondern in Rom am 19. Febr. 1752 geboren; s. Orazione in funere del professore D. Simone Assemani tenuta dal prof. D. Gio. Prosdocimo Labeo . . . il dì IX Aprile 1821. Padova 1821, p. 21. **Eb. Nestle.**

3. Band: S. 622 Z. 3 lies Bd XV S. 338, 5ff. statt Palästina.

4. Band: S. 142 Z. 36 lies G. Voigt statt C. Voigt.

8. Band: S. 71 Z. 58 füge bei: Von Hildegards Schriften ist die medizinische 'Causae et curae', von welcher Pitra in den Anal. Sacra VIII nur einen Teil des Textes abgedruckt und zu dem Rest die Ueberschriften mitgeteilt hatte, nach der einzigen in Kopenhagen befindlichen Handschrift durch Paulus Kaiser (Leipzig, 1903) als Bestandteil der Bibliotheca Teubneriana gedruckt worden. **Benrath.**
S. 474 Z. 3 füge bei: Zur Abhängigkeit der Schriften des Huß von Wiclif vgl. Loserth in der Litter. Beilage zu den Mt. d. Vereins für Geschichte der Deutschen in Böhmen 1904 III S. 53ff.

9. Band: S. 463 Z. 25 lies Land statt Lande.

11. Band: S. 378 Z. 38 lies Ignatius Bd IX S. 56, 54 statt Photius.

12. Band: S. 403 Z. 49 lies σαββάτου statt σαββάτον.
S. 446 Z. 26 füge hinzu: Ulysse Robert, Supplément à l'hist. litt. de la Congrég. de S. Maur, Paris 1881. J. B. Vanel, Nécrologe des Religieux de la Congr. de S. Maur, Paris 1896. **Zöckler.**
S. 447 Z. 10 lies: Tarisse statt Tarisse.
„ 449 „ 38 lies: 1789 statt 1798.
„ 452 „ 3 lies: 1828 statt 1833.
„ 452 „ 51 lies: C. Schmidt statt F. Schmidt.

14. Band: S. 304 Z. 54 füge hinzu: Einen dankenswerten Anfang dazu hat neuerdings F. Diekamp gemacht durch seine „Mitteilungen über den neu aufgefundenen Kommentar des Oekumenius zur Apokalypse" in den SBA 1901, S. 1046ff. **Zöckler.**
S. 487 Z. 58 lies 10 statt 19.
„ 515 „ 14 füge bei A. Degert, Le Card. d'Ossat, évèque de Rennes et de Bayeux (1537—1604), sa vie, ses négociations à Rome. Paris 1894. **Benrath.**
S. 532 Z. 2 lies 1090 statt 1190.
„ 539 „ 25 lies Jurieu statt Jurien.
„ 545 „ 12 lies: 1834 statt 1884.
„ 546 " 21 füge bei: Corrispondenza ined. dei Cardd. Consalvi e Pacca nel tempo del Congress di Vienna (mit histor. Einleitung, Noten ꝛc.) ed. P. Rinieri, Torino 1903. **Benrath.**
S. 610 Z. 21 lies 650 statt 605.
„ 611 „ 12 füge (am Schluß des Satzes) hinzu: Vgl. die 1904 erschienene Textausgabe von Cuthbert Butler, in Abt. II seiner Monogr. The Lausiac History of Palladius (Texts & Studies vol. VI, No. 2). **Zöckler.**
S. 613 Z. 51 lies VIII statt VII.
„ 646 „ 2 lies Lützelberger statt Lützelburger.

15. Band: S. 8 Z. 18 lies 487 statt 78.
S. 15 Z. 21 streiche die Worte: can. 14 conc. Cabil. (639/54) und.
„ 54 Seitentitel lies Aquileja statt Nola.
„ 56 Z. 49 lies migrasse statt migrase.
„ 67 „ 27 lies Epitomator statt Epitomater.
„ 76 „ 46 lies ihm statt ihn.
„ 96 „ 28 füge vor VI. ein: Ungarische Predigten.
„ — „ 30 füge bei: P. F's (Papánek Ferenc) Artikel in A. Pallas Nagy Lexikona, Budapest 1896. 13. Bd.
S. 96 Z. 47 lies Bocskay statt Bacskay.
„ 97 „ 1 lies Amegdicsöült statt Amegdicsöült.
„ — „ 45 lies 1242 statt 1442.
„ 105 „ 6 lies 542 statt 532
„ 254 „ 17 lies AG 2 statt AG 7.

(Fortsetzung auf S. 820)

Patripassianer s. d. A. Monarchianismus Bd XIII S. 303 ff.

Patristik, Patrologie, Geschichte der altkirchlichen Litteratur, Geschichte der altchristlichen Litteratur. — Im Folgenden ist davon abgesehen worden, eine Liste der litteraturgeschichtlichen Darstellungen, der Sammelwerke und der Hilfsmittel zum Studium zu geben. Bei einiger Vollständigkeit würde sie sehr viel Raum verschlingen und dennoch nicht alle Ansprüche befriedigen können. Man vgl. für die ältere Litteratur: Thom. Ittig, De Bibliothecis et Catenis PP. variisque vett. scriptor. ecclesiasticor. collectionibus, Leipz. 1707; ders., Schediasma de auctoribus qui de scriptoribus ecclesiasticis egerunt, Leipz. 1712; Joh. Georg Walch, Bibliotheca patristica (Jena 1770), neue Ausgabe v. Joh. Traug. Leb. Danz, Jena 1834 (beachte den Index rerum et scriptorum memorabilium; Bardenhewers [s. u. Z. 31] kritische Notiz [S. 61] ist unbillig); Joh. Albr. Fabricius, Bibliotheca graeca, in der Ausgabe v. Theoph. Christoph Harles, 12 Bde, Hamburg 1790—1809, und Bibliotheca latina in der Ausgabe von J. Dom. Mansi, 6 Bde, Padua 1754; Carl Traug. Gottlob Schönemann, Bibliotheca Historico-litteraria patrum latinorum a Tertulliano principe usque ad Gregorium M. et Isidorum Hispalensem ad Bibliothecam Fabricii latinam accommodata, 2 Bde, Leipz. 1792. 94 (vollständigster und sachkundigster Bericht über die älteren Ausgaben); John G. Dowling, Notitia scriptorum ss. patrum aliorumque veteris eccl. monumentorum, quae in collectionibus anecdotorum post a. MDCC in lucem editis continentur, Oxf. 1839 (Fortsetzung von Ittig 1). Von neueren bibliographischen Hilfsmitteln sind zu erwähnen: E. C. Richardson, Bibliographical Synopsis, als Supplementband des Uebersetzungswerkes The Ante-Nicene Fathers, Buffalo 1887 erschienen. Auch S. F. W. Hoffmann, Bibliogr. Lexikon d. gesamten Liter. d. Griechen, 2. Ausg., 3 Bde, Leipz. 1838—45; W. Engelmann, Bibliotheca scriptorum classicorum (für die Zeit von 1700—1878), 8. Aufl. von E. Preuß, 2 Bde, Leipz. 1880—82; Ul. Chevalier, Répertoire des sources historiques du moyen âge, 1. Bd, Paris 1877—86 (Suppl. 1888); A. Potthast, Bibliotheca medii aevi, 2. Aufl., 2 Bde (fortlaufend paginiert), Berlin 1896. Dazu die litterarischen Jahresberichte, vornehmlich der Theologische Jahresbericht (seit 1881), z. Z. herausgeg. von G. Krüger und W. Köhler. Für die Litteratur der ersten drei Jahrh.: G. Krüger, Gesch. d. altchristl. Litteratur in den ersten drei Jahrh., Freib. 1895 (Nachträge 1897); A. Ehrhard, Die altchristl. Litteratur und ihre Erforschung, 2 Tle.: von 1880—84, Straßb. 1894; von 1884—1900, Freib. 1900. Durchaus zuverlässige bibliographische Notizen, die auch im Folgenden mit Dank benutzt sind, bietet neuerdings O. Bardenhewer, Gesch. d. altkirchl. Litteratur, 1. Bd, Freib. 1902; 2. Bd, 1904 (bis zum Beginn des 4. Jahrh.); vgl. auch dess. Patrologie (2. Aufl., Freib. 1901). Für die nachnicänische Zeit vgl. jetzt M. Schanz, Gesch. d. römischen Litteratur bis zum Gesetzgebungswerk des Kaisers Justinian, 4. Tl., 1. Hälfte: Die Litteratur des 4. Jahrhunderts, München 1904. — Der Wortlaut des Art. Patristik von J. A. Wagenmann in der 2. Aufl. dieser Encyklopädie Bd X S. 300—309 ist gelegentlich benutzt.

1. Eusebius hat unter die Themata seiner Kirchengeschichte auch einen Bericht über diejenigen aufgenommen, die vom Wort Gottes als Schriftsteller Zeugnis abgelegt haben. Durch seine Notizen über diese Schriftsteller und die Auszüge aus ihren Schriften hat er die Grundlage geschaffen, auf der die Späteren weitergearbeitet haben. Als der Erste aber, der den Gedanken einer selbstständigen Bearbeitung der christlichen Litteraturgeschichte aufgegriffen und ausgeführt hat, ist Hieronymus mit seinem vielgepriesenen und vielgeschmähten Werkchen **De viris illustribus** (s. den Art. Hieronymus Bd VIII S. 48, 46; zum Titel [**Epitaphium; de ill. viris vel proprie de scriptor. ecclesiasticis**] s. Schanz 405 beste Ausgaben von C. A. Bernoulli, Freiburg 1895 und E. C. Richardson, Leipzig 1896; Ausgabe für das CSEL von Joh. Huemer in Vorbereitung) zu nennen. Es ist auf Anregung des Präfektus Prätorio Dexter im 14. Regierungsjahr des Kaisers Theodosius, d. h. wohl zu Anfang 392, in Betlehem verfaßt und — wahrscheinlich — vom Verfasser im Jahre darauf mit Zusätzen (vgl. Kap. 81 und 135) noch einmal herausgegeben worden. Ein gewisser Sophronius veröffentlichte, wahrscheinlich im 7. Jahrhundert (so O. v. Gebhardt in seiner Ausgabe des Sophronius, TU 14, 1. H., Leipz.

1896; Schanz S. 408 läßt die Zeit zwischen dem 6. oder 7. und dem 9. Jahrh. offen), eine griechische Übersetzung. Nach dem Vorwort verfolgt Hieronymus einen doppelten Zweck: er will den christlichen Lehrern und Schriftstellern ein ähnliches Denkmal errichten, wie Sueton (**de viris illustribus,** herausg. von Reifferscheid, Leipzig 1860) u. a. es den berühmten Männern des Altertums errichtet haben, und damit gleichzeitig gegen Celsus, Porphyrius und Julian den Nachweis liefern, daß es auch den Christen an gebildeten und gelehrten Männern nicht gefehlt habe, so daß jene **desinant fidem nostram rusticae tantum simplicitatis arguere suamque potius imperitiam recognoscant.** Mit dem Apostel Petrus beginnend giebt H. kurzgefaßte Notizen über Leben und Schriften von 135 Schriftstellern (darunter 3 jüdische: Philo, Josephus, Justus von Tiberias, und eine Anzahl Häretiker und Schismatiker: Tatian, Bardesanes, Novatian, Donatus, Photin, Lucian, Eunomius); den Schluß macht er selbst mit seinen bis 392 (393) herausgegebenen Schriften. Dabei hat in der Form Sueton oft bis in die Einzelheiten hinein als Vorbild gedient (vgl. C. A. Bernoulli, Der Schriftstellerkatalog des Hieronymus, Freib. 1895, 74—80). Sachlich ist H. von der Kirchengeschichte des Eusebius überall da, wo er ihre Notizen übernehmen konnte, so vollständig abhängig, daß seine Arbeit auf weite Strecken nur als ein, noch dazu flüchtig und nicht ohne grobe Versehen abgefaßtes Plagiat erscheint (Bern. 80—163). Als Nebenquelle diente die Chronik Eusebs in der von H. besorgten lateinischen Ausgabe (Bern. 163—174). Dazu kommen, wo, wie z. B. bei der lateinischen Litteratur, Euseb versagte, aus eigener Lektüre oder eingezogenen Erkundigungen (Bern. 252—295) geschöpfte Zusätze, die, an sich höchst erwünscht, in ihrer Zuverlässigkeit gerechten Bedenken unterliegen. Ist so der wissenschaftliche Wert des Büchleins überaus gering und auch der litterarische nicht hoch einzuschätzen, so bleibt H. doch das Verdienst, einen noch nicht betretenen Pfad erstmalig gewandelt zu sein. Vgl. außer Bernoulli noch St. von Sychowski, H. als Litterarhistoriker, Münster 1894. Jetzt auch Schanz §§ 978 und 979.

Hieronymus' Arbeit fand verschiedene Fortsetzer: Gennadius, Presbyter in Massilia (2. Hälfte des 5. Jahrh.; s. d. Art. Bd **VI** S. 514, 28 ff., aus der Litteratur hauptsächlich Czapla), Isidor von Sevilla (gest. 636; s. d. Art. Bd **IX** S. 450, 55 ff.; Litteratur: Dzialowski), Ildefons, Erzbischof von Toledo (gest. 667; s. d. A. Bd **IX** S. 60, 1 ff.; Litteratur: Dzialowski). Dem Mittelalter fehlten für selbstständige litterargeschichtliche Studien teils die Quellen und Hilfsmittel, teils das geschichtliche Interesse und Verständnis. Man schrieb patristische Schriften ab, verwahrte sie in Kloster- und Kirchenbibliotheken, exzerpierte sie und stellte die Aussprüche der Väter zusammen zu exegetischen Katenen (s. d. A. Bd **III** S. 754) oder zu dogmatisch-ethischen Sentenzensammlungen (so zuerst Isidor; s. Bd **IX** S. 450). Aber die Kenntnis des patristischen Materials, besonders der griechischen Väter, blieb beschränkt, die Behandlung unkritisch und unwissenschaftlich, von kirchlichen oder dogmatischen Voraussetzungen und Rücksichten beherrscht. Als gelehrte Notizensammlung hat einen unschätzbaren Wert behalten des Patriarchen von Konstantinopel Photius (gest. um 891) *Ἀπογραφὴ καὶ συναρίθμησις τῶν ἀνεγνωσμένων ἡμῖν βιβλίων κτλ.* (**Bibliotheca**) mit ihren Exzerpten aus und Bemerkungen zu 280 teils heidnischen, teils christlichen Schriftstellern (s. d. A. Photius). Litterargeschichtliche Arbeiten im engeren Sinn sind aus der byzantinischen Kirche nicht zu nennen. Dagegen fand Hieronymus im Abendland das ganze Mittelalter hindurch Nachahmer und Fortsetzer (sogen. **Nomenclatores veteres,** gesammelt mit Hieronymus, Gennadius u. s. w. bei Fabricius, **Bibliotheca ecclesiastica,** Hamb. 1718), darunter: Honorius von Augustodunum (Autun; Anfang des 12. Jahrh.), dessen Schrift **de luminaribus ecclesiae s. de scriptoribus ecclesiasticis** mit den Aposteln beginnt und bis auf Anselm von Canterbury, Rupert von Deutz und andere Zeitgenossen reicht; Sigebert, Mönch zu Gemblacum (Gembloux) in Belgien (gest. 1112; vgl. S. Hirsch, Berl. 1841 und Wattenbach, Deutschlands Geschichtsquellen u. s. w., 2[6], 155—162), der seine **Scriptores ecclesiastici** gleichfalls von der Apostelzeit bis auf seine Zeitgenossen herabführt; der sog. Anonymus Mellicensis (so genannt nach Melk in Niederösterreich als Fundort der Handschrift, schreibt um 1135, wahrscheinlich im Kloster Prüfening bei Regensburg) **de scriptoribus ecclesiasticis** (herausg. von E. Ettlinger, Der sog. Anon. Mell. **de scr. eccl.,** Karlsr. 1896); der Anonymus **de viris illustribus** (nicht Heinrich von Gent [gest. 1293], s. Hauréau in **Mémoires de l'Institut Nat. de France, Acad. des inscriptions et des belles-lettres XXX,** 2, Par. 1883, 349—357); endlich Johannes Heidenberg, genannt von Tritenheim, Abt von Sponheim bei Kreuznach (gest. 1516), der mit fleißiger, aber unkritischer Benutzung älterer Quellen ein ausführ-

liches Werk über die christlichen Schriftsteller des Altertums und des Mittelalters geliefert hat (**Liber de scriptoribus ecclesiasticis seu catalogus scriptorum ecclesiasticorum**, zuerst Mainz 1494, dann Köln 1531 u. ö.), das, mit Clemens von Rom beginnend, mit dem Verfasser selbst abschließt (bis 1492) und neben den Theologen auch Philosophen, Redner, Dichter, Mathematiker u. a. behandelt (vgl. J. Silbernagl, Joh. Trithemius, 2. Aufl., Regensburg 1885, 59—65).

2. Schon in den letzten Jahrhunderten des Mittelalters regt sich das Bedürfnis, von der traditionellen Kirchen- und Schultheologie zurückzugehen auf die reineren Quellen christlicher Erkenntnis in der Schrift und in den Vätern. So weist Gerson (s. d. A. Bd VI S. 612) im Gegensatz gegen die herrschende Unsitte, nur Neues zu lesen, hin auf das Studium der alten Theologen, auf Gregor, Augustin, Dionys, die **Vitae Patrum**. Vor allem aber sind die großen Kulturfortschritte des 15. Jahrhunderts, die klassischen Studien der Humanisten, das neuerwachte historische und kritische Interesse, der Eifer im Sammeln alter Handschriften, die im Abendlande sich verbreitende Kenntnis der griechischen Sprache, nicht zuletzt die Erfindung der Buchdruckerkunst dem Studium der Kirchenschriftsteller zu gute gekommen; patristische Schriften wurden aufgefunden und herausgegeben, zuerst lateinische (Laktanz, Cyprian, Augustin, Hieronymus, Leo, Orosius u. a.), bald auch griechische (Eusebius, Athanasius, Origenes, Chrysostomus u. A.), zuerst in lateinischer Übersetzung, dann auch im Original. Gelehrte Humanisten und Theologen, wie Erasmus, Beatus Rhenanus, Oekolampad, gebildete Buchhändler wie Robert und Heinrich Stephanus, Oporinus u. a. erwarben sich auf diesem Gebiet ihre Lorbeeren. Die Reformation hat durch ihren Gegensatz gegen Scholastik und Traditionalismus, durch den von ihr angeregten wissenschaftlichen Eifer und kritischen Geist (vgl. die Thätigkeit der Magdeburger Centuriatoren), endlich auch durch die von ihr hervorgerufenen theologischen Streitigkeiten auch die Beschäftigung mit der patristischen Litteratur gefördert. Aber diese Beschäftigung steht fast durchweg im Dienst der Apologetik und der Polemik. So hat Oekolampad seine in Weinsberg begonnenen und in Basel fortgesetzten Studien im Abendmahlsstreit verwertet. Melanchthon fügte in seine Schrift **De ecclesia et de auctoritate verbi dei** einen Abschnitt **de ecclesiasticis scriptoribus vetustis** ein (**CR** 23, 610 ff.). Von evangelischen Theologen aus der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts haben sich durch patristische Kenntnisse hervorgethan Matthias Flacius (gest. 1575; s. d. A. Bd VI S. 82: **Catalogus testium veritatis**, Basel 1556 u. ö.), Michael Neander, Rektor der Klosterschule zu Ilfeld (gest. 1595: **Theologia christiana, scripturae patrum graecorum . . . et latinorum . . . dictis et testimoniis illustrata et exposita**, Leipz. 1595), Martin Chemnitz (gest. 1586; s. d. A. Bd III S. 796: **Oratio de lectione patrum ac de vero rectoque usu scriptorum patrum**, als Vorrede zu den **Loci theologici** von 1591), Johannes Schopf, Abt zu Blaubeuren (gest. 1621: **Academia Jesu Christi h. e. brevis descriptio Christi, SS. Apostolorum, celebriorum patrum ac doctorum usque ad Lutherum incl.**, Tübingen 1563; vermehrt durch Himmel, Speier 1616, deutsch von Draude, Frankf. 1625) und Abraham Scultetus, reformierter Pastor in Emden (gest. 1624: **Medulla patrum**, 4 Bde, Amberg, Neust., Heidelb. 1598—1613; verkürzt u. d. T. **Medullae theologiae patrum syntagma**, Frankf. 1634). Unter den Arbeiten der lutherischen Theologen des 17. Jahrhunderts, die nach dem Muster der alten Nomenklatoren und Bellarmins (s. u. S. 4, 52) mehr oder weniger ausführliche Kataloge geliefert haben, verdankt Johann Gerhards (gest. 1637; s. d. A. Bd VI S. 554) **Patrologia s. de primitivae ecclesiae christianae doctorum vita ac lucubrationibus opus posthumum** (Jena 1653, 3. Ausg. 1673) ihren Ruf nicht sowohl ihrem Inhalt als ihrem Haupttitel, der für eine große Anzahl späterer Arbeiten vorbildlich geworden ist (s. darüber u. S. 9, 45). Sie beginnt mit Hermas und schließt mit Bellarmin. Daneben mögen erwähnt werden Joh. Hülsemann (**Patrologia**, herausg. von J. A. Scherzer, Leipzig 1670); Joh. Christoph Meelführer (**Corona C Patrum et doctorum eccl.**, Gießen 1670, aus Bellarmin [s. u. S. 4, 52] kompiliert und ergänzt); Joh. Gottfr. Olearius (**Abacus patrologicus**, Jena 1673, neu herausg. vom Sohne Joh. G. Ol., Jena 1711, u. d. T. **Bibliotheca scriptorum ecclesiasticorum**). Wissenschaftlichen Wert hat keine dieser Arbeiten.

3. Inzwischen war die katholische Kirche wieder auf den Plan getreten und wußte mit ihren Leistungen die Protestanten rasch zu überflügeln. Die Bibliotheken der Klöster und Stifter mit ihren Handschriftensätzen boten unerschöpflichen Stoff, die Orden gelehrte Kräfte in Menge; Geldmittel zur Herstellung von Ausgaben und Sammelwerken

standen in reichem Maße zur Verfügung. In erster Linie war es die gallikanische Kirche und vor anderen die 1618 gestiftete Benediktiner-Kongregation vom hl. Maurus (s. d. A. Mauriner Bd XII S. 446), die sich durch ihre Arbeiten unvergänglichen Ruhm erworben hat. Ihre Mitglieder lieferten die klassischen Ausgaben der Kirchenväter, die durch Reichhaltigkeit, philologisch-kritische Sauberkeit und nicht zum wenigsten durch Schönheit der Ausstattung alles bisher Dagewesene übertrafen und teilweise, wie z. B. die von Thom. Blampin (gest. 1710) u. a. veranstaltete Augustin-Ausgabe (vgl. dazu R. C. Kukula, Die Mauriner Ausgabe des Augustinus, SAW 1890 ff.), bis zum heutigen Tag unübertroffen geblieben sind. Andere Orden wetteiferten mit den Maurinern mehr oder minder erfolgreich. Erwähnung verdienen: die Mauriner Jean Lucas d'Achery (gest. 1685: **Spicilegium s. collectio veterum aliquot scriptorum etc.**); Jacques Du Frische (gest. 1693: Ambrosius); Jean Mabillon (gest. 1707; s. d. A. Bd XII S. 30: Bernhard v. Clairvaux); Thierry Ruinart (gest. 1709; s. d. A.: **Acta martyrum sincera**); René Massuet (gest. 1716; s. d. A. Bd XII S. 412: Irenäus); Jean Martianay (gest. 1717; s. d. A. Bd XII S. 379: Hieronymus); Ant. Aug. Touttée (gest. 1719: Cyrill von Jerusalem); Pierre Coustant (gest. 1721: Hilarius von Poitiers, Papstbriefe); Denys Nic. Le Nourry (gest. 1724: Ambrosius; s. auch u. S. 5, 48); Denys de Sainte-Marthe (Sammarthanus, gest. 1725: Gregor d. Gr.); Julien Garnier (gest. 1725: Basilius); Charles de la Rue (gest. 1739: Origenes); Bernard de Montfaucon (gest. 1741; s. d. A. Bd XIII S. 431: Athanasius, Chrysostomus); Prudence Maran (gest. 1762; s. d. A. Bd XII S. 244: Cyrill von Jerusalem, Cyprian, Justin); Charles Clemencet (gest. 1778: Gregor von Nazianz). Daneben die Jesuiten Fronton le Duc (Ducäus gest. 1624: Chrysostomus, Johannes von Damaskus); der Deutsche Jakob Gretser (gest. 1625: **de cruce**); Jacques Sirmond (gest. 1651: zahlreiche Einzelausgaben); der Belgier Jean Bolland (gest. 1665: **Acta Sanctorum**; s. d. A. Bd I S. 148, 11); Jean Garnier (gest. 1681: Theodoret von Cyrus); der Dominikaner François Combefis (gest. 1679: Maximus Konfessor u. a.; **Graeco-latinae patrum bibliothecae Novum auctarium**); die Privatgelehrten Jean Bapt. Cotelier (gest. 1686; s. d. A. Bd IV S. 305: **Patres Apostolici, Ecclesiae graecae monumenta**); Etienne Baluze (gest. 1718; s. d. A. Bd II S. 378: Marius Mercator; **Collectio veterum monumentorum**). Besonders charakteristisch für das Zeitalter sind die Sammlungen von Werken der Kirchenschriftsteller, die sogenannten **Bibliothecae Patrum**, deren älteste gleichfalls auf französischem Boden entstanden: die **Sacra Bibliotheca ss. patrum etc.** herausg. von Marguerin de la Bigne (s. d. A. Bd III S. 210), 8 Bde, Paris 1575—79 (vermehrt u. als **Magna Bibliotheca veterum patrum** bezeichnet in d. Ausg. v. A. Schott u. a., Köln 1618—22, 15 Bde); die **Maxima Bibliotheca veterum patrum et antiquorum scriptorum eccl.**, meist als von Phil. Despont (Dupont) herausg. bezeichnet, in Wirklichkeit bearbeitet von John und James Arvison, 27 Bde, Lyon 1677 (**Bibliotheca Lugdunensis**); endlich ein Jahrhundert später die um der zahlreichen darin gesammelten kleinen Schriftsteller willen noch heute wertvolle **Bibliotheca veterum patrum antiquorumque scriptorum eccl.**, die der Oratorianer Andr. Gallandi (s. d. A. Bd VI S. 344) in 14 Bdn mit App., Venedig 1765—81 (2. Abdr. 1788) herausgab. Auch des Riesenwerkes der **Acta Sanctorum** (s. o. S. 4, 25) und der Konziliensammlungen, die viel patristisches Material enthalten, muß mit einem Worte gedacht werden. Unvergessen bleiben auch die Verdienste der Maronitenfamilie Assemani, vornehmlich Joseph Simon A.s, des Kustos der vatikanischen Bibliothek (gest. 1768), der in seiner **Bibliotheca orientalis Clementino-Vaticana** (3 Bde, Rom 1719—28) ungedruckte, unbeachtete und wenig beachtete Quellen zur syrischen Litteraturgeschichte mit erstaunlichem Fleiß und großer Sachkenntnis gesammelt und mit wertvollen Bemerkungen versehen hat.

Auch an Darstellungen und Untersuchungen fehlte es nicht. Zwar das vielbenutzte (s. z. B. o. S. 3, 53) Büchlein des Italieners Robert Kard. Bellarmin S. J. (gest. 1621; s. d. A. Bd II S. 115), der **Liber de scriptoribus ecclesiasticis** (Rom 1613, Paris 1616 u. ö.) von den biblischen Schriftstellern bis auf das Jahr 1500 reichend, von dem Jesuiten Phil. Labbé (Paris 1660) und Casimir Oudin (s. u. S. 6, 26; Paris 1682) ergänzt, bedeutet nichts anderes als eine Fortsetzung der Art der alten Nomenklatoren. Etwas der Art nach Neues und durch seine Ausführung zumal in der Landessprache Aufsehen Erregendes brachte des Doktors der Sorbonne Louis Ellies Du Pin (gest. 1719; s. d. A. Bd V S. 79) **Nouvelle bibliothèque** (im 1. Bd **Bibliothèque universelle**) **des auteurs ecclésiastiques, contenant l'histoire de leur vie, le catalogue, la**

critique et la chronologie de leurs ouvrages; le sommaire de ce qu'ils contiennent; un jugement sur leur style et sur leur doctrine; et le dénombrement des différentes éditions de leurs oeuvres (Par. 1686—1711 in 47 Bdn; zu der verwickelten Geschichte der verschiedenen Ausgaben vgl. Richardson 121 und Reusch, Index der verbotenen Bücher II, 1, 586; die vervollständigte lateinische Ausgabe, Paris 1692 ff., reicht nur bis zum 5. Jahrh., während die französische bis auf die Zeit des Autors herabgeht; 1736 erschien eine Fortsetzung von Claude Pierre Goujet in 3 Bdn). Das Werk Du Pins stellt den ersten Versuch einer in die Einzelheiten eindringenden und den gesamten Stoff bewältigenden Geschichte der kirchlichen Litteratur dar, in der die Regeln gesunder und besonnener Kritik nicht nur aufgestellt (vgl. den lesenswerten zweiten Teil der Vorrede), sondern auch befolgt worden sind. Man braucht nur den Abschnitt über Dionysius den Areopagiten und den über die ignatianischen Briefe miteinander zu vergleichen, um inne zu werden, daß der Verfasser die litterarischen Kriterien, die freilich die reformierten Gelehrten (s. u. S. 6, 4 ff.) zuerst aufgestellt hatten, mit anerkennenswerter Sicherheit zu verwerten weiß. Die biblischen Schriftsteller werden von konservativem, aber am Maßstab damaliger Erkenntnis genommen nicht unwissenschaftlichem Standpunkt in einer dem Korpus des Buches vorangeschickten Abhandlung besprochen, die Häretiker beiseite gelassen. Die Charakteristik der Autoren bietet auf Schritt und Tritt Beachtenswertes; insbesondere wird der Schreibart große Aufmerksamkeit geschenkt. Dabei sind auch Themata behandelt, die man in einer Litteraturgeschichte nicht erwartet und die auch nicht hineingehören, wie die Konziliengeschichte. Das Buch hat eine sehr lebhafte Gegenbewegung hervorgerufen. Auf streng kirchlicher Seite nahm man an der freien Haltung Du Pins besonders in dogmengeschichtlichen Fragen lebhaften Anstoß: Bossuet suchte, ohne Erfolg, eine Zensurierung durch die Sorbonne herbeizuführen; der Pariser Erzbischof ließ sich zwar von der persönlichen Orthodoxie des Verfassers überzeugen, sein Buch erklärte er für der Verbesserung unfähig. Am 1. Juli 1693 wurden die ersten 5 Bände auf den Index gesetzt, und durch Dekret vom 10. Mai 1757 das Verbot auf das ganze Werk ausgedehnt. Auch der wissenschaftliche Gegensatz blieb nicht aus. Der verhältnismäßig einfachen Aufgabe, Du Pin die bei einem ersten, noch dazu raschen Wurf unvermeidlichen Unterlassungs- und Begehungssünden nachzuweisen, unterzogen sich zuerst die Benediktiner, in deren Auftrag Matthieu Petit-Didier **Remarques sur la Bibliothèque des auteurs ecclésiastiques de Monsieur Du Pin** (3 Bde, Paris 1691—96) veröffentlichte, auf die der Angegriffene die Antwort nicht schuldig blieb (s. seine **Réponse** am Schluß des 6. Bandes, 1692). Aus dem Nachlaß von Richard Simon (s. d. A.) veröffentlichte Souciet eine scharfe, Kleinigkeiten aufbauschende **Critique de la Bibliothèque etc.** (4 Bde, 1730). Im Jahre vorher hatte der Benediktiner Remy Ceillier (gest. 1761) den elften Band seiner **Histoire générale des auteurs sacrés et ecclésiastiques** (23 Bde; Paris 1729—63; neue Ausgabe 14 Bde und 2 Bde Index, Paris 1858—65 (69); vgl. Richardson 120) veröffentlicht, deren ausführlicher Untertitel dem des Du Pinschen Werkes fast genau nachgebildet ist und die sich in ihrer ganzen Haltung als bewußtes Gegenstück zu dem verpönten Unternehmen des Gallikaners giebt, gegen den die Vorrede höflich aber bestimmt und nicht ohne Anerkennung der freilich unbestreitbaren Verdienste des Vorgängers (**p. XIII: „jusqu'ici on n'a donné rien de meilleur dans ce genre"**) polemisiert. Ceillier zog die Schriften des Alten und Neuen Testaments, sowie die zur heiligen Litteratur in Beziehung stehenden zeitgenössischen jüdischen Schriften wieder in die Darstellung hinein, die übrigens nur bis auf Wilhelm von Auvergne (1248) gediehen ist. Neben Du Pins und Ceilliers Arbeiten ist des Mauriners Le Nourry (s. o. S. 4, 17) fleißiger, schon mit den Apologeten des 4. Jahrhunderts abbrechender **Apparatus ad bibliothecam maximam patrum veterum . . . Lugduni editam** (s. o. S. 4, 36) zu erwähnen (2 Bde, Paris 1694. 97; vermehrt 1703. 15). Des Jansenisten Louis Sebastien Le Nain de Tillemont (gest. 1698; s. den A.) berühmte **Mémoires de l'histoire ecclésiastique des six premiers siècles** (16 Bde, Paris 1693—1712 u. ö., z. B. Venedig 1732 f.) bilden mit ihren reichhaltigen und gründlichen Exkursen noch heute eine Fundgrube auch für die Arbeit auf litterargeschichtlichem Gebiet. Endlich ist aus etwas späterer Zeit zweier Arbeiten deutscher Benediktiner zu gedenken: Daniel Schram's (gest. 1797) bis auf Ambrosius und Epiphanius reichende **Analysis operum ss. patrum et scriptorum ecclesiasticorum** (18 Bde; Würzburg 1780—96) und des Priors von St. Georgen bei Villingen Gottfried Lumper (gest. 1800) **Historia theologico-critica de vita, scriptis atque doctrina ss. Patrum aliorumque scriptorum eccles. trium priorum saeculorum, ex virorum doc-**

tissimorum literariis monumentis collecta (13 Bde, Würzb. 1783—99), in der die Ausführlichkeit zur Weitschweifigkeit geworden ist und das dogmengeschichtliche Material das litterargeschichtliche überwuchert.

4. Die reformierten Theologen der anglikanischen, der niederländischen und der französischen Kirche pflückten ihre Lorbeeren nicht sowohl auf dem Gebiet der zusammenfassenden Darstellungen, auf dem jedoch William Cave (gest. 1713; s. d. A. Bd III S. 767) mit seiner **Historia litteraria scriptorum ecclesiasticorum** (2 Bde, Lond. 1688—98. Beste Ausgabe, Oxford 1740—43. Deutsch Bremen 1701) durch selbstständige Haltung hervorragt, als auf dem der Einzeluntersuchung und der philologisch-kritischen Bearbeitung der Werke der Kirchenschriftsteller. James Usher, Erzbischof von Armagh und Primas von Irland (gest. 1656; s. d. A.), lieferte wertvolle Beiträge zur Erforschung der apostolischen Väter, der apostolischen Konstitutionen und des apostolischen Symbols; nach ihm haben sich der von der katholischen zur anglikanischen Kirche übergetretene John E. Grabe (gest. 1706: **Spicilegium SS. Patrum ut et haereticorum saec. post Chr. n. I, II et III**, 2 Bde, Oxford 1698, vermehrt 1714; Untersuchungen zu Clemens, Ignatius, Justin, Theophilus, Irenäus), John Pearson, Bischof von Chester (gest. 1686; s. d. A.: zu Ignatius, chronologische Untersuchungen), Henry Dodwell (gest. 1711; s. d. A. Bd IV S. 714: zu Irenäus, Cyprian) u. a. einen Namen gemacht. Unter den Niederländern ist Jean Le Clerc (Clericus, gest. 1736; s. d. A. Bd IV S. 179: Lebensbeschreibungen einiger Kirchenväter und Ketzer, Halle 1721 [aus einzelnen, französisch geschriebenen Abhandlungen zusammengestellt] u. a.) zu nennen; unter den Franzosen Jean Daillé (Dalläus, gest. 1670; s. d. A. Bd IV S. 427, wo seine sämtlichen Arbeiten angeführt sind, unter denen die Schrift [Nr. 14] **de scriptis quae sub Dionysii Areopagitae et S. Ignatii Antiocheni nominibus circumferuntur**, Genf 1666, durch ihre kritischen Ausführungen besonderen Ruf erlangt hat) und der frühere Prämonstratenser Cas. Oudin (gest. 1717: **Commentarius de scriptoribus ecclesiae antiquis illorumque scriptis etc.**, 3 Bde, Leipzig 1722). Merkwürdig unfruchtbar, wenigstens soweit die Produktion eigener Gedanken in Frage kommt, verhielt sich auch im 18. Jahrhundert die lutherische Kirche. Nur als Antiquare haben einige ihrer Theologen Schätzenswertes geleistet, besonders Joh. Alb. Fabricius, Professor in Hamburg (gest. 1736), dessen „Bibliotheken“ (s. oben S. 1, 10 ff.) ihm ein dauerndes Andenken sichern; neben ihm Joh. Georg Walch, Professor in Jena (gest. 1775; s. oben S. 1, 8), und C. Traug. Gottlob Schönemann, Universitätsbibliothekar in Göttingen (gest. 1802; s. o. S. 1, 12).

5. Das 19. Jahrhundert ließ sich für unsere Wissenschaft zunächst verhältnismäßig unergiebig an. Auf dem Gebiet der Editionsthätigkeit in der ersten Hälfte des Jahrhunderts sind als hervorragend nur die Arbeiten des Kardinals und Vorstehers der vatikanischen Bibliothek Angelo Mai (gest. 1854; s. d. A. Bd XII S. 78: **Scriptorum veterum nova collectio**, 10 Bde, Rom 1825—38; **Spicilegium Romanum**, 10 Bde, Rom 1839—44; **Nova Patrum Bibliotheca**, 9 Bde, Rom 1852—88 [der 9. Bd hrsg. v. J. Cozza-Luzi]) zu nennen, dessen Verdienste um die Vermehrung des Quellenbestandes durch die vielfach unkritische Behandlung bei der Herausgabe doch nur leicht geschmälert werden. In etwas späterer Zeit entfaltete Kardinal Jean Baptiste Pitra (gest. 1889: **Spicilegium Solesmense**, 4 Bde, Par. 1852—58; **Analecta sacra Spicilegio Sol. parata**, 4 Bde, 1876—84 [der 4. Bd hrsg. v. P. Martin]) eine ähnliche Thätigkeit. Das an sich sehr verdienstliche Sammelunternehmen des Abbé J. P. Migne (gest. 1875: **Patrologiae cursus completus, Series Latina**, 221 Bde, Par. 1844—64; **Series Graeca**, 162 Bde, 1857—66; s. die genauen Angaben bei Bardenhewer S. 52) bedeutete für die Wissenschaft eher ein Hindernis, da die handlichen Bände die Gelehrten in die Versuchung führen, die trefflichen alten Originalausgaben, die bei Migne vielfach nachlässig und fehlerhaft nachgedruckt sind, unbeachtet zu lassen. Handbücher und Leitfäden für Studienzwecke erschienen seit dem Ausgang des 18. Jahrhunderts auf katholischer wie auf protestantischer Seite in großer Zahl. Unter den katholischen mögen Joh. Adam Möhlers großangelegte „Patrologie, oder christliche Literärgeschichte“ (herausg. von F. X. Reithmayr, nur 1. Bd [die ersten drei Jahrhunderte], Regensburg 1840; s. dazu G. C. F. Lücke, in GgA 1841, S. 1849—62) und Jos. Feßlers sorgfältig zusammengestellte **„Institutiones Patrologiae“** (2 Bde, Innsbruck 1850—51; 2. Aufl., hrsg. v. B. Jungmann, 1890—96) rühmend erwähnt werden, während unter den protestantischen die „Grundlinien der Geschichte der kirchlichen Litteratur der ersten sechs Jahrhunderte, zum Gebrauch bei Vorlesungen gezogen“ von Hans Jak. Pestalozzi

(Göttingen 1811) um ihrer Prolegomena und ihrer originellen Einteilung willen bleibenden Wert haben.

Dagegen brachten die letzten Jahrzehnte des Jahrhunderts einen außerordentlichen, an die klassischen Zeiten des 17. Jahrhunderts erinnernden, sie vielleicht an Bedeutung erreichenden Aufschwung wissenschaftlicher Bethätigung zumal an der ältesten christlichen Litteratur, von dem die Gegenwart und auch die Zukunft noch auf lange hinaus kräftigsten Antrieb erhalten haben. Eine Bewegung, in der wir mitten inne stehen, kann hier nur nach ihren vornehmsten Erscheinungen kurz charakterisiert werden. Von größter Wichtigkeit waren zahlreiche Funde, durch die unsere Kenntnis besonders der ältesten Litteratur in der glücklichsten Weise erweitert wurde. Hervorzuheben sind, unter Absehen von der kanonischen Litteratur: die Bruchstücke aus dem Petrusevangelium und der Petrusapokalypse, die Apostellehre, der vollständige Text der beiden Clemensbriefe, die Apologie des Aristides, die Paulusakten, die gnostischen Litteraturstücke, die Akten des Apollonius, das Diatessaron Tatians, die Philosophumena und der Danielkommentar Hippolyts, das Carmen Commodians, die sogen. Tractatus Origenis, die Psalmenhomilien des Hieronymus, die Traktate Priszillians, endlich die zahlreichen Veröffentlichungen zur byzantinischen und orientalischen Litteraturgeschichte. Mit besonderem Eifer hat man sich auf die Entzifferung der Papyrusfetzen geworfen, die durch neuerliche Ausgrabungen in Ägypten massenhaft zu Tage gefördert sind und für die ältere christliche Litteratur wertvolle Ausbeute bereits ergeben haben, noch mehr für die Zukunft versprechen (vgl. Bd XIV S. 671 ff.). Mit durch philologische Studien geschärftem Blick und vermehrtem Können hat sich eine Schar von Gelehrten der Herausgabe dieser neuaufgefundenen Urkunden, aber auch der schon bekannten Litteratur gewidmet. In kritisch gearbeiteten Sammelwerken hat der Gedanke der alten Bibliothecae Patrum neue Gestalt gewonnen. Die Reihe eröffnete das Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum, editum consilio et impensis academiae litterarum Caesareae Vindobonensis, sogen. Wiener Corpus (seit 1866; s. die Angaben bei Bardenhewer 53), das freilich neben hervorragenden Leistungen auch minderwertige birgt. Daran schlossen sich „Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte, herausgegeben von der Kirchenväterkommission der kgl. preuß. Akademie der Wissenschaften" (seit 1897), und neuerdings sind zwei Sammlungen orientalischer Litteraturerzeugnisse in die Wege geleitet worden: die von R. Graffin und F. Nau herausgegebene Patrologia orientalis (Paris, seit 1903) und das Corpus scriptorum christianorum orientalium, herausgegeben von J.-B. Chabot, J. Guidi, H. Hyvernat und B. Carra de Vaux (Paris und Leipzig, seit 1903). Neben diesen Sammelwerken entstanden als etwas der Neuzeit eigentümliches Sammelunternehmen für die Herausgabe der Werke einzelner Schriftsteller und ihre monographische Bearbeitung. Als ihr Urbild erscheinen die von A. Harnack und O. v. Gebhardt herausgegebenen „Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristl. Litteratur" (Leipz., 1882 (83) ff.; bisher 25 Bde), denen die Texts and Studies, contributions to biblical and patristic literature (herausg. von J. Armitage Robinson, Cambridge 1891 ff.; bisher 6 Bde) u. a. glückliche Gefolgschaft leisten. Gleichfalls für die moderne Arbeit charakteristisch sind die zahlreichen Zeitschriften, in denen litterargeschichtliche Fragen behandelt werden. Daneben aber dient der Behandlung dieser Fragen eine von Jahr zu Jahr wachsende Flut von Monographien, die neben mancher Spreu doch auffallend viel Weizen zu Tage gefördert haben. Sammlungen besonders wichtiger Quellenschriften für Unterrichtszwecke (z. B. die von G. Krüger, Freiburg u. Tüb. 1891 ff. herausgegebene) legen an ihrem Teil Zeugnis ab für das rege Interesse, das auch der akademische Unterricht dem Studium der Kirchenschriftsteller entgegenbringt. Übersetzungen in die Landessprachen tragen dazu bei, auch nicht gelehrten Kreisen die Kenntnis altchristlicher Schriftwerke zu vermitteln. Zu nennen sind die „Bibliothek der Kirchenväter" herausgegeben unter der Oberleitung von Val. Thalhofer (Kempten 1869—88 in 79 Bdn; dazu Schlußbericht) und die beiden englischen Werke: The Ante-Nicene Christian Library, herausgegeben von A. Roberts und J. Donaldson (24 Bde, Edinburg 1866—72; amerikanische Ausgabe Buffalo 1884—86 in 8 Bdn, dazu Richardsons Bibliographical Synopsis [s. oben S. 1, 19]) und A Select Library of the Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church, herausgegeben von Ph. Schaff (Buffalo 1886 ff., noch unvollendet). Neuerdings ist eine Übersetzung der gesamten Reste der christlichen Urlitteratur außerhalb des Neuen Testamentes veranstaltet worden u. d. T. „Neutestamentliche Apokryphen" in Verbindung mit Fachgelehrten herausgegeben von E. Hennecke (Tübingen u. Leipzig 1904; dazu ein kritisches „Handbuch" in Vorbereitung).

Unverkennbar hat aus den Fortschritten der gelehrten Arbeit in den letzten Jahrzehnten die Geschichte der christlichen Litteratur der ersten drei Jahrhunderte den größten Nutzen gezogen. Für ihre Bearbeitung ist dieser Zeitraum geradezu epochemachend gewesen. Dazu trugen nicht nur die oben aufgeführten Funde, sondern fast noch mehr die wachsende
5 Unbefangenheit bei, mit der zuerst die protestantischen Gelehrten, in steigendem Maße aber auch die katholischen sich diesen Litteraturerzeugnissen gegenübergestellt haben. Die Pioniere der Baurschen Schule haben, zumal in den „Theologischen Jahrbüchern" (hrsg. von F. Chr. Baur u. E. Zeller, Tübingen 1842—57, 16 Bde), manchen Spatenstich gethan, für den eine noch nicht vorgebildete und herangereifte Zeit ihnen nur geringe An-
10 erkennung zollte. Das Hauptverdienst aber hat sich Adolf Harnack erworben, dem unerschöpflicher Reichtum an Problemen, scharfsinnige Kombinationsgabe, eine die umfassendsten Aufgaben wie die peinlichste Kleinarbeit nicht scheuende Arbeitskraft und nicht zuletzt glänzende Darstellungskunst und anregende Lehrbegabung den ersten Platz unter den lebenden Forschern und die unbestrittene Führerschaft über einen großen Stab erfolgreich
15 arbeitender jüngerer Gelehrter verschafft haben. Neben ihm heben sich aus der Fülle deutscher Arbeiter, deren Leistungen ein abschließendes Urteil gestatten, Theodor Zahn, Adolf Hilgenfeld und Franz Xaver Funk heraus. In England hat der Bischof von Durham Jos. Barber Lightfoot (gest. 1889; s. d. A. Bd XI S. 78) das Andenken an die Gelehrsamkeit seiner bischöflichen Urahnen (s. oben S. 6, 10. 16) wieder wachgerufen,
20 und sein Beispiel hat zahlreiche Nachfolge gefunden. Frankreich und selbst Italien, die lange im Hintergrunde gestanden hatten, beginnen sich neuerdings wieder lebhaft und mit Glück an der Arbeit zu beteiligen, und die neue Welt zeigt auch auf unserem Gebiet die den Amerikanern eigene Regsamkeit und Betriebsamkeit.

Es ist begreiflich, daß eine so rastlos arbeitende und vorwärtsdrängende Zeit die
25 Muße zu zusammenfassenden Darstellungen nicht hat gewinnen mögen. Mit Recht schrieb Harnack 1882: „So gewiß ein Handbuch der altchristlichen Litteraturgeschichte zur Zeit das vornehmste Bedürfnis der historisch-theologischen Wissenschaft ist, so gewiß kann dasselbe bei dem jetzigen Stand der kirchengeschichtlichen Forschung noch nicht geschrieben werden." Was in dieser Beziehung bis gegen den Ausgang des Jahrhunderts hin geleistet worden ist,
30 blieb für die Wissenschaft meist belanglos: weder Joh. Alzogs Grundriß der Patrologie oder der älteren christlichen Litterärgeschichte (Freib. 1866, 4. Aufl. 1888), noch Jos. Nirschls Lehrbuch der Patrologie und Patristik (3 Bde, Mainz 1881—85), noch Otto Zöcklers Geschichte der theologischen Litteratur (Nördlingen 1889) stellen einen wissenschaftlichen Fortschritt dar. Nur der Schotte James Donaldson machte in
35 seiner **Critical history of Christian literature and doctrine from the death of the Apostles to the Nicene council** (1. Bd: **The Apostolical Fathers,** London 1864, 2. Aufl. 1874; 2. u. 3. Bd: **The Apologists,** 1866) weiterführende Gesichtspunkte in Verbindung mit scharfer Kritik geltend. Da unternahm es Harnack, eine „Geschichte der altchristlichen Litteratur bis Eusebius" zu schreiben, deren erster, in Ge-
40 meinschaft mit E. Preuschen gearbeiteter Band (Leipzig 1893) „die Überlieferung und den Bestand der altchristlichen Litteratur" (unter Ausschluß der neutestamentlichen) in bisher noch nie erreichter und auch noch nicht angestrebter (s. Bardenhewer 16) Vollständigkeit vorlegte, während der zweite Band (1. Hälfte, Leipz. 1897; 2. H. 1904) die verwickelten Fragen der „Chronologie" (auch der neutestamentlichen Schriften) behandelt; die Darstellung steht
45 noch aus. Neue Bahnen der Darstellung suchte G. Krüger in seinem oben (S. 1, 27) erwähnten Grundriß einzuschlagen (s. dazu unten S. 13, 5). Otto Bardenhewer hielt sich in seiner „Patrologie" noch an den überkommenen Rahmen; in seiner „Geschichte der altkirchlichen Litteratur" (s. oben S. 1, 31) hat er bei aller Gegensätzlichkeit gegen die von den protestantischen Forschern geübte Methode doch die Errungenschaften
50 dieser Methode für den Aufriß seines Buches klug verwertet und selbstständig weitergeführt. Kurze Grundrisse verfaßten Bernh. Schmid (6. Aufl., Freib. 1904) und Gerh. Rauschen (Freib. 1903), letzterer mit bes. Berücksichtigung der Dogmengeschichte. Von den deutschen Arbeiten vielfach abhängig erscheint Pierre Batiffol in seinen „**Anciennes Littératures Chrétiennes. La littérature grecque**" (Paris 1897, 3. Aufl. 1901). In England
55 schrieb Ch. Thom. Cruttwell **A literary history of early christianity, including the fathers and the chief heretical writers of the ante-nicene period** (2. Bde, London 1893). Daß auch in Griechenland das Interesse an den patristischen Studien noch lebendig ist, beweist die *Χριστιανικὴ Γραμματολογία* von Georg J. Derbos, Professor der Theologie zu Athen, deren bisher erschienener 1. Band (Athen 1903) die
60 neutestamentlichen Schriftsteller und die apostolischen Väter behandelt.

Als eines besonderen Kennzeichens günstiger Entwickelung unserer Disziplin ist endlich noch der vermehrten Anteilnahme zu gedenken, die die philologische Wissenschaft der Geschichte der altchristlichen Litteratur in den letzten Jahrzehnten gewidmet hat. Nicht nur sind grammatische, stilistische und litterarkritische Fragen von philologischen Forschern mit Glück bearbeitet worden, sondern auch die Gesamtdarstellung ist durch sie vielfach gefördert worden. Zwar legt W. Christs Geschichte der griechischen Litteratur bis auf die Zeit Justinians, die selbst noch in ihrer 3. Auflage (München 1898) die christliche Litteratur in den Anhang verweist, unrühmliches Zeugnis dafür ab, daß die der vorangegangenen Generation eigentümliche Absperrungsmethode auch heute noch nicht ganz verschwunden ist. Auch W. S. Teuffels Geschichte der römischen Litteratur (5. Aufl., bearb. v. L. Schwabe, 2 Bde, Leipzig 1890) läßt noch manches zu wünschen übrig. Aber wie schon in früherer Zeit J. Chr. F. Bähr (Geschichte d. römischen Litteratur, 4. Bd: Die christlich-römische L., Karlsruhe 1836—40, Abt. 1: Die christlichen Dichter und Geschichtschreiber, in 2. Aufl. 1872), später A. Ebert (Allgem. Geschichte der Litteratur d. Mittelalters u. s. w. 1. Bd: Gesch. d. christlich-latein. Litter. von ihren Anfängen bis z. Zeitalter Karls d. Gr., Leipzig 1874, 2. Aufl. 1889) und M. Manitius (Geschichte d. christlich-latein. Poesie bis z. Mitte d. 8. Jahrh., Stuttgart 1891; teilweise mangelhaft) gerade der christlichen Litteratur besondere Aufmerksamkeit geschenkt hatten, so hat neuerdings Mart. Schanz der christlichen Litteratur im Gesamtaufriß seiner ausführlichen „Geschichte der römischen Litteratur" (s. oben S. 1, 31) einen vollberechtigten Platz angewiesen.

6. Es ist noch übrig, einigen methodologischen Fragen über Begriff, Aufgabe und Ausgestaltung unserer Disziplin näher zu treten, die in der wissenschaftlichen Erörterung gerade der letzten Zeit eine verstärkte Bedeutung erhalten haben. Ist doch über Recht und Unrecht der an die Spitze dieses Artikels gestellten Bezeichnungen unserer Disziplin in jüngster Zeit vielfach und nicht unfruchtbar verhandelt worden. Die beiden Bezeichnungen der Disziplin als Patristik und Patrologie haben ihren Ursprung in der Betrachtungsweise der lutherischen Theologen des 17. Jahrhunderts. Damals begann man — vgl. Friedr. Nitzsch, Geschichtliches u. Methodologisches z. Patristik (ZdTh 10, 1865, 37—63) — von einer theologia patristica in dem Sinne zu sprechen, den Joh. Franc. Buddäus (Isagoge historico-theologica ad theologiam universalem, Leipzig 1730, p. 478) folgendermaßen definirte: per theologiam patristicam intelligimus complexum dogmatum sacrorum ex mente sententiaque patrum, inde ut cognoscatur, quo pacto veritas religionis christianae conservata semper sit in ecclesia ac propagata, d. h. eine Zusammenstellung der patristischen testimonia für die einzelnen Dogmen. Indem die Katholiken die Bezeichnung Patristik sich aneigneten, haben sie daraus die Disziplin abgeleitet, die noch bei Feßler-Jungmann (s. o. S. 6, 56) definiert wird: patristica est disciplina theologica quae ex scriptis ss. Patrum eruit quae ad fidem, moresque et disciplinam spectant eaque in justum redigit ordinem. Bei Nirschl (s. oben S. 8, 32) heißt es folgerichtig (S. 2): „Nach dem gewöhnlichen Sprachgebrauche versteht man unter Patristik die systematische Darstellung der Glaubens- und Sittenlehre der Kirchenväter und kirchlichen Schriftsteller". Dieser Sprachgebrauch hat aber im 18. Jahrhundert eine Wandlung durchgemacht, sofern man begann, die Bezeichnung Patristik mit der anderen Patrologie durcheinander zu werfen. Auch das Wort Patrologie verdankt der lutherischen Orthodoxie seine Entstehung. Nachweislich zuerst bei Joh. Gerhard (s. oben S. 3, 46) ist es für diejenige Disziplin verwandt, die die Kenntnis von Leben und Schriften der Kirchenväter und der kirchlichen Schriftsteller vermitteln sollte. Zwar zeigt ein Blick in das Vorwort des Gerhardschen Buches, daß auch diese Bestrebungen sich keineswegs in den Dienst eines „rein historischen Interesses" (wie Nitzsch S. 52 verstanden werden kann) stellten; vielmehr stehen sie in enger Verbindung mit der Kontroverstheologie. Jedenfalls aber hebt sich unter diesem Gesichtspunkt die Patrologie als eine geschichtliche von der Patristik als einer systematischen Disziplin deutlich ab, und die etwa seit der Mitte des 18. Jahrhunderts aufgekommene Verwirrung der Begriffe ist als unstatthaft zu bezeichnen. Soweit die Patristik auch geschichtlichen Stoff geboten hatte, ist dieser Teil ihres Inhalts seit dem Ende des 18. Jahrhunderts sachgemäß durch die Dogmengeschichte übernommen worden, was nicht verhindert hat, daß bis in die neuesten katholischen Darstellungen hinein einschließlich derer, die wie die von Bardenhewer die Bezeichnung als Patristik mit Bewußtsein ablehnen, die Ausführungen auch über die Lehren der Kirchenschriftsteller einen breiten Raum einnehmen. Die praktisch-kirchliche Abzweckung auch der Patrologie erhellt dabei aufs deut-

lichste aus einer Definition, wie sie Feßler-Jungmann giebt (S. 1): **patrologia est scientia exhibens ea, quae requiruntur ad sanctorum patrum rectum in theologia usum,** oder Nirschl (S. 2): „Die Patrologie (ist) eine nach wissenschaftlichen Grundsätzen abgefaßte Anleitung zur Kenntnis, zum Verständnis, zur Beurteilung und 5 zum Gebrauche der Werke der Kirchenväter als der Vertreter der theologischen Wissenschaft und der Zeugen der Kirche ihrer Zeit im Interesse der kirchlichen Theologie."

In der That hatte die lutherische Orthodoxie, indem sie die Namen Patristik und Patrologie bildete, eine Anleihe bei der katholischen Dogmatik gemacht. Mit dem Ehrennamen der Väter — ich benütze im folgenden den Wortlaut des Art. „Patristik" von 10 Wagenmann in der 2. Auflage dieser Encyklopädie Bd XI S. 301 f.; vgl. dazu Bardenhewer § 3 — bezeichnete man vermöge einer naheliegenden, aus dem Alten und Neuen Testamente bekannten Metapher schon in früher Zeit kirchliche Lehrer und Vorsteher, insbesondere solche, die auf Lehre und Leben der Kirche bestimmend eingewirkt, die also die Kirche und ihren Lehrbegriff gewissermaßen erzeugt oder ihn durch ihre Schriften für die 15 Nachwelt in authentischer Weise bezeugt haben (**auctores et quasi genitores ecclesiae s. doctrinae eccl.**). Seit dem 4. Jahrhundert tritt sodann, z. B. in den Äußerungen der großen Konzilien, der Begriff *οἱ πατέρες* als eine geschlossene Größe auf (**Syn. Alex. ann. 530, Mansi Coll. 4, 1072:** *ἑπόμενοι δὲ πανταχοῦ ταῖς τῶν ἁγίων πατέρων ὁμολογίαις*; **Syn. Chalc. 451, M. 7, 116:** *ἑπόμενοι τοῖς ἁγίοις πατράσιν*), 20 und unter den „Vätern" sind dabei in erster Linie die Inhaber der kirchlichen Lehrstühle, die Bischöfe, gedacht (Bardenhewer S. 37). Wenn auch Nichtbischöfe, wie z. B. Hieronymus, als Instanzen angezogen werden, so fehlt doch das Bewußtsein nicht, daß man damit eigentlich von der Regel abweiche (vgl. **August. ctr. Julianum 1, 34 [2, 33, 36];** Bard. 38). Jedenfalls aber konnten nicht alle **scriptores ecclesiastici** zu den **patres** 25 in diesem dogmatischen Sinne gerechnet werden, da es unter jenen neben den orthodoxen auch heterodoxe gab, oder doch solche, die vom Standpunkt späterer Orthodoxie nicht mehr als völlig korrekt erscheinen konnten. Es wird daher im Sprachgebrauch der katholischen Kirche unterschieden zwischen **patres** und **scriptores.** Zum Begriff des Kirchenvaters im technischen Sinn sind vier Merkmale erforderlich: 1. **antiquitas competens** (die 30 übrigens in verschiedener Ausdehnung genommen und gewöhnlich bis ins Mittelalter herab, etwa bis auf Thomas, erstreckt wird); 2. **doctrina orthodoxa** (weshalb z. B. Tertullian, Origenes, Laktanz, Euseb, Theodor von Mopsuestia u. a. nur zu den **scriptores** gerechnet werden; 3. **sanctitas vitae;** 4. ausdrückliche oder stillschweigende **approbatio ecclesiae,** die z. B. bei Hippolyt, Marcell von Ancyra, Theodoret u. a. 35 zweifelhaft ist. Aus der Gesamtheit der **patres** hat dann die spätere Kirche noch eine Auswahl von solchen hervorgehoben, denen sie den noch höheren Grad der **doctores ecclesiae** in besonderem Sinne beilegen wollte: zu den vier Merkmalen des Kirchenvaters kommt hierbei als fünftes hinzu die **eruditio eminens,** die sie in ihren Schriften gezeigt und im Streit für die Kirchenlehre bethätigt haben (vgl. die Bulle **Militantis Ecclesiae** 40 Benedikts **XIV.** von 1754). Auch ist **expressa ecclesiae declaratio** erforderlich. Dieser höchste Ehrenname eines **doctor ecclesiae** wurde zunächst den vier wirkungsvollsten Schriftstellern der alten abendländischen Kirche zu teil: Gregor d. Gr., Augustinus, Ambrosius und Hieronymus (vgl. die Deklaration Bonifaz' **VIII.** vom Jahre 1298 in **Lib. sext. III. tit. 22, cap. un. de reliquiis et veneratione sanctorum;** Gregor als 45 Papst, Augustin und Ambrosius als **venerandi antistites,** Hieronymus als **sacerdotii praeditus titulo,** alle als **eximii confessores** bezeichnet; später sah man in den vieren die Repräsentanten der höchsten hierarchischen Würden: Bischof, Erzbischof, Kardinal, Papst). Von den Kirchenvätern gelangten zum Titel **doctor** später noch: die Abendländer Hilarius von Poitiers (1851), Petrus Chrysologus, Leo d. Gr. und Isidor von 50 Sevilla; die Morgenländer Athanasius, Basilius d. Gr., Cyrill von Jerusalem, Gregor von Nazianz, Chrysostomus, Cyrill von Alexandrien (1883), Johannes von Damaskus (1890). Unrichtig (s. N. Nilles in ZkTh 18, 1894, 742—744) ist die in den Handbüchern verbreitete Angabe, daß die Griechen vier große Kirchenlehrer zählen, nämlich Athanasius, Basilius, Gregor von Nazianz und Chrysostomus. Ihre liturgischen Bücher 55 wissen nur von drei *οἰκουμενικοῖς μεγάλοις διδασκάλοις* und zählen dabei den Athanasius nicht mit. In der abendländischen Kirche hat man übrigens den Titel auch einigen kirchlichen Schriftstellern des Mittelalters und der neuen Zeit gegeben, nämlich Beda Venerabilis, Petrus Damiani, Anselm von Canterbury, Bernhard von Clairvaux, Thomas von Aquino, Bonaventura, Franz von Sales, Alfons von Liguori.

60 Die Beschränkung der Aufgabe unserer Disziplin auf die Kirchenväter und Kirchen-

schriftsteller in dem dargelegten Sinn bedeutet nun eine Verengerung, die vor dem Streben der Geschichtswissenschaft, sich von der Einmischung dogmatischer Gesichtspunkte freizumachen, nicht hat Stand halten können. Erstmalig Friedrich Nitzsch (s. o. S. 9,29) hat die Forderung einer Umgestaltung der Patrologie nach folgendem Kanon ausgesprochen: „Einmal muß der litterarische Gesichtspunkt dergestalt der herrschende werden, daß es für die Be- 5 deutung einer altkirchlichen (soll heißen: „altchristlichen"; vgl. dazu Nitzsch selbst S. 62 oben) Schrift fernerhin nicht maßgebend ist, wer sie verfaßt hat, ob sie wirklich von einem sogenannten Kirchenvater herrührt oder nicht; sodann muß mit dem Begriff der Geschichte Ernst gemacht werden, d. h. es muß an die Stelle jener mechanischen, lediglich nach chronologischen und biographischen Gesichtspunkten vollzogenen Aneinanderreihung eine orga- 10 nische Betrachtungsweise treten, also das erreicht werden, was auf dem Gebiete der Nationallitteratur längst erreicht ist." In diesen Worten ist das Programm der Disziplin vorgezeichnet, die man jetzt als „Geschichte der altchristlichen Litteratur" bezeichnet und die die Patrologie als wissenschaftliche Disziplin zu ersetzen berufen ist. Dabei darf aber nicht verschwiegen werden, daß bereits Pestalozzi in seinen „Grundlinien" (s. o. S. 6,60) 15 sehr beachtenswerte Winke gegeben hat, die manches von dem, was erst die letzten Jahrzehnte durchzuführen begonnen haben, vorweg genommen haben.

Die erste Forderung von Nitzsch bedeutet nur eine Rückkehr zu dem ursprünglichen Plan, wie er in dem Vorwort zu den viri illustres des Hieronymus und noch mehr in seiner Darstellung zu Tage tritt (s. o. S. 2,2ff.). Bei Hieronymus stehen die aposto- 20 lischen Väter gleichberechtigt neben den neutestamentlichen Schriftstellern, figuriert Philo neben Hermas und Justus von Tiberias neben Clemens von Rom, steht der Häresiarch Bardesanes unmittelbar hinter dem Ketzerbestreiter Musanus. Man hat ihm das schon zu seiner Zeit übelgenommen und den litterarischen Gesichtspunkten kirchliche beizumischen versucht. So schreibt ihm Augustin (Ep. 40, 9. CSEL 34, 79): In libro etiam, 25 quo cunctos, quorum meminisse potuisti, scriptores ecclesiasticos et eorum scripta commemorasti, commodius, ut arbitror, fieret, si nominatis eis, quos haeresiotas esse nosti, quando ne ipsos quidem praetermittere volueris, subjungeres etiam, in quibus cavendi essent. Das ist der Standpunkt der späteren Patrologie, und Hieronymus und Augustin vertreten, natürlich rudimentär, die auch jetzt 30 noch nicht überwundenen Gegensätze. Noch Bardenhewer hat seine größere Darstellung mit Bewußtsein als „Geschichte der altkirchlichen (nicht altchristlichen) Litteratur" bezeichnet und dabei ausdrücklich erklärt (S. 34), daß für ihn dieser Titel mit Patrologie identisch sei, gemäß der Definition (S. 19): „Die Patrologie war oder wollte doch sein eine Geschichte der altkirchlichen Litteratur, d. h. der theologischen Litteratur des Altertums, welche auf dem Boden der 35 kirchlichen Lehre steht". Dabei hat er aber selbst die häretischen Schriftsteller, und zwar organisch, nicht etwa anhangsweise, in seine Darstellung einbezogen und dadurch die Brüchigkeit des alten Titels offenkundig gemacht. Mit vollem Recht ist ihm von katholischer Seite (H. Koch in den Hist.-polit. Blättern 127, 1901, S. 602) entgegengehalten worden: „Warum die Bezeichnung Patrologie festhalten, wenn der dadurch gebotene Rahmen doch 40 nicht eingehalten wird?" Die Berufung auf die „Achtung vor dem historisch Gewordenen" (Bardenh. 34) hat angesichts des jungen Alters der in Frage stehenden Bezeichnung keine Bedeutung. Es ist vom litterargeschichtlichen Standpunkt nicht einzusehen, warum ein Gnostiker, der das Johannesevangelium kommentiert, schlechter gestellt sein soll als ein Kirchenlehrer, warum dem Arius nicht billig sein soll, was dem Athanasius recht ist. 45 Auch darunter, daß „die häretische Litteratur, versprengte Trümmer abgerechnet, dem Untergange anheimgefallen" ist (Bardenh. Bd 2, S. XII), darf man ihre Urheber nicht leiden lassen. Ein solcher Grundsatz, auf die antike Litteratur übertragen, würde zu merkwürdigen Konsequenzen führen. In Summa, es ist richtig, wenn Ehrhard (s. o. S. 1, 28) schreibt (S. 15): „Der katholische [bezw. protestantische] Standpunkt verlangt keine be- 50 stimmte Auswahl, noch eine eigentümliche Behandlung des litterarhistorischen Stoffes; er kommt nur zur Geltung bei dem Urteil über den Wert der Resultate, zu welchen die einzelnen altchristlichen Schriftsteller gelangten". Eine Litteraturgeschichte ist eben keine Dogmatik, enthält auch nicht die Prolegomena einer solchen, sondern verfährt nach eigenen Prinzipien. 55

Auch die Einbeziehung der neutestamentlichen Schriftsteller erscheint auf solchem Standpunkt als selbstverständlich, nicht aber als Folge einer rationalistischen Betrachtung der heiligen Schrift. Schon „Hieronymus hat keinen Anstand genommen, die Schriften des Neuen Testamentes, an deren inspiriertem Charakter er nicht zweifelte, an die Spitze seines Kataloges zu stellen" (Bardenh. 29). Es ist also nicht einzusehen, weshalb Bar- 60

denhewer es dennoch für „tief begründet" erklärt, „eine Schranke zu ziehen zwischen Göttlichem und Menschlichem". Vielmehr ist es „willkürlich, von einer Betrachtung der urchristlichen Litteratur eine Gruppe von Schriften auszuschließen, die ihr Dasein **als solche** nicht litterarischen, sondern kirchlichen Gründen verdankt" (Krüger [s. o. S. 1, 27] S. **XI**). Selbst wenn der Nachweis zu liefern wäre, daß, wie Ehrhard (S. 603) meint, alle 27 Schriften des Neuen Testamentes wirklich apostolisch sind, so würde damit höchstens die Berechtigung gegeben sein, die Geschichte der altchristlichen Litteratur mit einem „Die apostolische Litteratur" überschriebenen Abschnitt zu eröffnen, nicht aber sie beiseite zu lassen. Die Bezugnahme endlich auf den praktischen Gesichtspunkt, daß ja die Disziplin der „Einleitung in das Neue Testament" der „Geschichte der altchristlichen Litteratur" die bezeichnete Aufgabe wegnehme oder wenigstens erspare, gehört nicht in eine methodologische Erörterung. Methodologisch betrachtet verhält es sich mit dieser „Einleitung" nicht anders, als es sich mit einer „Einleitung in die Schriften der großen Kirchenlehrer des 4. und 5. Jahrhunderts" verhalten würde. Daß „der künftige Diener der Kirche durchaus einer genaueren Kenntnis der neutestamentlichen Schriften bedarf" (so Reischle, Theologie und Religionsgeschichte, Tübingen 1904, S. 50), ist eine Sache für sich.

Daß unsere methodologische Erörterung nicht ein Streit um Worte ist (so richtig auch Koch a. a. O. [o. S. 11, 30] 600), sondern es sich dabei um die Ausmerzung eines Restes dogmatischer Vorurteile handelt, zeigt deutlich ein Blick auf die **zweite**, von Nitzsch erhobene Forderung und ihre Durchsetzung im wissenschaftlichen Bewußtsein der jetzt arbeitenden Generation. Diese Forderung war eine wirkliche Neuerung. In der That nämlich bedeutete die bisherige Bearbeitung der Disziplin nichts weiter als eine „mechanische, lediglich nach chronologischen und biographischen Gesichtspunkten vollzogene Aneinanderreihung" von Namen und Schriften. Schon in der Bezeichnung der mittelalterlichen Nachfolger des selbst nicht anders verfahrenden Hieronymus als **Nomenclatores veteres** liegt das ausgedrückt, und in der neueren Patrologie hat man mit dieser Methode der Darstellung nicht gebrochen. Die Forderung von Nitzsch hat **Franz Overbeck** in der Abhandlung „Über die Anfänge der patristischen Litteratur" (HZ 48, NF. 12, 1882, 417—72), anscheinend ohne Kenntnis des Aufsatzes seines Vorgängers, wiederholt und positiv ausgestaltet. Auch er ist der Meinung, daß die Geschichte der altchristlichen Litteratur so lange ihrer Aufgabe nicht gerecht werde, bis sie einen historischen Zusammenhang zur Darstellung bringe, und er hat dafür als Grundsatz geltend gemacht: „Ihre Geschichte hat jede Litteratur in ihren Formen, eine Formengeschichte (also Geschichte der Formen, nicht der Form im Gegensatz zum Inhalt, wie Bardenh. 32 mißversteht; s. u.) wird also jede wirkliche Litteraturgeschichte sein". Schon er hat unterschieden zwischen einer „christlichen Urlitteratur, die ausschließlich auf dem Boden und den eigenen inneren Interessen der christlichen Gemeinde noch vor ihrer Vermischung mit der sie umgebenden Welt erwachsen sei, und der kirchlichen oder patristischen Litteratur, die im Anschluß an die vorhandene Weltlitteratur und ihre Formen sich gebildet habe und zu einer „griechisch-römischen Litteratur christlichen Bekenntnisses und Interesses" geworden sei. Die Aufstellungen Overbecks, der sich dem Zweck seiner Abhandlung gemäß auf die Anfänge der patristischen Litteratur beschränkte, im einzelnen zu prüfen, ist hier nicht der Ort. Sein Grundsatz hat sich jedenfalls durchgerungen. Von einschneidender Wirkung wurde seine Anwendung auf die Urlitteratur. Bisher hatte man neben der Kategorie der neutestamentlichen Schriften, die aber (s. o.) aus der Betrachtung ausschieden, die der „apostolischen Väter", d. h. der urchristlichen Schriftsteller, die in der Überlieferung als Schüler der Apostel gelten, und allenfalls die der „Apokryphen" verwandt. Beide Kategorien waren nicht der litterargeschichtlichen, sondern der dogmatischen Rüstkammer entnommen. Nunmehr erkannte man, daß man litterargeschichtlich Stammverwandtes getrennt, Stammfremdes zu einander geordnet hatte. Die großen Formen der Urlitteratur, die ihr das eigentümliche Gepräge geben: Evangelien, Apostelgeschichten, Briefe, Lehrschreiben, Predigten, Gemeindeordnungen, Apokalypsen, Legenden begannen sich erkennbar voneinander abzuheben, und die Vermehrung des Quellenmaterials (s. o. S. 7, 8 ff.) trug das Ihrige zu einer lebensvolleren Gruppierung bei, bei der das Neue Testament, die Apokryphen und die Schriften der apostolischen Väter eine sachgemäße Verteilung fanden. Man erkannte, wie stark die theologische Schriftstellerei der Gnostiker sich von dieser Urlitteratur abhob und wie stark sie ihrerseits die werdende patristische Litteratur beeinflußt hat. Man lernte verstehen, inwiefern die apologetisch-polemische Litteratur des 2. Jahrhunderts als die eigentliche Grundlage der späteren kirchlichen Litteratur zu betrachten ist. Man begann stärker auf die Eigentümlichkeiten der morgenländischen

und der abendländischen Schriftstellerei zu achten. Man ward auch den Nachwirkungen gerecht, die die Formen des urchristlichen Schrifttums auch unter veränderten Verhältnissen zu üben fortfuhren. So kam man dem allmählich näher, was auf dem Gebiet der Nationallitteratur längst erreicht war (s. o. S. 11, 11), und schuf einen neuen Rahmen für einen veränderten Inhalt. Den ersten Versuch einer Darstellung nach diesen Grundsätzen unternahm der Unterzeichnete in seiner „Geschichte der altchristlichen Litteratur in den ersten drei Jahrhunderten", unter dankbarer Hervorhebung des ihm in Harnacks Schule Gebotenen. Seit dem Erscheinen dieses Buches (1895), das in seinem Aufriß noch alle Unvollkommenheiten tastenden Verfahrens an sich trägt, sind zahlreiche Vorschläge zur Verbesserung des Rahmens von Haußleiter (der Aufbau der altchristlichen Litteratur, in GgA 1898, 337—379; auch separat), Ehrhard (die Entwickelungsstadien der nicänischen Litteratur, in dem oben [S. 1, 28] aufgeführten Buche S. 592—635) u. a. gemacht worden. Inwiefern die neuesten katholischen Darstellungen von dem protestantischerseits angebahnten Fortschritt (s. dazu Ehrhard S. 14) Nutzen gezogen haben, ist bereits oben (S. 8, 46 ff.) auseinandergesetzt worden.

Zunächst sind diese Versuche einer Neugestaltung fast nur der Litteratur der ersten drei Jahrhunderte zu gute gekommen, die aus früher dargelegter Ursache (s. o. S. 8, 1 ff.) zur Zeit im Vordergrunde des Interesses steht. Inzwischen hat Schanz (s. o. S. 1, 33 ff.) begonnen, die christlich-lateinische Litteratur unter den gleichen Gesichtspunkten wie die nationale auch für die spätere Zeit zu behandeln und damit, wie äußerlich auch seine Gruppierung sein mag, doch ein Vorbild geschaffen, das zu übertreffen künftige Darstellungen hoffentlich berufen sind. Jedenfalls scheint die Zeit nicht mehr fern, wo der Grundgedanke der Definition, die ich meinem Buche vorangeschickt habe, allgemeine Anerkennung gefunden haben wird: „Die Geschichte der altchristlichen Litteratur lehrt die schriftstellerischen Erzeugnisse des christlichen Geistes auf dem Boden der alten Welt unter rein litterarischen Gesichtspunkten, ohne Rücksicht auf ihre kirchliche oder theologische Bedeutung (richtiger: ohne Rücksicht auf kirchliche Werturteile), einzeln und im Zusammenhang ihrer Formen, kennen und würdigen. Sie unterscheidet sich somit von der Patrologie, die mit dem der Dogmatik entnommenen Begriff des „Kirchenvaters" arbeitet und nach Auswahl und Behandlung des Stoffes sich als eine Disziplin der katholischen Theologie darstellt". Will man trotzdem den Namen „Patristik" für unsere Disziplin als bequem und landläufig beibehalten, so geschieht das in keinem anderen Sinne als wie man von „Symbolik" redet, während man die moderne Disziplin der „Vergleichenden Konfessionskunde" oder der „Kirchenkunde der Gegenwart" im Auge hat. **G. Krüger.**

Patronat, Jus patronatus. — Litteratur zur Geschichte des Patronatrechts: Zhishman, Das Stifterrecht in der morgenländischen Kirche, Wien 1888; Milaš, Das Kirchenrecht der morgenländischen Kirche, übersetzt von Pessič, 1897, S. 350, 355 f.; Stutz, Geschichte des kirchlichen Benefizialwesens I, 1, Berlin 1895 (dazu Hinschius, Zeitschr. der Savignystiftung für Rechtsgeschichte, German. Abt. XVII, 1896, S. 135 ff.; P. Fournier, Nouvelle revue hist. de droit fr. et étr. XXI, 1897, S. 486 ff. und Thaner, Göttingische G. A. 1898, Nr. 4, S. 291 ff.); derselbe, Die Eigenkirche als Element des mittelalterlich-germanischen Kirchenrechtes, Berlin 1895; derselbe, Lehen und Pfründe, Zeitschr. d. Savignystiftung für Rechtsgeschichte, German. Abt. XX, 1899, S. 213 ff.; derselbe, Das Münster zu Freiburg im Lichte rechtsgeschichtlicher Betrachtung, Tübingen 1901, S. 6, 8 ff.; derselbe in Holtzendorff-Kohler, Encyklopädie der Rechtswissenschaft, 6. Aufl., Berlin 1904, II S. 829 ff., 834 ff., 839 ff., 857 ff., 867 ff.; Galante, La condizione giuridica delle cose sacre, parte I, Torino 1903; Imbart de la Tour, Les paroisses rurales du 4e au 11e siècle, Paris 1900 (mit einigen Aenderungen aus der Revue hist. LXIII—LXVIII, 1896—98; vgl. dazu und zu Galante Stutz, Göttingische G. A. 1904, Nr. 1, S. 1 ff., wo auch die übrige, neueste Litteratur); Pétur Pétursson, Commentatio de jure ecclesiarum in Islandia ante et post reformationem, Havniae 1844; Konrad Maurer, Isländisches Kirchenrecht, Krit. Vierteljahrsschr. VII, 1864, S. 185; derselbe, Die Bekehrung des norwegischen Stammes zum Christentume, 1855 f., II S. 449 ff.; derselbe, Zur Urgeschichte der Godenwürde, Zeitschr. f. deutsche Philol. IV, 1873, S. 125 ff.; v. Amira, Kalund und Mogk in Pauls Grundriß der germanischen Philologie, 12. Aufl., II S. 230 ff., III 153 f., 394 ff., 399 ff. und dazu Boden, Zeitschr. der Savignystiftung für Rechtsgeschichte, German. Abt. XXIV, 1903, S. 148 ff.; Hinschius, Kirchenrecht II, § 128, wo auch die ältere Litteratur; Geffcken, Die Krone und das niedere deutsche Kirchengut unter Kaiser Friedrich II. (1210—1250) Diss., Jena 1890; Tatarinoff, Die Entwicklung der Propstei Interlaken im 13. Jahrhundert, mit besonderer Berücksichtigung der Erwerbungen von Kirchenpatronaten, Zürcher Phil. Diss., Schaffhausen 1892; v. Brünneck, Beiträge zur Gesch. des Kirchenr. in den deutschen Kolonisationslanden I. Zur Geschichte des Kirchenpatronats in Ost- u. Westpreußen, Berlin 1902, II. Zur Gesch. des märkischen Provinzialkirchenrechts, Berlin 1904, S. 1 ff., 89 ff.,

109 ff.; derselbe, Die Verbindung des Kirchenpatronats mit dem Archidiakonat im norddeutschen, insonderheit mecklenburgisch-pommerschen Kirchenrecht des Mittelalters, Hallenser Festgabe für Fitting, Halle 1902; Wahrmund, Das Kirchenpatronatrecht und seine Entwicklung in Oesterreich, 2 Teile, Wien 1894/96; Srbik, Die Beziehungen von Staat und Kirche in Oesterreich während des Mittelalters, Forschungen zur neueren Geschichte Oesterreichs von Dopsch I, 1, Innsbruck 1904, S. 92 ff., 120 f.; Pestalozzi, Das zürcherische Kirchengut in seiner Entwicklung zum Staatsgut, Zürcher Jurist. Diss. 1903; Hauck, Kirchengeschichte Deutschlands IV, Leipzig 1904, S. 29 ff.; Rieker, Grundsätze reformierter Kirchenverfassung, Leipzig 1899, S. 110 f.; Hansult, Das Patronat in der evangelischen Landeskirche des Großherzogtums Hessen, Gießener Jurist. Diss. 1898; derselbe, Zur Lehre vom Patronat, eine historisch-kritische Studie des Rechts in Hessen, Deutsche Zeitschr. f. Kirchenrecht X, 1901, S. 256 ff.; Hinschius, Das preußische Kirchenrecht, Berlin 1884, S. 319 ff., 371 ff.; Bisoukides, Die Erwerbstitel des Patronatsrechtes und das Konzil von Trient, Archiv f. kath. Kirchenrecht LXXXIII, 1903, S. 398 ff.; Hinschius, Das landesherrliche Patronatrecht gegenüber der katholischen Kirche, Berlin 1856; Gönner und Sester, Das Kirchenpatronatrecht im Großherzogtum Baden in Stutz, Kirchenrechtliche Abhandlungen H. 10/11, Stuttgart 1904; Verhandlungen der Eisenacher Konferenz im Jahre 1861 im Allg. Kirchenblatt X, 1861, S. 438 ff., 558 ff. — Wegen der Aufhebung des Patronats s. Denkschrift des preuß. Ministers der geistlichen Angelegenheiten von 1870 in Zeitschr. für Kirchenrecht, Bd 10, 1871, S. 92; Schuppe zu der Aufhebung des Kirchenpatronates, Berlin 1871; Herrfurth, Die Ausführung des Art. 17 der Verfassungsurkunde, Berlin 1872; Hansult, Zur Lehre vom Patronat: Die Beseitigung des evangelischen Kirchenpatronats in Hessen, Deutsche Zeitschrift für Kirchenrecht XII, 1902, S. 334 f.; vgl. auch Archiv für katholisches Kirchenrecht LXXXIII, 1903, S. 368 ff. — Für das geltende Recht vergleiche außerdem noch: Hinschius, Kirchenrecht III, §§ 136—141; Friedberg, Lehrbuch des Kirchenrechts, 5. Aufl., 1903, § 118—122, 128, in welchen beiden Werken auch weitere, besonders ältere und ausländische Litteratur zu finden ist; Kern, Ueber den dinglichen Mitpatronat nach katholischem Kirchenrecht und österreichischem Recht, Wien 1902; Bayer, Kann ein Bischof Patronats- bezw. Präsentationsrechte auf ein Benefizium erwerben? Archiv f. kath. Kirchenrecht, LXXXII, 1902, S. 3 ff.; Frantz, Die Patronatsbefugnisse in Bezug auf den Gemeindekirchenrat, Marburg 1883; v. Doemming, Die Rechtstellung des Kirchenpatrons im Geltungsgebiet des Allgemeinen Landrechts, Berlin 1901; Freytag, Das Kirchenpatronatsrecht der Kölmer in den Marienburger Werdern, Deutsche Zeitschr. f. Kirchenr. XII, 1902, S. 27 ff.

1. Geschichte. Der Erfahrung, daß empfangene Wohlthaten verpflichten, hat auch die Kirche nie ganz sich entziehen können. Schon frühe sah sie sich genötigt, denjenigen, die kirchliche Gebäude und Ämter errichteten und ausstatteten oder fromme Anstalten stifteten, einen gewissen Einfluß auf deren Besetzung und Verwaltung einzuräumen, ja überhaupt auf die Grundherren als die Machthaber in den unteren Regionen ihres Arbeitsfeldes eine gewisse Rücksicht zu nehmen.

Im Orient legte die Gesetzgebung der christlichen Kaiser denjenigen, die eine Stiftung begonnen oder letztwillig angeordnet hatten, und ihren Erben seit der zweiten Hälfte des 5. Jahrhunderts die Verpflichtung auf, das Stiftungsgeschäft zu vollenden (Zeno l. 15 C. de ss. eccles. 1, 2 von 477, Justinian l. 45 C. de episcopis 1, 3 von 530, Nov. 131 c. 10 von 545). Um sie eher zur Erfüllung dieser, wie es scheint, oft vernachlässigten Pflicht zu vermögen, billigten ihnen die Kaisergesetze, die oberste Entscheidung der Bischöfe vorbehalten, einen maßgebenden Einfluß auf die Verwaltung (Ernennung der *διοικηταί*) zu. Ja es räumte ihnen Justinian, nachdem er noch 537 (Nov. 57 c. 2) den vergeblichen Versuch gemacht hatte, wenigstens für den Konstantinopolitanischen Patriarchatssprengel die Entwickelung hintanzuhalten, im Jahre 546 (Nov. 123 c. 18) ein Vorschlagsrecht für den dabei anzustellenden Geistlichen ein, der wohl nicht selten mit dem Verwalter ein und dieselbe Person war. So entstand das *κτητορικὸν δίκαιον*, das Besitzerrecht, lange Zeit besser und, auch seiner heutigen Natur nach, jetzt noch richtiger als Recht des Stifters (*κτιστής*) bezeichnet. Größere, insbesondere verfassungsgeschichtliche Bedeutung hat es nie erlangt, und, wo es noch heute besteht, wird es von dem im 16. und 17. Jahrhundert ins Morgenland importierten Patronat, trotz vorübergehender Annäherung im Mittelalter, streng unterschieden.

Im Abendland waren es die Germanen, die auf lange hinaus die positivrechtliche Gestalt der Einrichtung bestimmten. Vor ihrem Eintritt in die Kirche zeigt sich nirgends eine Spur einer vom Recht gutgeheißenen Rücksichtnahme auf die potentes. Der bisweilen dafür angeführte can. 10 des Konzils von Orange von 441 (und danach can. 36 conc. Arel. 443/52) gesteht nur dem episcopus aedificator einer außerhalb der Diöcese aber auf Bistumsgut errichteten Kirche ein Vorschlagsrecht zu, teilt also in dieser Hinsicht die Jurisdiktion und schafft eine Enklave des einen Bistums im andern. Auch

ist nichts so sicher, als daß, wenn überhaupt ein Privateigentum an Kirchen in römisch-gallischer Zeit anerkannt war, es sich dabei nur um ein nudum ius handelte.

Ganz anders, sobald die Germanen in die katholische Kirche und in das Licht der ja durchaus katholischen Quellen jener Zeit eintreten. Jetzt macht sich mit wachsender Entschiedenheit und Stärke die Auffassung geltend, daß, wer eine Kirche auf seinem Grund und Boden errichte, daran und an allem, was ihr vom Gründer oder von Dritten zugewiesen werde, das vererbliche und veräußerliche Eigentum behalte, mit dem außer der Nutzung auch die volle Leitungsgewalt gegeben sei (Eigenkirche). Ein Brief des Erzbischofs Avitus von Vienne (ep. 7) deutet an, daß die arianischen Burgunder dieser Anschauung gehuldigt haben. Bei den Sueven in Galläcien bekämpft sie can. 6 des Nationalkonzils von Braga (572). Den Westgoten wird sie von der Hierarchie gleich beim Übertritt im Bekehrungskonzil von Toledo (589 can. 19) aberkannt; später billigte man aus Dankbarkeit dem Gründer und dessen Erben die Fürsorge für die Kirche und ein Präsentationsrecht für den Geistlichen zu, ein Kompromiß, der das kanonische Patronatrecht um ein halbes Jahrtausend vorwegnahm, aber nach 50jährigem Bestand mit der Westgotenherrschaft verschwand, ohne die gemeinrechtliche Entwickelung beeinflussen zu können. Bei den Langobarden vollzieht sich der Übergang gleich dem Übertritt langsam und allmählich; auch fehlt es nicht an Zwischenstufen, die dem westgotischen Recht ähneln. Jedoch schon zu Anfang des 8. Jahrhunderts war der Sieg des Eigenkirchenrechts wenigstens an Nichtpfarrkirchen entschieden. Bei den Franken kündigt es sich in can. 7 mit 33 conc. Aurel. (541), can. 14 conc. Cabil. (639/54) und besonders deutlich im 14. Kanon von Chalons (644/50) an, der bittere Klage darüber führt, daß die Hofeigentümer, die schon vor langer Zeit auf ihren Höfen errichteten Bethäuser mitsamt dem daran übertragenen Vermögen den Bischöfen vorenthielten, wie sie auch die Ausübung der Disziplinargewalt des Archidiakons über die dabei angestellten Kleriker nicht zulassen wollten. Gleichzeitig bezeugen zahlreiche Urkunden, daß Kirchen wie andere Eigentumsobjekte genutzt und veräußert wurden. Man sieht, ob die Germanen durch den Arianismus hindurchgegangen waren, oder direkt aus dem Heidentum in die katholische Kirche eintraten, überall bethätigten sie dieselbe Auffassung, deren gemeingermanischer Charakter dadurch vollends sichergestellt wird, daß auch das nordische Heidentum sie kannte (norwegisch-isländische Eigentempel), und deren urgermanische Wurzel mit einiger Wahrscheinlichkeit im Hauspriestertum des germanischen Hausvaters sich vermuten läßt. Jedenfalls war im Frankenreich mit den Säkularisationen Karl Martells und Pippins, die einen Teil der aus römischer Zeit stammenden und darum freien, lediglich der bischöflichen Jurisdiktion unterworfenen Kirchen den Laien in die Hände spielten, der Sieg des Eigenkirchenrechts entschieden. Schon machen die Eigenkirchen der Könige, der Grundherren und der von beiden damit bedachten Klöster die große Mehrzahl aus. Ja im 9. Jahrhundert erlangt das Eigenkirchenrecht die Alleinherrschaft, indem die Bischöfe in ihrem Interesse dem Eigenkirchenrecht unterstellen, was ihnen von Kirchen — in Italien waren es noch ziemlich alle Pfarren — aus älterer Zeit noch geblieben war.

Für die fränkische Kirche hat Karl der Große (can. 54 der Frankfurter Reichstagssynode von 794), für die italische Eugen II. (römische Synode von 826 can. 21, 24, wiederholt unter Leo IV. 853 can. 21, 24) das Eigenkirchenrecht sanktioniert. Indem es nunmehr, soweit das nicht schon eher geschehen war, auch in den römisch gebliebenen Landesteilen z. B. Italiens zur Herrschaft gelangte, wurde es auf diese Weise gemeinsames Kirchenrecht des christlichen Abendlandes. Eingehend beschäftigte sich mit dem Eigenkirchenwesen die karolingische Gesetzgebung. In einer ersten Periode von 742—819 suchte sie, so gut es ging, das Eigenkirchenrecht der altkirchlichen, bischöflichen Ordnung einzufügen, den Bestand der Eigenkirchen und ihres Vermögens den Grundherren gegenüber zu sichern, die Stellung des Eigenkirchengeistlichen zu heben. Die zweite Hälfte der Regierung Ludwigs des Frommen sowie die spät- und nachkarolingische Zeit haben sich damit begnügt, die älteren Bestimmungen zu wiederholen und im einen oder anderen Punkte zu ergänzen. Das Eigenkirchenrecht wurde, wie früher gegenüber den Angriffen Agobards von Lyon, so nunmehr gegenüber der Bekämpfung von seiten der radikalkirchlichen Reformpartei (Pseudoisidor, lotharingische Synode von Valence 855 can. 9) behauptet. Ja Hinkmar von Reims hat es um 860 in einem ausführlichen Gutachten de ecclesiis et capellis (zuerst und am besten herausgegeben von Gundlach, Zeitschrift f. Kirchengeschichte X, 1889, S. 92—145), das er Karl dem Kahlen über das Treiben der Reformer abstattete, ausdrücklich gerechtfertigt. Auf seinen Standpunkt stellten sich die Beschlüsse des Reichstags von Pistres von 869 (can. 8, 9) und im Jahre 909 die Reimser

Provinzialsynode von Trosly (can. 6). In der Praxis vollends beherrschte das Eigenkirchenrecht die ganzen niederen Regionen des Kirchenwesens und erfuhr, je ohnmächtiger in der Folge die Synoden und kirchlichen Leitungsorgane wieder wurden, und je mehr, zumal in Frankreich, lehenrechtliche Gedanken es beeinflußten, sogar noch etwelche Verschärfung.

Nur soweit es für die Besetzung der Kirche und für die Verwaltung des zu ihr gehörigen Vermögens von Bedeutung war, kommt das Eigenkirchenrecht hier in Betracht. Gerade hierin rief es eine förmliche Umwälzung hervor. Einst hatte der Bischof alle, auch die von Privaten gegründeten Kirchen auf dem Wege der ordinatio besetzt, d. h. durch einen Akt, der regelmäßig zugleich Weihe und Amtsbestellung, und lediglich letztere nur da war, wo einem schon Geweihten ein Kirchenamt übertragen wurde. Nach dem Sieg des Eigenkirchenrechtes stellte sich aller Dienst an niederen Kirchen als privat dar. Jede Kirche mit ihren Gütern und Einkünften, die seit Karl dem Großen als ihr eisernes, unveräußerliches Zubehör galten, war eben nur noch ein um den Altar sich gruppierendes, örtliches Sondervermögen im Gesamtvermögen ihres Herrn, sei es des Königs, sei es eines weltlichen Großen, sei es eines Bistums oder Klosters oder ihrer Vorsteher, nicht mehr ein Rechtssubjekt, auch nicht mehr eine öffentliche Amtsstelle. Infolge dessen stellte sich ihr Betrieb als Privatunternehmung auch dann dar, wenn er, wie insbesondere bei Pfarrkirchen, mit zu Gunsten und Lasten Dritter, nämlich der Pfarrgenossen, erfolgte. Also hatte der Herr, regelmäßig und offiziell senior genannt und bloß in Privaturkunden ganz ausnahmsweise und zufällig auch als patronus bezeichnet, die Persönlichkeit zu bestimmen, durch die er seine Kirche bedienen lassen wollte; er hatte auch den Dienst zu vergeben und eventuell wieder zu entziehen. In ersterer Hinsicht hielt die korrekt kirchliche Ausdrucksweise zwar daran fest, daß es sich nur um eine praesentatio, einen Vorschlag, eine Benennung handle, und daß der Bischof kraft seiner Jurisdiktion das entscheidende Wort zu sprechen habe; praktisch aber gab sich der Episkopat gerne damit zufrieden, daß er vom Herrn der Kirche über den in Aussicht genommenen Geistlichen gehört wurde, und mußte er froh sein, wenn es ihm gelang, willkürliche Entlassungen auf ein Mindestmaß zu beschränken. So lange das Eigenkirchenrecht in Kraft stand, hatte der Herr der Kirche demnach thatsächlich ein fast unbeschränktes Besetzungs- oder Ernennungsrecht. Für die Form aber, in der nach erfolgter Auswahl die Anstellung erfolgte, war es entscheidend, daß das Recht des Herrn an Kirche und Kirchengut in die Gestalt des Eigentums sich kleidete, also eines wenn auch gleich allem anderen deutschrechtlichen Grundeigentum stark öffentlichrechtlich durchsetzten Privatrechts. Die Ausübung und Nutzung dieses Privatrechts konnte, wenn man von der kirchlich verpönten, nur obligatorischen und kündbaren Dienstmiete (mercenarius) absieht, allein im Wege der ebenfalls privaten, wennschon gleichfalls publizistisch modifizierten Leihe geschehen (kirchliches Benefizialwesen im weiteren Sinne). Alle damals üblichen Arten der Leihe sind auf Kirchen angewandt worden. Selbst die unfreie Leihe, nämlich dann, wenn der Herr die Kirche mit einem zum Priester ausgeweihten Knecht besetzte und ihm Kirche und Kirchengut als Pekulium einräumte. Doch ist durch das Kirchenkapitular von 818/19 die Weihe Unfreier und damit die Besetzung von Eigenkirchen mit Knechten verboten worden; sie begegnet seither nur noch selten. Von freien Leihen gelangten zur Anwendung der Libellarvertrag, die Teilpacht, die Prekarie (auch auf mehrere Leiber), weitaus am häufigsten jedoch das nicht vassallitische, lebenslängliche Benefizium, die freie Leihe des fränkischen Rechts κατ' ἐξοχήν (kirchliches Benefizialwesen im engeren Sinne). Nicht nur die Kirche leistete ihr Vorschub, weil das Benefizium den Geistlichen verhältnismäßig sicher stellte, sondern auch die karolingische Gesetzgebung, insbesondere Ludwigs des Frommen Kirchenkapitular von 818/19. Indem es in can. 10 anordnete, jedem Eigenkirchengeistlichen müsse (außer der Kirche) eine ganze Hufe nebst den Zehnten, Oblationen, dem Pfarrhaus, Kirchhof und Pfarrgarten ohne Entgelt, allein gegen Leistung seines Kirchendienstes, zur Leihe gegeben werden (ausdrücklich ausgedehnt auf die bischöflichen Kirchen 823—25 durch Ludwigs des Frommen admonitio generalis ad omnes regni ordines c. 5), und nur von einem Mehr dürfe der Herr ein anderes servitium, z. B. einen Zins, erheben, hat es der Benefizialleihe Bahn gebrochen und sie im abendländischen Kirchenrecht zur Alleinherrschaft gebracht. Die Leihe selbst erfolgte durch Investitur, einen Akt, der aus dem weltlichen fränkischen Recht in das kirchliche mit übernommen wurde; vermittelst eines Symbols, besonders eines Kirchenbuchs, erhielt der Geistliche die Gewere, d. h. den Nutzungsbesitz des ihm übertragenen Leihegutes. Dies war freilich je länger desto häufiger nicht mehr das ganze kirchliche Sondervermögen. Schon bald sonderte man bei vermögenden Kirchen gewisse

Grundstücke und Gefälle als Unterzweckvermögen für die Bestreitung der Bau-, Instandhaltungs- und Kultkosten ab (Fabrikgut) und nahm sie von der Leihe aus. Noch häufiger aber behielten die Eigenkirchenherren, mit Zins und Dienst sich nicht begnügend, einen Teil des zu den Kirchen gehörigen Landes und ihrer Einkünfte in direkter Nutzung zurück oder gaben ihn zu Lehen, wodurch der Geistliche auf das übrige als Benefizium im engeren Sinn oder presbiteratus beschränkt wurde, wenn der Herr nicht auch noch diesen Rest antastete.

Gerade diese Spezialisierung und Feudalisierung des Kircheneigentums zusammen mit dessen Übersättigung infolge der großen Zehnteinnahmen, denen gegenüber der Ertrag des Grundvermögens sehr zurücktrat, beschleunigte den Untergang der germanischen Kirchherrschaft. Das zu Grunde liegende Eigentum geriet in Vergessenheit oder wurde als wenig bedeutsames ius fundi oder fundationis, woraus man später fundatoris machte, den anderen Bestandteilen angereiht, in die nunmehr das einst einheitliche Recht auseinanderging. Neben dem hier nicht weiter in Betracht kommenden ius decimationis und ius regaliae nahm man besonders ein ius petitionis oder praesentationis, auch ius patronatus genannt, an, also ein Recht, den Geistlichen zu benennen oder vorzuschlagen, oder — und hierbei dachte man insbesondere an die Verleihung der Pfründe sowie an das dafür dem Herrn zu entrichtende exenium — ein ius conductus, ein donum oder eine investitura ecclesiae, auf deutsch einen Kirchensatz oder ein Kirchenlehen. Von der einstigen allumfassenden proprietas ist kaum mehr die Rede.

Die Kirche verstand es, diesen Zersetzungsprozeß für ihre Zwecke auszunützen. Möglich, daß die seit dem Beginne des 11. Jahrhunderts vorkommende, von Abbo von Fleury noch verworfene, aber bald darauf durch französische Synoden sanktionierte Scheidung von altare und ecclesia, die Hinschius als für die Ausbildung der Inkorporation bedeutsam nachgewiesen hat, auch für die nichtklösterlichen Eigenkirchen insbesondere Frankreichs entscheidend wurde und eine Verdoppelung der Investitur herbeiführte, ähnlich wie sie später auch für die Bistümer und Abteien als willkommener Ausweg aus dem Investiturstreit sich darbot. Nur die ecclesia, das Kirchengebäude und das zugehörige Vermögen wäre danach vom Herrn vermittelst seiner laikalen Investitur dem Geistlichen geliehen worden, indes der Bischof das altare, d. h. das geistliche Amt und die mit ihm verknüpften Befugnisse dem Priester durch seine Investitur übertrug. Doch begnügte man sich kirchlicherseits dabei auf die Dauer nicht. Als Gregor VII. die Investiturfrage 1078 energisch aufrollte, erklärte er nicht nur die Laieninvestitur überhaupt, also auch diejenige in niedere Benefizien, sondern auch das Laieneigentum und die Laienherrschaft daran, so wie es damals überliefert war, für sündhafte Anmaßung. Die Synode von Gerona 1078 und die Synode von Rouen 1096 lehren, daß es lediglich taktische Rücksichten waren, welche die Kurie veranlaßten, zunächst von der Bekämpfung des niederen Eigenkirchenrechtes Abstand zu nehmen und mit aller Kraft der im Werk befindlichen Durchführung des Eigenkirchenrechts an Bistümern und Abteien sich zu widersetzen.

Doch schon Alexander III., dem die Theorie (Placidus von Nonantola) und die kirchliche Gesetzgebung (conc. Lateran. I von 1123 c. 4, 18, syn. Rem. von 1131 c. 10, conc. Lateran. II von 1139 c. 1, 10, 25) vorgearbeitet hatten, holte das Versäumte nach und erklärte zuerst gegenüber dem als ius advocatiae bezeichneten englischen Eigenkirchenrecht, es könne nur die Rede sein von einem ius spirituali annexum (Mansi XXII col. 340 c. 16 der Appendix zum 3. Laterankonzil p. 15), eine Wendung, die nachmals durch Raimund a Peñaforte dem c. 16 X de iure patr. 3, 38 einverleibt wurde. Als praktische Folgerung aber ergab sich hieraus, daß die Kirche allein zuständig wurde, über das so in seinem Wesen durchaus veränderte Recht zu legiferieren, und vor allem, daß Streitigkeiten darüber, die bisher in England wie anderwärts vor dem weltlichen Richter waren verhandelt worden, vor das geistliche Gericht gehörten (c. 3 X de iud. 2, 1). Ob Alexander jedes Eigentumsrecht an Kirchen, auch ein nudum ius verworfen habe oder nicht, ist streitig, aber zu untersuchen müßig, da diese Frage gar nicht zur Entscheidung stand. Dagegen verwarf er damit zweifellos das die finanzielle Nutzung und die geistliche Leitung involvierende germanische Eigentum, das er vorfand, also das Eigenkirchenrecht, unbedingt (c. 3 eodem.), und die bisherige Ernennungsbefugnis des Herrn beschränkte er auf ein Benennungs- oder Vorschlagsrecht (vgl. aber dagegen u. a. Johann von Paris De potestate regia bei Scholz, Publizistik zur Zeit Philipps des Schönen in Stutz, Kirchenrechtliche Abhandlungen 6/8, Stuttgart 1903 S. 315), das er und nach ihm das kanonische Recht auf die Dankbarkeit der Kirche für die Stiftung gründete und im Anschluß an einen entsprechenden, in seiner italienischen Heimat und Umgebung

inzwischen immer mehr aufgekommenen, aber seit dem Investiturstreit auch diesseits der Alpen sich anbahnenden Sprachgebrauch **ius patronatus** nannte. Kirchenrechtlich und im Prinzip war damit, wenigstens in Deutschland, das Eigenkirchenrecht zu Grabe getragen.

Nicht dagegen praktisch. Zwar mußten die Kirchherren die neue Bezeichnung als Patrone fast überall bald sich gefallen lassen. Jedoch nicht einmal die kirchliche Gerichtsbarkeit in Patronatssachen ließ sich völlig durchsetzen; bald, in Österreich wenigstens seit den Zeiten Otakars, werden Patronatsstreitigkeiten wieder in zunehmendem Maße von dem weltlichen Richter entschieden. Noch weit mehr blieb es in anderer Hinsicht beim Alten. Zunächst wurde das kirchliche Recht, selbst wo man es formell respektierte, vielfach mißbraucht; indem z. B. die Patrone vermittelst ihres Präsentationsrechtes beim Bischof die Verleihung nicht nur einer, sondern manchmal eines halben Dutzends und noch mehr Pfründen an Angehörige ihrer Familie, bisweilen an ein und dasselbe Familienglied durchsetzten, erzielten sie auf einem Umweg einen Ertrag, welcher der früheren direkten Nutzung nicht nachstand. Auch erweiterte sich, wenigstens in Norddeutschland, das Patronatrecht gerade damals in so fern, als es nach Verknüpfung des archidiakonalen Banns mit den einzelnen Urpfarreien diesen mitergriff (**ius patronatus quod bannum seu ius synodale vocamus** 1232), so daß auch der Archidiakonat für den Patron, in Friesland sogar durch den (laikalen) Etheling als Patron ausgeübt wurde. Das kanonische Recht wurde aber nicht bloß modifiziert und erweitert, sondern in mehr als einer Hinsicht überhaupt nicht beachtet. So z. B. wenn es bestimmte, daß der Patron nur solche Abgaben beziehen dürfe, die ihm bei der Gründung der kirchlichen Anstalt von deren geistlichen Oberen zugestanden worden seien (c. 23 X **de iurepatr.** 3, 38). In Wahrheit blieb, besonders in Deutschland, das Patronatrecht das ganze Mittelalter hindurch und darüber hinaus ein nutzbares Recht. Nicht nur im 13., sondern auch im 15. Jahrhundert wird daraus ein gewisses Recht am Fahrhabenachlaß des Patronatsgeistlichen (Spolienrecht) hergeleitet; nicht nur im 13. sondern auch noch im 15. Jahrhundert wird damit die Befugnis zur Zwischennutzung von einem Jahr oder doch einigen Wochen (Regalienrecht) beansprucht. Aber auch bei besetzter Kirche genießt der Patron, jedenfalls im 14. und 15. Jahrhundert, den Ertrag der Kirche in Gestalt von Abgaben noch mit; die unter dem Namen Habsburgisches Urbar bekannten, vom Jahre 1303 an auf Befehl König Albrechts I. angefertigten Verzeichnisse der habsburgischen Rechte und Gefälle in den österreichischen Vorlanden am Oberrhein (herausgegeben von Maag und Schweizer, Quellen zur Schweizer Geschichte XIV, XV, Basel 1894—1904) bemerken fast bei jeder von den Kirchen, für die der Herrschaft der Kirchensatz direkt (persönlich) oder als Zubehör eines herrschaftlichen Hofes (dinglich) zusteht, ganz ausdrücklich, sie „giltet uber den pfaffen" so und so viele Mark Silbers, womit die alte Überschußnutzung des Eigenkirchenherren, nur mehr oder weniger fixiert, aufrechterhalten war. Und die Urkunden ergeben, daß es noch im 15. Jahrhundert mit den habsburgischen Kirchen nicht anders gehalten wurde. Sodann hat noch zu Ausgang des Mittelalters der Patron über den Bestand des Kirchenvermögens sehr frei verfügt. Wir begegnen noch oft eigenmächtigen Herabsetzungen oder Zuweisungen von Dotationen und insbesondere mancher eigenmächtigen Inkorporation, für die höchstens nachträglich die Genehmigung des Ordinarius eingeholt wurde. Selbst die freie Veräußerung ließen sich die Patrone nicht nehmen. Daß man auch bei der Bestellung des Geistlichen wenig Rücksicht auf den Bischof nahm, kann unter diesen Umständen nicht verwundern. Praktisch behauptete der Patron noch geraume Zeit das alte Ernennungsrecht. Herzog Konrad von Zähringen sicherte 1120 den Bürgern von Freiburg in seinem berühmten, an zahlreiche andere Städte weiterverliehenen Stadtrecht zu, daß er nur einem von den Bürgern gewählten Priester die Bestätigung erteilen werde; um diese Zusicherung mit dem kirchlichen Recht in Einklang zu bringen, müßte man annehmen, der Herzog habe ein Subpräsentationsrecht, technisch Nominationsrecht genannt, bewilligen und sich verpflichten wollen, nur einen durch Gemeindewahl Nominierten dem Bischof zur Institution zu präsentieren. Mehr Wahrscheinlichkeit hat jedoch die Annahme, daß der Herzog dabei die Rechte des Bischofs ganz außer acht ließ und sich als zur Besetzung, nicht bloß zur Präsentation befugt betrachtete, wie dies viele andere Herren und bald auch manche Bürgerschaften thaten, die ein Gemeindewahlrecht unter dem Namen eines Patronats für sich in Anspruch nahmen und durchsetzten. Später und anderwärts half man sich mit einer ähnlichen Scheidung wie die französische des 12. Jahrhunderts von **altare** und **ecclesia**. Hinsichtlich der Spiritualien, d. h. des geistlichen Amtes erscheint der Herr nur als Patron, der präsentiert, während der Bischof ernennt und die Investitur (seit dem 13. Jahrhundert im Sinne von Besitzeinweisung, **verbalis**, wenn bloß

mündlich und symbolisch bei der Ernennung = **institutio collativa, realis,** wenn effektiv = **i. corporalis**) erteilt bezw. erteilen läßt. Hinsichtlich der Temporalien dagegen gebührt dem Herrn das Recht des Kirchenlehens, das Kirche, Widem, Pfarrhof und das sonstige Vermögen mit umfaßt; indem er es dem Geistlichen verleiht, „eröffnet er ihm damit nicht nur den Zugang zum Kirchengebäude“ zur Verrichtung des Gottesdienstes, sondern „gewährt ihm auch zugleich Besitz und Nutzung (Gewere) des Kirchen- und Pfarrgutes für die Dauer seiner Amtszeit.“ „Dem Bischof ist der Geistliche für die Erfüllung der Amtspflichten, dem Verleiher für die ordnungsmäßige Verwaltung und Benutzung verantwortlich“, beide müssen bei Maßregeln gegen ihn zusammenwirken, so daß z. B. auch der Bischof den Geistlichen nicht einseitig ohne Inanspruchnahme des Patrons von der Kirche entfernen kann. Also eine Duplizität des Pfründenrechts, die mitunter, z. B. in Bayern, heute noch nachwirkt.

Dabei gründete sich, wie dies schon für das 13. Jahrhundert für das Deutschordensgebiet und die preußischen Bischofslande nachgewiesen, aber für die Zeit vom 14. Jahrhundert an auch für die Mark Brandenburg und für Österreich festgestellt worden ist, dieser Kirchensatz jetzt an vielen Orten auf die Landeshoheit; **ratione ducatus** schreiben sich ausdrücklich die österreichischen Herzoge den Patronat jetzt zu. Wie andere publizistische Befugnisse, die ehedem mit dem deutschrechtlichen Eigentum am Grund und Boden verknüpft waren, griff eben seit dem 13. Jahrhundert das werdende und immer mehr sich entfaltende **dominium terrae** auch die Besetzungs- und Verwaltungsbefugnisse auf, die auch nach der Gesetzgebung Alexanders III. von der volkstümlichen, der Praxis zu Grunde liegenden Anschauung noch in einen gewissen Zusammenhang mit dem **fundus** und dem Eigentum daran gebracht wurden. „Der Gedanke des Eigenkirchenrechts wird vom Boden des Privatrechts auf den Boden des öffentlichen Rechts verpflanzt.“ Galt, zumal in geistlichen Herrschaften (z. B. Prüm) schon lange der Satz, daß Kirchen nicht ohne Einwilligung des Grundherren errichtet werden dürften, so setzten der deutsche Orden und andere norddeutsche Landesherren dasselbe Prinzip für ihr Territorium als solches durch und erreichten außerdem, daß der Patronat neugegründeter Kirchen ohne weiteres ihnen zufiel, wenn sie ihn nicht bei der Gründung ausdrücklich dem Einzelnen oder der Gemeinde verliehen, welche die Kirche gegründet hatten. Anderswo, z. B. im Herrschaftsgebiet der Stadt Zürich, trachtete der Landesherr wenigstens danach, alle oder doch die Mehrzahl der in seinen Territorien vorhandenen Patronate thatsächlich an sich zu bringen.

Die Reformation übernahm mit der Pfarrei auch den Patronat; nur der Calvinismus verhielt sich dagegen gerade so ablehnend wie gegen das landesherrliche Kirchenregiment und überhaupt gegen jede Laienherrschaft in der Kirche. Darum gab es z. B. auch in der reformierten Kirche der Pfalz keine Patronate. Wohl aber knüpften die reformierte Kirche der deutschen Schweiz und vor allem die lutherische Deutschlands durchaus an die bestehenden Verhältnisse an, in Preußen z. B. auch darin, daß man an dem Satz festhielt, ohne Verleihung durch den Herzog könnten Patronatrechte nicht erworben werden, ein Satz, der erst im 16. Jahrhundert in Westpreußen und seit der ersten Teilung Polens (1773) auch im Ermländischen in Abgang kam. Die evangelischen Kirchenordnungen schlossen sich, soweit sie mit dem Patronate sich beschäftigten, mehr oder weniger dem kanonischen Recht an. Am offensichtlichsten jedoch trat der Konservatismus in Patronatssachen nach dem westfälischen Frieden darin zu Tage, daß man nach einer an Art. V § 31 des J. P. O. sich anschließenden Praxis auch Andersgläubige den Patronat ausüben ließ, also Katholische über evangelische Kirchen und umgekehrt. Nur sofern der Andersgläubige zugleich ein Auswärtiger war, was allerdings die Regel bildete, ging die auf Abschließung ihrer Territorien gerichtete Politik der Landesherren auf die Beseitigung oder doch Beschneidung solcher Rechte aus. Doch hatte die Reformation und die im Zusammenhang mit ihr erfolgende Einziehung des Klostergutes mancherorts eine starke Vermehrung der landesfürstlichen Patronate zur Folge; an die Landesherren fielen nicht nur die Patronate der Klöster, soweit nicht die Städte rasch zugriffen und sie noch vor der Einziehung durch Kauf an sich brachten (so in der Mark Brandenburg), sondern auch die Rechte, die den Klöstern über inkorporierte Kirchen zustanden, bei denen die Inkorporation den Patronat hatte ruhen machen, während er nunmehr oft, wenn auch nicht immer, wieder auflebte. Es ist aber unrichtig, das kirchenregimentliche Besetzungsrecht völlig in einen allgemeinen landesherrlichen Patronat übergehen zu lassen; in Wahrheit wurde beides, wenn auch nicht immer deutlich, stets auseinander gehalten. Noch in anderer Beziehung machte sich übrigens der Einfluß

der Reformation wenigstens vorübergehend auf das Patronatrecht geltend. Der Wegfall der bischöflichen Jurisdiktion, an dessen Stelle nicht überall und nicht alsbald ein straffes konsistoriales Regiment trat, führte zu einer gewissen Verstärkung des patronatischen Besetzungsrechtes, die freilich in etwas dadurch wieder wettgemacht wurde, daß der Gemeinde ein Mitwirkungsrecht, zum mindesten die Befugnis, gegen Lehre und Wandel des Präsentierten Einspruch zu erheben, durch die Reformation regelmäßig zugebilligt worden ist. Das Recht des Patrons wurde jetzt meistens als Kollatur- oder Vokations- d. h. Berufungsrecht gefaßt, das die Befugnis zur Ernennung gab, nicht mehr zum bloßen Vorschlag, eine Entwickelung, die namentlich in Norddeutschland im Anschluß an das oben geschilderte vorreformatorische Recht sich vollzog, das ebendahin tendierte. Ja vorübergehend (z. B. in der Visitations- und Konsistorialordnung des Kurfürsten Johann Georg von Brandenburg von 1573 Tit. 10) wurde sogar die von den Patronen immer wieder in Anspruch genommene Befugnis auch zur Wiederentlassung des einmal Berufenen gesetzlich anerkannt.

Übrigens traten ähnliche Tendenzen auch innerhalb der katholischen Kirche hervor. Zunächst wird auch in katholischen Gebieten noch im 16. Jahrhundert und später oft genug von einem conferre und einem ius collationis des Patrons gesprochen, und dieser collator genannt. Und auch in katholischen Ländern häuften sich Patronats- und sonstige Besetzungsrechte in der Hand der Landesherren; wie die Nomination zu den Bistümern so wurden ihnen aus Erkenntlichkeit für ihr Eintreten zu Gunsten der Gegenreformation und im Interesse derselben auch generell Präsentationsrechte zu zahlreichen niederen Pfründen zugestanden, z. B. an Baiern 1563. Zunächst im Interesse der katholischen Sache, bald aber im unverhüllten eigenen begannen nunmehr die Landesherren des Patronatswesens sich anzunehmen. Vor allem in Österreich, wo unter Ferdinand I. landesherrliche Visitationen und Generalmandate in ganz ähnlicher Weise, wie das evangelischerseits üblich war, patronatischen Mißbräuchen entgegentraten, und im Jahre 1627 Ferdinand II. den säumigen Patronen im Lande unter der Enns drohte, er werde „selbsten als aller geistlichen Stiftungen obrister Patron, Vogt und Schutzherr ex nobilissimo officio . . . denen Ordinariis die katholischen Priester und Seelsorger zu präsentieren nicht unterlassen.“ Der Umstand, daß das Konzil von Trient den Patronat, namentlich des Pfarrkonkurses und der Baulast wegen zwar kurz berührt (Sessio XXI c. 7 de reform., XXV c. 9 de reform.), im übrigen aber einfach das kanonische Patronatrecht vorausgesetzt hatte, mußte angesichts der schweren Übelstände den katholischen Landesherren ein eigenmächtiges Einschreiten sehr nahe legen und wesentlich erleichtern. So zogen sie denn nicht nur im 17. Jahrhundert die Patronatsstreitigkeiten ganz vor die weltlichen Behörden, sondern es erließ gar Leopold I. im Tractatus de juribus incorporalibus vom 13. März 1679 auch zum erstenmal eine umfassende weltliche Patronatsordnung, die, in der Hauptsache heute noch geltend, im großen und ganzen an das kanonische Recht sich anschloß, jedoch in einigen Punkten, z. B. hinsichtlich des formellen Präsentationsrechtes, der Alimentations- und der Installationsbefugnis zu Gunsten des Patrons darüber hinausging. Das gerade Gegenteil, eine Minderung der Befugnisse und eine stärkere Betonung der Lasten, strebte die spätere Patronatsgesetzgebung Oesterreichs in zunehmendem Maße an. Eine lange Reihe von Erlassen Maria Theresias und Josephs II. verschärften und steigerten die Baulast des Patrons, beschränkten das Präsentationsrecht und riefen dem Patron, der nach alledem oft genug Lust zeigte, auf sein Recht zu verzichten, in Erinnerung, daß er damit die Lasten nicht los würde.

Eine für beide Bekenntnisse maßgebende, staatlich gesetzte Patronatsordnung größeren Umfangs aber erging zuerst in Preußen, wo das Allgemeine Landrecht seit 1794 den Patronat in Teil II Titel 11 Abschnitt 8 §§ 568 ff. (vgl. Abschnitt 6 § 327 ff.) in Ergänzung, Detaillierung und Abänderung des gemeinen Rechtes eingehend regelte und durch § 577 den ordentlichen weltlichen Gerichten unterstellte. Dieser heute noch in Geltung stehenden Ordnung trat für Baden das zum Teil gleichfalls noch giltige Edikt vom 24. März 1808 die Ausübung der Kirchenlehensherrlichkeit betr. zur Seite.

Zu gleicher Zeit erfolgten im Bestand der Patronate weitgehende Schiebungen, zu denen theoretische Umwälzungen hinzutraten. Zwar schieden die 1806 Mediatisierten nicht aus dem Kreise der Patronatherren aus. Ihnen garantierte u. a. die Rheinbundsakte Art. 27 und später die deutsche Bundesakte Art. 14 ausdrücklich ihre Patronate mit, und wenn sie ihnen auch inzwischen, in Baden z. B. 1813, entzogen wurden, so ließ doch die Rückgabe nicht lange auf sich warten. Sogar das Jahr 1818 haben die standes- und grundherrlichen Patronate überstanden. Freilich benutzte man z. B. in Baden und

in Hessen staatlicherseits den damaligen allgemeinen Ansturm gegen die Feudalrechte dazu, die Standes- und Grundherren zum schleunigen Verzicht zu Gunsten des Staates zu bewegen, ein Verzicht der zum Teil sogar durch Gesetz sanktioniert wurde. Jedoch als die Wogen der Revolution sich gelegt hatten, wurden die Verzichte, die weder freiwillig noch ordnungsmäßig erfolgt waren, wieder rückgängig gemacht, so daß gegenwärtig beispielsweise in Baden alle, in Hessen weitaus die meisten evangelischen Patronate in den Händen der Standes- und Grundherren sich befinden.

Wohl aber rief die Säkularisation des Jahres 1803 Umwälzungen hervor. In Österreich hatten bereits die Klosteraufhebungen Josephs II. eine wichtige neue Patronatsrechtsgruppe ins Leben gerufen, die (Religions-) Fondspatronate. Der Reichsdeputationshauptschluß vollends führte zur Succession der beteiligten Landesherrn in die sehr zahlreichen Patronate der eingezogenen geistlichen Herrschaften, Klöster und Stifter. Damit schwoll die Zahl landesfürstlicher Patronate so an, daß man nunmehr geradezu das Besetzungsrecht für alle ständigen Kirchen-(und Schul-)stellen aus der Souveränität herzuleiten versuchte.

Obschon alsbald bekämpft und nunmehr (Landesherrlicher Patronat im technischen Sinn) von der Theorie längst allgemein verworfen, bürgerte sich, besonders in den Rheinbundstaaten, dieser landesherrliche Patronat doch so rasch und so fest ein, daß man, z. B. in Baiern und Hessen 1807, den Mediatisierten für ihre Standesherrschaften ein allgemeines Präsentationsrecht also auch an solchen Kirchen einräumte, bei denen sie sich nicht auf Stiftung oder Unvordenklichkeit berufen konnten, und daß man Jahrzehnte lang regierungsseitig zäh daran festhielt.

Die Bewegung des Jahres 1848 schien auch hier Wandel schaffen zu sollen. Art. 20 des der Frankfurter Nationalversammlung vorgelegten Verfassungsentwurfs bestimmte: „Das Kirchenpatronat sowohl des Staats als der Privaten soll aufgehoben werden. Die Aufhebung regelt ein Gesetz". Und die Motive dazu meinten, der Patronat widerspreche seinem Begriff nach so sehr der Autonomie der Religionsgesellschaften und führe zu solchen Übelständen, daß das Bedürfnis der Aufhebung keiner weiteren Rechtfertigung bedürfe. In der That haben daraufhin die oktroyierte preußische Verfassungsurkunde vom 5. Dezember 1848 und, freilich etwas vorsichtiger, die revidierte preußische Verfassungsurkunde vom 31. Januar 1850 ein Gesetz verheißen „Über das Kirchenpatronat und die Bedingungen, unter welchen dasselbe aufgehoben werden könne". Jedoch ein solches Gesetz ist bis heute nicht ergangen. Und auch in Österreich, wo fast alle katholischen Kirchen dem Patronat unterworfen sind, während das österreichische evangelische Recht den Patronat nicht kennt, hat ein Gesetz vom 7. Mai 1874 die Regelung der Patronatsverhältnisse auf später verschoben, nachdem schon das Konkordat von 1855 es so ziemlich im Alten gelassen. In Deutschland wandte sich die Bischofskonferenz von Würzburg 1848 namentlich gegen den „landesherrlichen Patronat" als die empfindlichste und mit den kirchlichen Anschauungen am meisten im Widerspruch stehende Einschränkung der bischöflichen Jurisdiktion und der von der Kirche im Geiste des Jahres 1848 geforderten Freiheit und Selbstverwaltung. Es ist bekannt, wie nachmals mit wegen dieses „landesherrlichen Patronatrechtes" der oberrheinische Kirchenstreit entbrannte, und wie nach langen, mühsamen Verhandlungen im Anschluß an die badische und württembergische Konvention Pfründenausscheidungen stattfanden, die allerdings zunächst mit den Konventionen dahinfielen, dann aber von neuem vereinbart oder ohne weiteres aufrecht erhalten wurden. Danach unterstehen in Württemberg 200 Stellen der freien bischöflichen Kollation, 326 königlichem Patronat, in Baden 178 (163) Pfründen der collatio libera des Bischofs, 304 dem großherzoglichen Patronat, indes für 132 Pfründen der Erzbischof von Freiburg drei Bewerber vorschlägt, aus denen der Großherzog einen designiert (Terna); das „landesherrliche Patronat" als aus der Souveränität hergeleitetes allgemeines Besetzungsrecht ist auch von der Gesetzgebung aufgegeben; über die Privatpratronate haben ähnliche Vereinbarungen stattgefunden. Auch Preußen hat sich mit den Bischöfen verständigt. In Baiern aber wurden im Konkordat von 1817 die ehedem von den aufgehobenen geistlichen Körperschaften ausgeübten Patronatrechte von der Krone behauptet.

Härter wurde die prinzipielle Unvereinbarkeit des Patronats mit der kirchlichen Selbstverwaltung und den kirchlichen Grundanschauungen in der evangelischen Kirche empfunden. Schon Schleiermachers Kirchenverfassungsentwurf von 1808 enthielt einen § 12: „Alles Patronatrecht muß gänzlich abgeschafft werden." Auch nach dem erfolglosen Ansturm des Jahres 1848 hat es dem Patronat in der evangelischen Kirche nicht

an Opposition gefehlt. Die Eisenacher Konferenz hat sich 1859 und 1861 mit der Abschaffungsfrage befaßt und ebenso eine ganze Anzahl von Generalsynoden, von einzelnen Stimmen, die dagegen laut wurden, ganz abgesehen. Bis jetzt ist aber die Abschaffung immer noch daran gescheitert, daß niemand sich findet, der auch die mit dem Patronat 5 verbundenen Lasten, besonders die Baulast, den Patronen abnehmen will, oder, wo der Patronat als solcher nicht mehr belastet ist, daran, daß man sich scheut, in wohl erworbene Rechte einzugreifen. Auch muß gesagt werden, daß mit dem Patronat zwar hie und da Mißstände verbunden sind, aber nicht so erhebliche, daß sie dringend die Beseitigung erheischen würden. Umgekehrt läßt sich dem Patronat auch nicht aller und jeder praktische 10 Nutzen absprechen; eine Mannigfaltigkeit der Besetzungsweise, wie sie das Nebeneinander von Gemeindewahl, kirchenregimentlicher Besetzung und patronatischer Benennung ergiebt, kann für Kirchen, die mit verschiedenen Richtungen zu rechnen haben, im Grunde nur vorteilhaft sein.

2. Geltendes Recht. a) In der katholischen Kirche. „Der Patronat ist der In-15 begriff der Befugnisse und Pflichten, die einer Person in Bezug auf eine Kirche oder ein kirchliches Amt aus einem besonderen, von ihrer Stellung in der Hierarchie unabhängigen Rechtsgrunde zustehen.“ Aus dem im historischen Teil Ausgeführten ergiebt sich, daß für den Patronat im Gebiet des preußischen allgemeinen Landrechts, dem aber Provinzialrechte vorgehen, sowie in Baden und in Österreich staatlich gesetztes Recht noch heute 20 gilt, z. T. freilich nur noch als von den Kirchen rezipiertes partikuläres Kirchenrecht. In erster Linie gehört ja der Patronat auch dem Kirchenrecht an und wird im wesentlichen nur von ihm geregelt in Hannover, Kurhessen, Nassau, im ehemaligen Herzogtum Westfalen, in den ehemals kursächsischen Teilen der Provinz Sachsen, im Eichsfelde und in Hohenzollern; ferner in Baiern, Württemberg und im Großherzogtum Hessen. Er ist 25 aber zugleich staatlich anerkanntes Recht und gehört als solches überwiegend dem öffentlichen Rechte an. Der Staat ist übrigens auch deswegen an ihm interessiert, weil der Patronat einzelne Pflichten und Rechte in sich begreift, die, wie z. B. die Pflicht, die Baulast mitzutragen, oder das Recht, an der Verwaltung des Kirchenvermögens teilzunehmen, in der Regel nur durch äußeren Zwang sich realisieren lassen. Dagegen erklärt 30 es sich nur als Nachwirkung einer älteren Auffassung, die im Patronat ein Civilrecht sah, daß unter den staatlichen Gerichten es auch heute noch die Civilgerichte sind, vor die Patronatsstreitigkeiten gehören.

Das Patronatrecht ist entweder ein dingliches, **iuspatronatus reale**, oder ein persönliches, **iusp. personale**. Das erstere haftet als Realgerechtsame derart an einem 35 Grundstück, daß durch das Eigentum an diesem stets der Patronatberechtigte bestimmt wird. In Deutschland bildet es, was sich aus der historischen Entwickelung erklärt, die Regel. Persönlich ist derjenige Patronat, welcher einer physischen oder juristischen Person als solcher zusteht. Nach gemeinem Recht ist der Patronat im Zweifel für einen persönlichen zu erachten.

40 Ferner kann der Patronat ein geistlicher, Laien- und gemischter (**iusp. ecclesiasticum** oder **clericale, laicale** und **mixtum**) sein. Geistlich ist derselbe, wenn er einer geistlichen Person oder Anstalt in dieser ihrer Eigenschaft zukommt, gleichviel ob die Stiftung aus kirchlichem oder weltlichem Vermögen gemacht ist. Ein Laienpatronat liegt vor, wenn er einem Laien oder auch einer geistlichen Person, letzterer aber aus einem von 45 ihrer kirchlichen Stellung unabhängigen Grunde zusteht, z. B. einem Geistlichen, welcher ein patronatberechtigtes Rittergut ererbt hat. Der gemischte Patronat ist ein solcher, bei welchem sowohl die ein geistliches wie auch die ein weltliches Patronatrecht begründenden Momente gleichzeitig vorliegen, er entsteht daher z. B. wenn ein Kloster aus seinem kirchlichen Vermögen und ein Laie mit seinen Mitteln gemeinschaftlich eine Kirche stiften.

50 Der persönliche Patronat ist nicht an die Person des ersten Erwerbers gebunden, und geht als sog. **iusp. haereditarium** mangels besonderer Anordnung des Stifters auf die jeweiligen civilrechtlichen Erben des Patrons über. Wenn aber der Übergang des Patronats lediglich auf die Mitglieder einer bestimmten Familie durch besondere Anordnung bestimmt ist, sog. **iusp. familiare** oder **gentilitium**, so erlischt er mit dem Aus-55 sterben derselben.

Ein Patronatrecht, gleichviel ob es ein dingliches oder persönliches, ein geistliches oder laikales ist, kann auch Mehreren gemeinschaftlich, sog. **ius compatronatus**, zustehen, und zwar ist es möglich, daß dasselbe Patronatrecht bald Allein-, bald Kompatronat ist. Bei einem solchen Kompatronatsrecht, welches wie ein unteilbares Recht zu behandeln ist, 60 haben alle Kompatrone die Patronatshandlungen gemeinschaftlich vorzunehmen, nur gelten

diejenigen von ihnen, welche nicht mitwirken wollen oder rechtlich daran gehindert sind, stets durch die übrigen als mitvertreten.

Die Entstehung oder Neubegründung eines Patronatsrechtes setzt voraus: I. einen Erwerbstitel. Den regelmäßigen Titel bildet die Fundation, d. h. die Neugründung einer kirchlichen Anstalt oder eines bloßen kirchlichen Benefiziums und zwar ohne das Vorliegen einer kirchenrechtlich begründeten Verpflichtung, sowie mit dem Willen, die durch die Fundation entstehenden Rechtswirkungen sich anzueignen oder wenigstens nicht abzulehnen. Bei der Neubegründung einer kirchlichen Anstalt muß die Fundation in der assignatio fundi, der Beschaffung des erforderlichen Grundes und Bodens, der aedificatio oder constructio, der Errichtung des notwendigen Gebäudes, und endlich in der dotatio bestehen, der Gewährung der Mittel für die Instandhaltung des letzteren, für die Bestreitung der sächlichen Ausgaben des Gottesdienstes und für den Unterhalt der geistlichen Kräfte, oder in der Gewährung von Geldsummen, mit welchen alle erwähnten Einrichtungen bestritten werden können. Ob die Vornahme der einen oder anderen der drei genannten Handlungen zur Entstehung des Patronates genügt, ist bestritten. Der richtigen Ansicht nach ist die Frage zu bejahen. Dabei ist es aber selbstverständlich, daß die kirchliche Anstalt selbst in der Weise in das Leben gerufen werden muß, daß kein Anderer aus der Leistung der übrigen Handlungen ein Patronatrecht erwerben kann (z. B. derart, daß zu der Hergabe des Grundstückes durch eine Person die Beschaffung der Baukosten seitens der dazu verpflichteten Gemeinde erfolgt, die Dotation aber aus einer Kollekte beschafft wird). Außer der Fundation ist aber ferner die Genehmigung des kirchlichen Oberen, welche auch stillschweigend gewährt werden kann, erforderlich, damit der Stifter das Patronatrecht erwirbt. Abgesehen davon müssen endlich die sonstigen kirchenrechtlichen Erfordernisse für die Neuerrichtung einer kirchlichen Anstalt oder eines kirchlichen Benefiziums vorliegen. Außer durch Fundation kann nach heutigem Recht ein Patronatrecht nur durch päpstliches Privileg (bei Kollegiatkirchen entsteht ohne ein solches eine iusp. minus plenum ohne Präsentationsbefugnis) begründet werden, da das tridentinische Konzil Sess. XXV c. 9 de ref. die früher statthafte Ersitzung desselben beseitigt hat und den unvordenklichen Besitz des Patronates allein den Nachweis eines sonstigen zulässigen Titels ersetzen läßt. II. Gehört zur Entstehung des Patronates auch Fähigkeit der Person, welche ihn zu erwerben beabsichtigt. Bei physischen Personen ist dafür wesentlich die kirchliche Rechtsfähigkeit, d. h. eine solche muß Mitglied der katholischen Kirche und ferner auch im Besitze der aktiven Mitgliedschaftsrechte sein. Unter dem ersteren Gesichtspunkte sind vom Erwerbe des Patronates ausgeschlossen alle Ungetauften (namentlich Heiden und Juden), unter dem letzteren die Ketzer, die Schismatiker, die Apostaten, sowie diejenigen, welche dem großen Kirchenbann unterliegen und eine Schmählerung ihrer Ehre erlitten haben. Die Praxis, daß auch akatholische Christen den Patronat nicht bloß erwerben, sondern sogar ausüben können, hat sich trotz der Anfeindung durch die neuere Theorie bis auf den heutigen Tag behauptet. Juden sind dagegen nach wie vor von der Ausübung ausgeschlossen (vgl. z. B. Preuß. All. Landr. II 11 § 582, Preuß. Verordnung vom 30. Aug. 1816); ein in ihre Hand gelangter dinglicher Patronat ruht. Auch juristische Personen und Personen-Vereine, welche ein gesondertes, ihren Zwecken dienendes Vermögen besitzen (wie z. B. Aktiengesellschaften) sind des Erwerbes des Patronates fähig, ohne daß es auf die Konfession derjenigen physischen Personen, welche ihr Willensorgan bilden, ankommt, es sei denn, daß es sich um eine solche juristische Person handle, welche lediglich den religiösen oder kirchlichen Zwecken einer bestimmten Konfession dient, wie z. B. um eine Synagogen-Gemeinde. III. Endlich kann das Patronatrecht nur an einem geeigneten Objekt erworben werden, also an kirchlichen Anstalten, wie Pfarrkirchen, Kapellen, Oratorien und den mit diesen verbundenen Benefizien, ferner an Kanonikaten, der richtigen Ansicht nach aber nicht an Bistümern oder Bischofsstellen.

Den Inhalt des Patronates bildet eine Mehrheit von Rechten und Pflichten, von denen indessen die letzteren nach gemeinem Rechte eine geringe Bedeutung haben. Die ersteren sind teils Ehren-, teils nutzbringende Rechte, teils solche, welche das Interesse des Berechtigten an der Aufrechterhaltung der Patronatsstiftung zu wahren bezwecken. Zu den Rechten gehört vor allem 1. das Präsentationsrecht, ius praesentandi, welches ein Ehrenrecht im weiteren Sinne ist. Kraft dieses Rechtes hat der Patron die Befugnis, dem kirchlichen Oberen (d. h. für die Regel dem Bischof) im Falle der Erledigung der seinem Rechte unterstehenden Stelle eine zum Erwerbe derselben rechtlich qualifizierte Person (persona idonea) vorzuschlagen, jedoch ist der geistliche Patron, sofern es sich um ein dem sog. Pfarrkonkurse unterworfenes Benefizium (wie namentlich eine Pfarrei) handelt,

verpflichtet, denjenigen Kandidaten zu präsentieren, welcher bei Ablegung dieser Prüfung als der würdigste (der sog. **dignior**) erachtet worden ist. In Österreich, wo auch heute noch bei Seelsorgebenefizien der Laienpatron gleich dem geistlichen an den Pfarrkonkurs gebunden ist, hat der geistliche Patron einen von den dreien zu präsentieren, die ihm der Bischof als die besten bezeichnet (**Terna**); der private Laienpatron war auch früher nicht, der Landesherr ist seit dem Gesetz vom 7. Mai 1874 nicht mehr an den Ternavorschlag gebunden. Die Frist beträgt für den Laienpatron 4 Monate, für den geistlichen 6 Monate (so seit 1861 auch nach dem Recht der katholischen Kirche in Baden); dagegen nach Preuß. All. Landr., gleichviel ob der Patron weltlich oder geistlich, stets 6 Monate, nach badischem Kirchenlehensherrlichkeitsedikt stets 3 Monate, in Österreich 6 Wochen, wenn aber der Patron außer Landes lebt, 3 Monate und wird gerechnet von dem Tage an, an dem der Patron Kenntnis von der Vakanz des Benefiziums erhält. Statt eines Kandidaten kann der Patron (nur nicht der geistliche bei einem dem Pfarrkonkurse unterworfenen Benefizium) auch gleichzeitig mehrere Kandidaten präsentieren, der Laienpatron sogar noch während des Laufes der Präsentationsfrist, ehe der kirchliche Obere eine Entscheidung getroffen hat, weitere Kandidaten nachträglich vorschlagen (**ius variandi**), unter welchen der kirchliche Obere dann die Auswahl zu treffen befugt ist. Das Präsentationsrecht des Patrons beschränkt das dem kirchlichen Oberen zukommende Besetzungsrecht in so weit, als der letztere das Patronatsbenefizium giltig nur nach fruchtlosem Verlauf der Frist besetzen kann, und bei ordnungsmäßiger Präsentation eines tauglichen Kandidaten diesem die Stelle verleihen, ihm die sog. **institutio collativa** erteilen muß. Weil der geistliche Patron keinen anderen nachzupräsentieren berechtigt ist, erhält der von ihm vorgeschlagene Kandidat, seine Tauglichkeit vorausgesetzt, durch die Präsentation ein festes Anrecht (**ius ad rem**) auf Übertragung des Benefiziums. Hat der geistliche Patron wissentlich oder aus nicht entschuldbarer Nachlässigkeit einen unfähigen präsentiert, so geht er für den betreffenden Vakanzfall seines Präsentationsrechtes verlustig, während der Laienpatron noch innerhalb des Restes der Präsentationsfrist einen anderen zu präsentieren befugt ist. Für den gemischten Patronat gilt die Regel, daß er, je nachdem es den Patronen am vorteilhaftesten ist, bald als geistlicher, bald als Laienpatronat behandelt wird. Wenn aber derselbe nach einem zwischen dem geistlichen und Laienpatron festgesetzten Turnus nur von einem ausgeübt wird, so kommen, je nachdem der erstere oder letztere präsentiert, die Vorschriften über den geistlichen oder den Laienpatronat zur Anwendung. Das Präsentationsrecht des Patrons kann durch das Recht eines Dritten beschränkt sein, dem kraft eines sog. Nominations- oder Subpräsentationsrechtes die Befugnis zusteht, dem Patron die von diesem zu präsentierende Person oder eine Anzahl von Personen vorzuschlagen, aus denen der Patron eine zu präsentieren verpflichtet ist; auf dieses Nominationsrecht finden, namentlich in Betreff der vorzuschlagenden Person, die für die Präsentation maßgebenden Grundsätze Anwendung. Absolut wesentlich ist das Präsentationsrecht für den Patron nicht, ja es ist gesetzlich ausgeschlossen für die ersten (Prälaten-)Stellen in den Kathedral- und Kollegiatkapiteln, und es kann auf diese nur durch päpstliches Privileg erworben werden.

2. An Ehrenrechten im eigentlichen Sinne gewährt das gemeine Recht dem Patron bloß den **honor processionis**, d. h. das Recht des Vortrittes vor den übrigen Laien bei Prozessionen in und außerhalb der Kirche. Nach partikulärem und Gewohnheitsrecht kommen ihm aber noch andere Rechte zu, so namentlich der **honor sedis**, das Recht auf einen besonderen Kirchenstuhl an ausgezeichneter Stelle, das **ius precum**, das Recht auf Fürbitte oder auf das Kirchengebet, das **ius sepulturae**, das Recht auf eine Begräbnisstätte in der Kirche oder jetzt auf dem Kirchhofe an hervorragender Stelle und ohne Entgelt.

3. Was die nutzbringenden Rechte des Patrons betrifft, so hat der Patron nach gemeinem Rechte im Falle unverschuldeter Dürftigkeit und eigener Unfähigkeit sich zu ernähren, aber nur wenn er Nachkomme des ersten Stifters ist, einen Anspruch auf Alimente aus dem Vermögen der Kirche unter der Voraussetzung, daß keine andere Person gesetzlich zu seiner Alimentation verpflichtet ist, und daß das Kirchenvermögen bei Gewährung der Alimente zur Deckung der erforderlichen Ausgaben für die sächlichen und persönlichen Kosten des Gottesdienstes, sowie für die Unterhaltung des Gebäudes ausreicht. Andere derartige Rechte, z. B. auf bestimmte jährliche Gefälle, Zehnten u. s. w. kann er nur beanspruchen, wenn sie bei der Stiftung vorbehalten worden sind.

4. Das Interesse des Patrons an der Aufrechterhaltung der Patronatsstiftung wird geschützt a) durch die sog. **cura beneficii**, d. h. das Recht, Kenntnis von der Verwaltung des Vermögens zu nehmen, und bei den vorgesetzten Kirchenoberen die Abstellung

bemerkter Mißbräuche, die Entfernung ungetreuer und sorgloser Verwalter, auch in dringenden Fällen die Abhaltung einer außerordentlichen Revision zu beantragen. Weitergehende Befugnisse müssen bei der Stiftung vorbehalten werden, kommen aber auch nach Partikularrecht vor, so die Befugnis bei wichtigen Akten der Verwaltung, z. B. Aufnahme von Darlehen u. s. w. die patronatische Zustimmung zu erteilen, und selbst in das kirchliche Verwaltungsorgan (den Kirchenvorstand) als Mitglied einzutreten oder ein solches zu ernennen. b) Ferner hat der Patron ein Recht, bei Veräußerungen des Kirchenguts vorher gehört zu werden, ja seine Genehmigung ist erforderlich, wenn es sich um Veräußerung des Totalgutes handelt. c) Endlich muß er bei Veränderungen der seinem Patronate unterstehenden kirchlichen Anstalt oder des Patronatsbenefiziums zugezogen werden, und der Laienpatron hat auch hier in einzelnen Fällen seinen Konsens zu erteilen, welcher aber aus überwiegenden Gründen des öffentlichen kirchlichen Interesses ergänzt werden kann.

An Pflichten liegt gemeinrechtlich und zwar auch nur dem Patrone, welcher aus dem kirchlichen Institute Einkünfte bezieht, die Verbindlichkeit ob, unter bestimmten Voraussetzungen die Kosten für die Wiederherstellung und bauliche Unterhaltung der Pfarrkirche und des Pfarrhauses zu tragen, während ein Patron, welcher keine derartigen Einkünfte bezieht, im Falle der Weigerung, die gedachten Kosten zu bestreiten, bloß seines Patronatsrechtes für verlustig erklärt werden kann. Partikularrechtlich ist allerdings die betreffende Pflicht des Patrons vielfach umfassender (vgl. d. Art. „Baulast" Bd II S. 455). Wenn von manchen ferner behauptet wird, daß dem Patrone auch eine sog. Schutzpflicht über die Kirche (defensio), d. h. die Pflicht, über die Erhaltung der kirchlichen Anstalt und ihres Vermögens zu wachen, sowie sie gegen Angriffe zu verteidigen, obliegt, so beruht dies auf einer Verwechselung des Patronates mit der Advokatie, welche gemeinrechtlich nicht mit demselben ohne weiteres verbunden ist, thatsächlich allerdings häufig dem Patrone zukam.

Was den Übergang und die Übertragung eines schon bestehenden Patronatsrechtes auf einen Anderen betrifft, so folgt der dingliche Patronat dem rechtlichen Schicksale desjenigen Gutes, dessen Accessorium er ist, geht also auf denjenigen über, welcher das Gut unter Lebenden, z. B. durch Kauf, Tausch, oder von Todes wegen (durch Testament) erwirbt. Untersteht das Gut dem Nießbrauche eines Anderen, so hat der Nießbraucher das Recht auf Ausübung des Patronates, dagegen hat der Pächter keinen Anspruch darauf. Der persönliche Patronat, über dessen Übergang von Todes wegen schon oben S. 22,50 das Erforderliche bemerkt ist, kann unter Lebenden durch Schenkung übertragen werden, jedoch ist dazu die Genehmigung des kirchlichen Oberen erforderlich, mit Ausnahme der Fälle, daß ein Laienpatronat an eine kirchliche Korporation oder Anstalt oder an einen geistlichen Amtsträger verschenkt, d. h. in ein geistliches Patronatrecht umgewandelt oder an einen Mitpatron übertragen wird. Dagegen ist die Überlassung eines Patronates gegen ein geldwertes Äquivalent, weil darin eine Simonie liegt, nichtig, und nur giltig, wenn das letztere keinen derartigen Wert hat, wie z. B. durch Tausch gegen ein anderes Patronatrecht, und ferner die Genehmigung des kirchlichen Oberen hinzutritt. Ohne und wider Willen des Berechtigten kann endlich der Patronat auf einen Anderen durch Ersitzung übergehen, deren nähere Erfordernisse aber sehr bestritten sind.

Das Patronatrecht erlischt 1. durch Verzicht des Patrons, welcher nach gemeinem Recht, weil der letztere nach demselben für die Regel keine Pflichten hat, der Zustimmung des geistlichen Oberen nicht bedarf. 2. Durch Fortfall des berechtigten Subjekts, z. B. durch Aussterben der patronatberechtigten Familie. 3. Durch Untergang des Objektes, wie die Aufhebung oder Suppression der kirchlichen Anstalt oder des Patronatsbenefiziums. 4. Durch usucapio libertatis seitens des kirchlichen Oberen, d. h. dadurch, daß die versuchte Ausübung des Patronates in gutem Glauben an die Nichtexistenz des Rechtes gehindert worden ist und der geistliche Patron sich dabei 10 Jahre, der Laienpatron 30 Jahre lang beruhigt hat, nicht aber durch bloße Unterlassung der Ausübung der Patronatsgerechtsame (non usus). 5. Durch die Begehung bestimmter, nach Kirchenrecht strafbarer Handlungen, wie simonistische Veräußerung des Rechtes, Tötung und Verstümmelung eines bei der Patronatskirche angestellten Geistlichen, Verübung von Eingriffen in das Vermögen der Patronatskirche, durch Ketzerei, Apostasie oder Schisma des Patrons. 6. Durch päpstliche Derogation. 7. Staatliche Aufhebung würde nur den Wegfall der Erzwingbarkeit der Rechte und Pflichten des Patrons mit den Mitteln äußern Zwangs zur Folge haben. Dagegen könnte der Staat einen Bischof nicht hindern, auch weiterhin

die Präsentation des Patrons zu beachten, ihm die kirchlichen Ehrenrechte des Patronats zu belassen und ihn mit rein kirchlichen Zwangsmitteln (Verkürzung der Mitgliedschaftsrechte, Einwirkung auf das Gewissen) zur Erfüllung der Patronatspflichten anzuhalten.

b) In der evangelischen Kirche. Der Patronat kommt nicht vor auf dem deutschen linken Rheinufer (seit 1801), in Oldenburg, Hessen-Homburg, Lübeck. Dasselbe staatliche Recht (Preuß. A.L., Bad. Kirchenlehensherrlichkeitsedikt) wie für den katholischen ist auch für den evangelischen Patronat maßgebend. Als von der evangelischen Kirche mit dem Patronat rezipiertes Recht gelten die Bestimmungen des **Corpus juris canonici** über den Patronat in Kurhessen, Hannover, Württemberg, Braunschweig, Mecklenburg, Schleswig-Holstein. Die Rechtsnatur ist dieselbe wie diejenige des katholischen Patronats. Ebenso gehören auch die Streitigkeiten über den evangelischen Patronat vor die Civilgerichte, nach Sächsischem Kirchengesetz vom 28. April 1898, bezw. Gesetz vom 24. Mai 1902 vor den Verwaltungsgerichtshof. Von Besonderheiten des evangelischen Patronatsrechts sind hervorzuheben: Es giebt keinen gemischten Patronat, der dingliche ruht in Sachsen für Grundstücke, die einer Zwangsverwaltung unterliegen, oder sich im Besitz einer juristischen Person oder Gesellschaft befinden, die vorwiegend Erwerbs- oder wirtschaftliche Zwecke verfolgt. Im Königreich Sachsen entspricht der Verleihung durch den Papst diejenige durch den Landesherrn, während nach Preuß. A. L. § 573, wie übrigens auch für die katholischen Patronate staatliche Verleihung selbst bei originärem Erwerb durch Stiftung erfordert ist, aber so, daß der Stifter einen rechtlichen Anspruch darauf hat, so daß die staatliche Verleihung nur als Autorisation des Erwerbs aus kanonischem Grunde sich darstellt. Nach demselben Gesetzbuch § 572 kann übrigens mit solcher staatlichen Autorisation auch eine patronatfreie Gemeinde den Patronat einem Dritten, etwa dem Landesherrn auftragen. Die Präsentation, gewöhnlich als Vokation oder Berufung bezeichnet, geschieht an die Kirchenregierung (Konsistorium), der die Bestätigung (Konfirmation, in der Mark Brandenburg seit dem 17. Jahrhundert an die Stelle der Institution getreten) zukommt. Diese besagt, „daß das Kirchenregiment auf Grund angestellter Prüfung anerkennt und ausspricht, es sei der vom Patron berufene Geistliche geschickt und geeignet, das Pfarramt, zu dem er berufen ist, zu verwalten“, so daß der Berufung von Aufsichts wegen kein Bedenken entgegenstünde. Nach Preußischem Landrecht muß der Patron den Berufenen eine Probepredigt und Probekatechisation halten lassen und der Gemeinde dabei Gelegenheit geben, gegen Lehre und Wandel des Vocierten Einspruch erheben zu können. Die Präsentationsfristen sind verschieden, 6 Monate (Preußisches Allg. Land-Recht, Baiern), 4 Monate (Herzogtum Magdeburg, Schleswig-Holstein, Württemberg), 3 Monate (Ostpreußen, Rheinland, Westfalen, Ostfriesland, Baden), 2 Monate (Kurhessen). Der taugliche Vocierte hat ein **ius ad rem** auf die Verleihung. Anders nach Preußischem Landrecht, wenn ein Andersgläubiger Patron ist und gemäß § 340 3 Kandidaten präsentieren muß, was anderwärts auch für den derselben Konfession angehörigen Patron vorgeschrieben ist. Übrigens schließt ein Sächsisches Kirchengesetz vom 28. April 1898 zum Katholicismus oder zum reformierten Bekenntnis Übergetretene, nicht dagegen deren Nachkommen, von der Ausübung des Patronatsrechts aus, ebenso Simonisten, der Simonie Verdächtige, der bürgerlichen Ehrenrechte verlustig Gegangene, Gemeinschuldner während des Konkurses und solche, denen das Landeskonsistorium die Ausübung wegen Erregung öffentlichen Ärgernisses entzogen hat. Gegenüber dem gemeinen Recht ist die Fürsorge des evangelischen Patrons für das kirchliche Vermögen regelmäßig erweitert, ja ihm auch als Pflicht überbunden. Er hat, namentlich wo ihm Patronatslasten obliegen, ein Recht auf Abnahme der Kirchenrechnung, wirkt mancherorts bei wichtigeren Verwaltungsakten geradezu mit, kann im Königreich Sachsen, in Schleswig-Holstein und in Sachsen-Altenburg sogar, wenn auch ohne Stimmrecht, den Sitzungen des Kirchenvorstandes beiwohnen und deputiert nach sehr vielen Kirchgemeinde- und Synodalordnungen (z. B. in Altpreußen, Hannover luth. und ref. u. a.) einen tauglichen Aeltesten, falls er nicht selbst, wenn tauglich, als solcher eintritt. Darüber, daß die Baulastpflicht vielfach dem gemeinen Recht gegenüber erweitert ist, siehe Bd II S. 454.

(**Hinschius** †) **U. Stutz.**

Paul I., Papst, 757—767. — Quellen: Vita Pauli I. im Liber pontificalis bei Muratori Rer. Ital. Ser., t. III, pars I, p. 172 sq. und bei Duchesne, Lib. pontif. I S. 463 ff.; die Briefe Pauls I. an Pippin sind im Cod. Carol. erhalten; man findet sie bei MSL Bd 89, bei Jaffé, Biblioth. rer. Germ. Bd IV, S. 67 ff. und in den MG EE III S. 507 ff. Briefe und Urk. verzeichnet Jaffé I S. 277 ff. Zur Chronologie der Briefe vgl. Kehr in den Nach-

richten d. Gött. G. d. W. 1896, S. 103 ff. Man vgl. ferner die Annal. regni Francorum (= Annal. Lauriss. maior.) und die sog. Annal. Einhardi, in den Scr. rer. Germ. herausgegeben von F. Kurze 1895, auch MG SS I S. 144 ff.

Litteratur: Baronius, Annales eccles. ad. ann. 757—767; A. Bower, Unparth. Historie der römischen Päpste, übers. von Rambach, V, Magdeb. u. Leipz. 1762, S. 244 ff.; Sugenheim, Gesch. der Entstehung und Ausbildung des Kirchenstaates, Leipzig 1854, S. 29 f.; Papencordt, Gesch. der Stadt Rom im MA., Paderborn 1857, S. 89 ff.; Reumont, Gesch. der Stadt Rom, II, Berlin 1867, S. 120 f.; Baxmann, Die Politik der Päpste von Gregor I. bis auf Gregor VII., I, Elberfeld 1868, S. 251 ff.; Ficker, Forschungen zur Reichs- und Rechtsgeschichte Italiens, II. Innsbruck 1869, S. 329 ff.: Oelsner, Jahrbücher des fränkischen Reiches unter König Pippin, Leipzig 1871, S. 319 ff; 343 ff., 353 ff.; O. Lorenz, Papstwahl und Kaisertum, Berlin 1874, S. 32 ff.; Gregorovius, Gesch. der Stadt Rom im MA., II, Stuttgart 1876, S. 288 ff.; Hefele, Conciliengesch., III, 2. Aufl., Freiburg i. Br. 1877, S. 420, 431 ff.; Niehus, Geschichte des Verhältnisses zwischen Kaisertum und Papsttum im MA., I, 2. Aufl., Münster 1877, S. 497 ff.; Martens, Die römische Frage unter Pippin und Karl d. Großen, Stuttgart 1881, S. 86 ff., 254 f.; H. v. Sybel, Die Schenkungen der Karolinger an die Päpste, in Sybels kleinen historischen Schriften, III, Stuttgart 1881, S. 83 ff.; Niehus, Die Schenkungen der Karolinger an die Päpste, im histor. JB. von Hüffer, II, Münster 1881, S. 221 ff.; Thelen, Die Lösung der Streitfrage über die Verhandlungen König Pippins mit Papst Stephan II. ꝛc., Oberhausen 1881, S. 33 ff. ꝛc.; Lamprecht, Die römische Frage, Leipz. 1889; Schnürer, Die Entstehung des Kirchenstaats, Köln 1894; Kehr in der oben citierten Abhandlung; vgl. auch die Litteraturangaben KG. Deutschlands, II, S. 18, Anm. 3.

Paulus, Diakon der römischen Kirche, wurde von seinem Bruder, dem Papste Stephan II., vielfach gebraucht zu Unterhandlungen mit den Langobardenkönigen, sowohl mit Aistulf, als dieser im Juni 752 und zum zweitenmale im Oktober dieses Jahres Rom bedrohte, als auch mit Desiderius, dem er das Versprechen abnahm, die von Rom geheischten, von Aistulf bisher vorenthaltenen Städte der römischen Republik dem Papste herauszugeben. Nach dem am 26. April 757 erfolgten Ableben Stephans II. wurde Paulus zu seinem Nachfolger gewählt. Seine Wahl war nicht einstimmig; der Gegenkandidat, der römische Archidiakon Theophylakt, ist aus dem Briefwechsel des Bonifatius bekannt: er stand diesem, wie dem Papste Zacharias nahe, vgl. Bonif. ep. 84 f. S. 366 f. Der Zwiespalt wird sich also aus dem Gegensatz gegen die politische Richtung erklären, die Stephan II. der päpstlichen Politik gegeben hatte. Doch unterlag die Opposition. Die Wahl Pauls bedeutete einen Sieg der bisher schon maßgebenden Männer. Er teilte denn auch seine Erhebung sofort dem fränkischen König Pippin mit. Bei der Abfassung des Schreibens Cod. Carol. 12 S. 508 benützte die päpstliche Kanzlei das Formular für die Anzeige des Todes eines Papstes bei dem Exarchen in Ravenna (Liber diurn. ed. Sickel 49 S. 49 f.). Aber Paul sah davon ab, dem Patricius der Römer das Wahldekret vorzulegen und um den Befehl zur Konsekration zu bitten (s. die Formel Lib. diurn. 50 S. 50 ff.). Er begnügte sich mit der Mitteilung, daß er a cuncta populorum caterva gewählt sei, und der Erklärung, daß er den eben in Rom eingetroffenen fränkischen Gesandten bis nach seiner Weihe in Rom zurückhalten werde. Nahm er dadurch für die Wähler ein selbstständiges Recht in Anspruch, das sie bisher nicht besessen hatten, so war seine Erklärung, daß an dem fränkischen Bündnis nichts geändert werden sollte, um so unverholener: Firmi et robusti usque ad animam et sanguinis nostri effusionem in ea fide et dilectione et caritatis concordia atque pacis foedera, quae . . germanus meus . . vobiscum confirmavit, permanentes et cum nostro populo permanebimus usque in finem. In der That konnte er es nicht entbehren; denn Desiderius zögerte nicht nur mit der Herausgabe der von Rom beanspruchten Städte Imola, Osimo, Bologna und Ancona, sondern er griff auch die Herzogtümer Spoleto und Benevent, die sich unter die Obhut der fränkischen und päpstlichen Herrschaft begeben hatten, an und vereinigte sie mit seinem Reiche, 758. In demselben Jahr begab sich Desiderius nach Rom, um persönlich mit dem Papste zu unterhandeln. Wohl versprach er die Zurückgabe Imolas, jedoch nur unter der Bedingung, daß er die den Franken übergebenen Geiseln von Pippin zurückerhalte. Die Abtretung von Osimo, Ancona und Bologna lehnte er ab. So drückend war das langobardische Übergewicht, daß Paul sich entschließen mußte, eine Botschaft an Pippin zu senden, durch welche er ihn ersuchte, dem Wunsche des Desiderius zu willfahren, ep. 16 S. 513; insgeheim gab er seinen Boten ein zweites Schreiben mit, das ganz anders lautete: er bat den König, auf jenen Vorschlag nimmermehr einzugehen, vielmehr „das Versprechen, welches er zum großen Heile seiner Seele dem heiligen Petrus gegeben habe“, nämlich das zu Kiersy 754 Stephan II. erteilte Schenkungsversprechen, festen Bestand gewinnen zu lassen,

d. h. auf Räumung der genannten Städte bei Desiderius zu dringen. Allein Paul erreichte sein Ziel nicht. Für Pippin war das Einvernehmen mit Desiderius politisch wichtiger als die Erfüllung der päpstlichen Wünsche. Demgemäß blieben die Dukate von Benevent und Spoleto im Besitz der Langobarden und auch die von Paul geforderten mittelitalienischen Städte wurden ihm nicht abgetreten (s. Kehr S. 138 ff.), die Streitigkeiten hatten damit kein Ende. Nur handelte es sich seit 759 nicht mehr um die genannten Städte und Territorien, sondern um päpstliche Gerechtsame im langobardischen Gebiet (Cod. Carol. 19 S. 519 f. v. April 760). In dieser Beziehung versagte Pippin dem Papste seine Unterstützung nicht (z. B. Cod. Car. 20 S. 521 f., über die Datierung Kehr S. 155). Aber er handelte dabei doch mehr als Schiedsrichter, denn als Bundesgenosse. Erst 765 bei einem Aufenthalte des Desiderius in Rom kam es zu einer befriedigenden Abkunft. Nun spricht Paul seine Genugthuung darüber aus, daß seine Gerechtsame im Beneventischen und Tuscischen, sowie teilweise im Herzogtum Spoleto von den langobardischen Abgesandten wiederhergestellt seien, Cod. Carol. 37 S. 549.

Während die Beziehungen zwischen Rom und dem Frankenreiche sich immer enger gestalteten, freilich zugleich die freie Bewegung des Papstes dadurch sehr bedeutend eingeschränkt wurde (vgl. KG. II S. 28 ff.), erweiterte sich die Kluft zwischen dem Papsttum und Byzanz. Mehrmals, besonders im Jahre 759 (vgl. Kehr S. 120), fürchtete Paul I., daß der griechische Kaiser sein Heer und seine Flotte gegen Rom senden werde; die Kriegsrüstungen der „ruchlosen Griechen" leitete er von ihrer Feindschaft gegen die katholische Kirche und deren orthodoxen Glauben ab. So wie der Papst immer in der Angst lebte, daß sich die Langobarden mit den Griechen verbinden würden, um ihm die von Pippin geschenkten Gebiete zu entreißen, so fürchtete er auch, daß es dem Kaiser Konstantin Kopronymus gelingen könne, durch seine häufigen Gesandtschaften den Frankenkönig in sein Interesse zu ziehen. Wohl brachten byzantinische Bevollmächtigte derartige Anträge an den fränkischen Hof, erzielten jedoch keine Resultate, ep. 36 S. 544. Pippin hielt, ohne die Verhandlungen mit den Griechen abzubrechen, an den alten Richtlinien seiner italienischen Politik fest.

Paul starb am 28. Juni 767. **(Zöpffel †) Hauck.**

Paul II., Papst von 1464—1471. — Litteratur: Unter den Quellenschriften steht in erster Reihe die Fortsetzung der Commentarii Pius' II. von Kard. Jak. Ammanati, welche der Ausgabe der letzteren Frankfurt 1614 beigefügt sind, sowie die ebend. abgedruckten Epistolae Card. Papiensis (d. h. des Card. Ammanati). Sodann: Gaspar Veronensis, De Gestis Pauli II., 4 Bücher, von denen 1 bei Marini, Archiatri Pontificii II, 178 (1784), II—IV bei Muratori, Rer. It. Scr. III, II, S. 1024 ff.; Mich. Canensius, Vita Pauli II. (bei Muratori ebend. S. 993 ff.); Platina, Vitae Pontiff. (ed. Onuphr. Panvinius, Coloniae Agripp. 1626 p. 312 sq.); P. Cortesius, De Cardinalatu l. III In Castro Cortesio 1510; Raf. Volaterranus, Commentariorum Urbanorum l. XXXVIII, Parisiis 1526. Zu allen diesen Werken vgl. Creighton, A History of the Papacy during the Period of the Reformation, Vol. 3, London 1867, p. 273 ff. Neben dem Letzteren ist zur allg. Litteratur unter den Neuesten bes. zu vergleichen Pastor, Gesch. d. Päpste, Bd II (3. u. 4. Aufl., Freiburg 1903), welcher äußerst reiche Litteratur zusammenstellt. Darunter noch: Ciaconius, Vitae et res gestae Pontiff. Rom. ab Oldoino recognitae t. II, Romae 1677, p. 1069 sq.; Quirini, Pauli II. P. M. Vita praemissis ipsius . . vindiciis adv. Platinam, Romae 1740; Raynaldus, Annales Eccles., ad a. 1464—71 (t. XI); Collectio Bullarum, Brevium etc. t. II, Romae 1750.

Zur böhmischen Frage und Allgemeines: Palacky, Geschichte von Böhmen, Bd IV, V, 1 (Prag 1860—65); ders., Urkundl. Beiträge zur Gesch. Böhmens u. s. w. in Fontes Rerum Austriacarum, 2. Abtl., XX; von Höfler, Böhmische Studien, Archiv für Oesterr. Geschichtskunde, XII, 328 ff.; ders., Abhandlungen aus dem Gebiete der slav. Geschichte, IV (SWA hist. Kl. 97, Wien 1881); Jordan, Das Königtum Georgs von Podiebrad, S. 184 ff. (Leipzig 1861); Frind, Kirchengeschichte Böhmens, IV, Prag 1878. — Chr. W. Fr. Walch, Entwurf einer vollständigen Historie der röm. Päpste, 2. Ausg., Göttingen 1758, S. 362 ff.; Arch. Bower, Unpart. Hist. der röm. Päpste, 9. Tl., übersetzt v. Rambach, Magdeburg u. Leipzig 1772, S. 312 ff.; Sismondi, Gesch. d. ital. Freistaaten im MA., aus dem Französ, 10. Th., Zürich 1820, S. 243 ff., 333 ff.; Papencordt, Gesch. d. Stadt Rom im MA, Paderborn 1857, S. 514 ff.; Sugenheim, Gesch. d. Entstehung . . des Kirchenstaates, Leipzig 1854, S. 341 ff.; v. Reumont, Gesch. d. Stadt Rom III, 1, Berlin 1868, S. 152 ff.; Gregorovius, Gesch. d. Stadt Rom im MA, 7. Bd., 3. Aufl., Stuttgart 1880; Burckhardt, Gesch. d. Renaissance in Italien, Stuttgart 1878; ders., Die Kultur der Renaissance in Italien, 3. Aufl., besorgt von L. Geiger, 2 Bde, Leipzig 1877—78; Petrucelli della Gattina, Histoire diplom. des Conclaves, I, Paris 1864, p. 285 ff. Ein von Paul II. veranlaßtes (verneinendes) Gutachten des Rechtsgelehrten Andr. de Barbatia über die Frage, ob Wahlkapitulationen, auch wenn be-

schworen, den Papst binden dürfen, befindet sich im Original-MS. auf der Berliner kgl. Bibliothek (Ms. theol. lat. quart. 184). Zu der Affäre mit der röm. Akademie vgl. de l'Epinois, Paul II. et Pomp. Laetus (Rev. des quest. hist. 1886, p. 278 ff.).

Pietro Barbo, der Sohn des Nikolaus Barbo und der Polirena Condulmer, einer Schwester des Papstes Eugen IV., war in Venedig im Jahre 1418 (nach Canensius am 23. Februar 1417) geboren. Römische Schriftsteller haben die Familie der Barbo, um dem späteren Papste Paul II. zu schmeicheln, von den römischen Ahenobarbus abgeleitet. Pietro war für den Kaufmannsstand bestimmt und schon bereit ein Schiff zu besteigen, um im Orient sein Glück zu machen, als er die Nachricht empfing, daß sein Onkel, Gabriel Condulmer, als Eugen IV. den Stuhl Petri bestiegen habe. Nun beschloß er, sich der geistlichen Laufbahn zuzuwenden. Rasch erstieg er durch die Güte seines Oheims die hierarchische Stufenleiter, wurde Archidiakonus von Bologna, Bischof von Cervia, dann von Vicenza, Protonotar der römischen Kirche und 1440 Kardinaldiakon von Sta Maria nuova. Nikolaus V. kreierte ihn zum Kardinalpriester von S. Marco. Der Kardinal von Venedig, wie Pietro gewöhnlich genannt wurde, dessen gewinnendes Wesen, schöne Gestalt und nie kargende Freigebigkeit die Herzen der Römer gewann, verstand es, sich auch in der Gunst der Päpste Calixt III. und Pius II. zu erhalten. Der letztere jedoch scheint seine Verstellungskunst, die ihn zur Erreichung seiner Ziele schnell zu dem Zaubermittel der Thränen greifen ließ, erkannt zu haben: er pflegte ihn im Scherz Maria pientissima zu nennen. Nach dem Tode Pius II. wurde Pietro Barbo einstimmig von den zum Konklave versammelten Kardinälen am 30. August 1464 zum Papste erwählt. Im Konklave selbst und zum zweitenmale gleich nach seiner Wahl hatte Paul II., so nannte sich Pietro Barbo als Papst, eine Wahlkapitulation in 18 Punkten beschworen. Nicht nur hatte er sich verpflichten müssen, mit dem Nepotismus seiner Vorgänger zu brechen, sondern auch den Türkenkrieg fortzusetzen, die gesunkenen Sitten der Kurialen zu bessern, innerhalb eines Zeitraumes von drei Jahren zur Heilung der Kirche ein allgemeines Konzil zu berufen &c. (vgl. Raynaldus ad a. 1464, n. 55). Indem aber die Kardinäle sich zugleich das Recht ausbedungen hatten, zweimal im Jahre zu prüfen, ob der Papst die Wahlkapitulation auch in der That beobachte, setzten sie dem selbstständigen Handeln des seiner dem Kardinalkollegium übergeordneten Stellung bewußten Paul II. allzu enge Grenzen, als daß dieser sich in ihnen bewegen konnte. Er änderte aus eigener Machtvollkommenheit die Wahlkapitulation und erzwang die Zustimmung zu dieser Änderung von den Kardinälen, die alle bis auf den Kardinal Carvajal erteilten. Das in seinen Hoffnungen getäuschte Kardinalskollegium hat nie wieder Vertrauen zu Paul II. gefaßt, fand auch darin keine Entschädigung, daß der Papst den Gliedern desselben als besonderes Abzeichen Purpurmäntel gewährte. Einen wahren Sturm der Entrüstung erregte die von Paul II. 1466 angeordnete Aufhebung des Kollegiums der Abbreviatoren, das aus Gelehrten, Poeten, Rhetoren bestand, und dessen Aufgabe es war, die Entwürfe für die päpstlichen Bullen herzustellen. Als er die Abbreviatoren, welche ihre Ämter teuer erkauft hatten, ohne jede Entschädigung plötzlich aus dem Dienste entließ, schrieb einer aus ihrer Zahl, Platina (s. d. Art.), drohend an den Papst. Dafür ward er wegen Majestätsbeleidigung ins Gefängnis geworfen und mußte sich glücklich schätzen, nach vier Monaten auf Bitten des Kardinals Gonzaga wieder die Freiheit zu erlangen. Als dann 1467 das Gerücht von einer Verschwörung gegen sein Leben zu Ohren des Papstes drang, wurden einige der Abbreviatoren und an ihrer Spitze Platina als Hochverräter behandelt, den Qualen der Tortur preisgegeben, ja, als die Nichtigkeit dieser Beschuldigung erwiesen war, nur weil einige derselben Mitglieder der Römischen Akademie gewesen, des Rückfalles in das Heidentum, der Leugnung der Unsterblichkeit der Seele &c. bezichtigt. Obwohl Pomponius Laetus, der Leiter dieser Akademie, die Angeklagten gegen derartige Vorwürfe mit Erfolg während seiner Kerkerhaft verteidigte, mußten diese doch ein Jahr im Gefängnis schmachten. Für alle diese Unbilden hat sich Platina zu rächen gewußt, indem er eine den Charakter Pauls II. und dessen Feindschaft gegen die humanistische Wissenschaft in grellen Farben malende Biographie verfaßte.

Mag es auch richtig sein, daß Paul II. sich durch seinen Widerwillen gegen die Humanisten zu dem Verbote an die Römer verleiten ließ, ihre Kinder die heidnischen Dichter lesen zu lassen, können wir seine Lebensführung auch nicht ganz von sinnlichen Ausschreitungen freisprechen, mögen auch die von ihm veranstalteten öffentlichen Karnevalsspiele, Wettrennen, Gastmäler viel zur Untergrabung der Sittlichkeit in allen Volksschichten Roms beigetragen haben, überstieg unzweifelhaft seine Vorliebe für Statuen, kostbare Gefäße, goldene Kronen u. s. w., überhaupt die gesamte Prachtentfaltung in seinen

Gemächern den Luxusaufwand mancher italienischer Fürsten und Tyrannen, bildete, nach übereinstimmenden Aussagen der Zeitgenossen, Eitelkeit — er soll sich sogar häufig geschminkt haben — und Prunksucht den Grundzug seines Wesens, so darf man doch über diese Fehler die guten Eigenschaften seiner Seele nicht ganz vergessen. Gegen Hilfsbedürftige aller Stände war er äußerst freigebig, dem Nepotismus huldigte er nicht, in der Rechtspflege zeigte er sich streng und gerecht. Rom und die Kirche verdanken ihm eine Reihe trefflicher Maßregeln: er verbesserte die römischen Statuten, unterdrückte nach Kräften die immer weiter um sich greifende Blutrache, untersagte den Beamten im Kirchenstaate das Entgegennehmen von Geschenken, verbot die Güter der römischen Kirche derselben zu entfremden und beschränkte den Handel mit geistlichen Würden. Alle diese Verbesserungen wiegen bei weitem die eine schwere Last auf, die er allerdings der Kirche zu tragen gab; anstatt nämlich die Annaten ganz aufzuheben, hat er denselben noch einen größeren Spielraum gewährt, indem er 1470 auch von solchen Pfründen, die geistlichen Korporationen einverleibt waren und die, weil sie ihre Besitzer nicht wechselten, keinen Anlaß zur Besteuerung gewährten, in jedem 15. Jahre eine Summe unter dem Namen der **Quindennia** als Entschädigung forderte, mit dem Bemerken, daß die durchschnittliche Amtsverwaltung eines Geistlichen 15 Jahre betrage.

In politischer und kirchenpolitischer Beziehung gehört das Pontifikat Pauls II. nicht zu den glanzvollsten der Papstgeschichte. Er zersplitterte seine Kräfte in Italien an großen und kleinen Fehden, anstatt sie zu einem Zuge gegen die Türken zu sammeln. Forderte auch die Räuberwirtschaft der Grafen Anguillara, päpstlicher Vasallen im Patrimonium, 1465 die Absendung eines Heeres und war die Zerstörung der Burgen derselben ein wahrer Segen für die Umgebung, so brachte doch der voreilige Krieg (1469) des mit den Venetianern verbündeten Papstes gegen Robert Malatesta von Rimini, zu dessen Hilfe der Graf von Urbino, der Herzog von Mailand, die Florentiner und der durch das stürmische Einfordern des Lehnszinses von seiten der Kurie verletzte König Ferrante von Neapel herbeieilten, dem Stuhle Petri keinen Zuwachs an Ansehen und Macht; mußte doch Paul II. in dem Friedensschluß, der diesen ganz Italien erschütternden Krieg beendete, Rimini in den Händen seines tapferen Verteidigers, des Robert Malatesta, belassen.

Wie sollte aber das christliche Abendland unter der Führung des Stellvertreters Petri dem siegreich vordringenden Halbmonde mit Erfolg entgegentreten können, wenn Paul II. denjenigen Herrscher, der unter allen damaligen Fürsten am geeignetsten schien, die Leitung eines Zuges gegen die Türken zu übernehmen, den König Georg Podiebrad von Böhmen, als einen Ketzer deshalb verfolgte, weil dieser die mit der Kurie abgeschlossenen Baseler Kompaktaten (s. d. Art. „Hus" Bd VIII S. 488,23), die den Utraquisten die Kommunion unter beiderlei Gestalt gewährt hatten, aufrecht erhielt, obwohl Pius II. (s. d. Art.) 1462 rechtswidrig ihre Unverbindlichkeit und Aufhebung ausgesprochen hatte. Wie dieser 1464 den Böhmenkönig zur Verantwortung nach Rom citiert hatte, so lud auch Paul II. denselben am 2. August 1465 vor sein Tribunal. Bald darauf erteilte er dem Bischof Rudolf von Lavant den Befehl, alle Verträge, die, sei es von wem es wolle, mit Georg Podiebrad geschlossen worden waren, für ungiltig zu erklären und die Unterthanen desselben von ihrem Treueide zu entbinden. Dann trat er in Beziehungen zu den aufrührerischen böhmischen Magnaten, die gegen ihren König den „Herrenbund" gebildet hatten und sprach schließlich über Podiebrad, nachdem derselbe vergeblich die Gunst der Kurie durch das Anerbieten, Konstantinopel den Türken zu entreißen, zu gewinnen gesucht, am 23. Dezember 1466 den Bann aus, erklärte ihn seines Reiches verlustig und seine Nachkommen für erbunfähig. Im nächsten Frühjahre erreichte der Zelotismus des Papstes seinen Höhepunkt, er ließ gegen den ketzerischen Böhmenkönig den Kreuzzug predigen; auch reizte er Matthias, den Beherrscher Ungarns, 1468 zum Kriege gegen Podiebrad; doch diesem, der an Gregor Heimburg (s. d. Art. Bd VII S. 133 ff.) einen federgewandten Vertreter seiner guten Sache der Kurie gegenüber, sowie an dem größeren Teile seiner Böhmen begeisterte Kämpfer für ihren Glauben und ihr Vaterland gefunden hatte, glückte es, sich des Papstes und — in einem schweren Kampfe der Ungarn zu erwehren. Als letztere schließlich in eiliger Flucht (1470) Böhmen verlassen mußten, waren sowohl König Matthias als auch der Papst zu einer Aussöhnung mit Georg Podiebrad geneigt, da starb derselbe am 22. März 1471.

In seinen Kämpfen mit dem Böhmenkönige, einem deutschen Reichsfürsten, brauchte Paul II. keine Rücksicht auf die kaiserliche Macht zu nehmen, denn sie lag in Trümmern. Wohl besuchte der Kaiser Friedrich III. gerade während der böhmischen Irrungen Rom (1468), aber — wie es scheint — nur um dort sich aufs tiefste vor dem Papste zu de-

mütigen und von diesem gedemütigt zu werden. Gleicht es nicht augenfällig einem großen Schlußtriumph des mittelalterlichen Papsttums über das in seiner Kraft gebrochene Kaisertum, wenn der kaiserliche Thron so tief unter dem des Stellvertreters Petri zu stehen kam, daß Friedrich III. förmlich zu Füßen seiner Heiligkeit saß; rühmt doch ein römischer Schriftsteller jener Zeit die Gnade des Papstes, daß er dem Kaiser gestattete, neben sich zu gehn, und ihn nicht in einiger Entfernung ehrerbietig folgen hieß.

Nur einige Monate überlebte Paul II. seinen Gegner auf dem böhmischen Königsthrone; in der Nacht vom 26. auf den 27. Juli 1471 machte ein Schlaganfall dem Leben des noch rüstigen Papstes ein unerwartetes Ende. **(Zöpffel †) Benrath.**

Paul III., Papst von 1534—1549. — Litteratur: Onuphrius Panvinius, Pontificum Romanorum vitae (Historia Platinae de vitis Pontif. Roman. . . . Onuphrii Panvinii accessione nunc illustrior reddita etc., Coloniae Agrippinae, 1626, p. 366 sq.); Vitae et res gestae Pontif. Rom. . . . Alphonsi Ciaconii et aliorum opera descriptae . . ., ab Augustino Oldoino . . . recognitae, t. III, Romae 1677, p. 531 sq.; Palatius, Gesta Pontif. Rom. t. IV, Venetiis 1688, p. 111 sq.; Heidegger, Historia Papatus, Amstelaedami 1698, p. 220 sq.; die venezianischen Relationen von Soriano und Dandolo (Alberi, Relazioni degli ambasciatori Veneti al senato, Serie II, Bd 3, p. 295 sq.), sowie von Contarini und Mocenigo (Fontes rerum Austriac. t. XXX, Wien 1870, p. V sq., 11 sq.); die Depeschen des Florentiner Gesandten Serristori (Canestrini, Legazioni di Averardo Serristori, Florenz 1853, p. 105 sq.); Bini, Lettere inedite di Msgr. Giov. Guidiccioni, Lucca 1855, p. 174 sq.; Paolo Sarpi, Histoire du Concile de Trente, par Pierre-François le Courayer t. I, Amsterdam 1736, p. 134 sq.; Pallavicini, Vera concilii Tridentini historia pars I, Antwerp. 1670, p. 295 sq., pars II, Antverpiae 1670, p. 3 sq.; Raynaldus, Annales ecclesiastici ad ann. 1534—49; Theiner, Acta genuina ss. oecumenici Concilii Tridenti sub Paulo III. etc., t. I, Lipsiae 1874; Laemmer, Monumenta Vaticana, Friburgi Brisgoviae 1861, p. 152 sq.; ders., Meletematum Romanorum mantissa, Ratisbonae 1875, p. 147 sq., 204 sq.; Dittrich, Regesten und Briefe des Kardinals Gasparo Contarini, Braunsberg 1881, S. 75 f.; Ribier, Lettres et Memoires d'Estat, Paris 1666, t. I, p. 23, 30, 42, 77, 89, 148 etc., t. II, p. 19, 22, 49, 73, 76 etc.; Calendar of State-Papers, Henry VIII., vol. 7 sq.; Lanz, Korrespondenz Karl V., 2. Bd, Leipzig 1845; Papiers d'état du card. de Granvelle publiés sous la direction de Ch. Weiss, Paris 1841, II u. III; v. Druffel, Beiträge zur Reichsgeschichte 1546—1551, I, 1873, III, 1 1875; Adriani, Istoria de' suoi tempi, Venet. 1637, p. 71, 74, 80, 84, 89 etc.; Paulus Jovius, Historiarum sui temporis ll. 45, t. II, (Venetiis 1563), d. 493 sq., t. III, p. 24 sq.; Sleidans Reform.-Gesch., übers. v. Semler, 1. Bd, Halle 1771, S. 600 ff., 2. Bd, S. 64 ff.; Hortleder, Handl. und Ausschr. v. d. Ursachen des deutschen Krieges, 1. Bd., Frankf. a. M. 1617, 2. Bd., Frankf. 1618; Seckendorf, Commentarius historicus et apologeticus de Lutheranismo, Lipsiae 1694, liber III, p. 92 sq.; das „Consilium de emendanda ecclesia" findet sich bei Le Plat, Monum. ad histor. Concilii Trident. spectantium t. II, Lov. 1782, p. 596 sq.; deutsch mit Vorrede von Luther, Rathschlag von der Kirche ꝛc. (Ges. W. 25. Bd, Erlangen 1830, S. 146 ff.); derselbe, Wider das Papsttum zu Rom, vom Teufel gestiftet (das. 26. Bd, S. 108 ff.; Calvin, Admonitio paterna Pauli III. Romani pontificis ad invictiss. Caesarem Carolum V., 1545; Die Bullen des Papstes bei Coquelines, Bullarum, privilegiorum . . . Romanorum pontificum amplissima collectio, t. IV, p. I, Romae 1745, p. 112 sq.; Quirini, Imago opt. pontificis expressa in gestis Pauli III., Brescia, 1745; Schelhorn, Epistolae duae de Consilio Pauli III. de Emendanda ecclesia (s. o.), Tigur. 1748; Kiesling, Epistola de gestis Pauli III., Lipsiae 1747; Quirini, Ad catholicum aequumque Lectorem animadv. in ep. Schelhornii, Brescia 1747; Annibali, Notizie storiche della fam. Farnese etc., Montefiascone 1817; Affò, Vita di Pier Luigi Farnese, Milano 1821; Sugenheim, Gesch. der Entstehung und Ausbildung des Kirchenstaates, Leipzig 1854, S. 435 f.; Petrucelli della Gattina, Histoire diplomatique des Conclaves, 2. vol., Paris 1864, p. 1 sq.; Maurenbrecher, Karl V. und die deutschen Protestanten 1545—55, Düsseldorf 1865, S. 32 ff.; Gachard. Trois années de l'histoire de Charles-Quint (1543 bis 1546), Bruxelles 1865; Giuseppe de Leva, Storia documentata di Carlo V. in correlazione all' Italia, III u. IV (1867—81); Baumgarten, Gesch. Karls V. 3 Bde (1885—1892); Brieger, Gasparo Contarini und das Regensburger Concordienwerk, Gotha 1870, S. 26 ff.; Reumont, Gesch. der Stadt Rom, 3. Bd, 2. Abt., Berlin 1870, S. 471 ff.; Ranke, Deutsche Gesch. im Zeitalter der Reformation. Bd 4 und 5 passim; ders., Gesch. der röm. Päpste in den letzten vier Jahrhunderten, 1. Bd, 6. Aufl., Leipz. 1874, passim; Maynier, Etude historique sur le concile de Trente. Paris 1814, p. 124 sq.; Benrath, Bernardino Ochino, 2. Aufl. [1892] S. 95 ff.; Ranke, Franz. Gesch., 1. Bd, 3. Aufl., 1877; v. Druffel, Kaiser Karl V. u. die röm. Kurie 1544 - 1546, 1. Abt., München 1877, 2. Abt., München 1881, 3. Abt., München 1882; Varrentrapp, Hermann von Wied, Leipz. 1878 passim; Bertolotti, La morte di Pier Luigi Farnese, in Atti e memorie della deput. di stor. patr. dell' Emilia, III. Modena 1878; Podesta, Carlo V. a Roma nell' anno 1536, im Archivio della società Rom. di stor. patr.,

I, 1878; v. Druffel, Ignatius von Loyola an der römischen Kurie, München 1879, S. 7 ff.; Pastor, Die kirchlichen Reunionsbestrebungen während der Regierung Karls V., Freiburg i. Br. 1879, S. 90 ff.; Brosch, Gesch. des Kirchenstaates, I (1880), S. 163 ff.; Gregorovius, Gesch. der Stadt Rom im Mittelalter, 8. Bd, passim; Janssen, Geschichte des deutschen Volkes seit dem Ausgange des Mittelalters, 3. Bd, passim; v. Reumont, Vittoria Colonna, Freibg. i. Br. 1881, S. 136 ff.; Zeller, La diplomatie Française vers le milieu du XVI^e siècle, Paris 1881 etc.; Monumenta Hist. Soc. Jesu (bis jetzt 21 Bde), passim; Nuntiaturberichte aus Deutschland (her. v. Preuß. hist. Institut in Rom), I. Abt.: Nuntiaturen des Vergerio 1533 bis 1536 (1892); des Morone 1536—38 (1892); Legation Aleanders 1538—39 (2 Bde 1893); Nuntiatur des Verallo 1545 f. (2 Bde 1898 f.). Dazu Dittrich, Nuntiaturber. Giov. Morones 1539 f. (Paderborn 1892); Venet. Depeschen vom Kaiserhofe (her. von d. A. d. Wiss, Wien 1889 I [1538—1546]. — Gualano, Paulus Papa III. nella storia di Parma (ebd. 1899); Ehses, Kirchliche Reformarbeiten unter Paul III. vor dem Trienter Konzil (RQ XV [1901], S. 153—174); de Navenne, Pier Luigi Farnese (RH 1901 [LXXVII], S. 241—278); Capasso, La Politica di Paolo III e l'Italia (Camerino 1901).

Alessandro Farnese, Sohn des Pier Luigi Farnese und der Giovanella Gaetani, war am letzten Februar 1468 in Carino geboren. Zählte die Adelsfamilie, der er von väterlicher Seite angehörte, zu ihren hervorragenden Ahnen mehrere Kriegshelden, so hatte das Geschlecht seiner Mutter dem Stuhle Petri den gewaltigen Bonifatius VIII. geliefert. In Rom genoß Alessandro den Unterricht des berühmten Pomponius Laetus und begab sich darauf nach Florenz, um im Hause des Lorenzo Medici den letzten Schliff humanistischer Bildung zu erlangen. Während des Pontifikats Innocenz VIII. kehrte er nach Rom zurück und ward Skriptor, dann Protonotar. Daß ihn Alexander VI. rasch von Stufe zu Stufe beförderte, zum päpstlichen Schatzmeister, zum Bischof von Montefiascone und Corneto, schließlich 1493 zum Kardinaldiakon von SS. Cosma et Damiano ernannte, hatte zum Teil seinen Grund in dem unerlaubten Verhältnis, in welchem dieser Papst zu der Schwester seines Schützlings, der mit einem Orsini vermählten Julia Farnese, Jahre lang stand. Auch Julius II. und Leo X. bewiesen dem Kardinal Farnese ihre Gunst, jener indem er ihm das Bistum Parma und an Stelle der Diakonie von SS. Cosma et Damiano die einträglichere von S. Eustachio verlieh, dieser, indem er ihn zum Kardinalbischof von Tuskulum erhöhte. In dem nach dem Tode Leo X. (1521) zusammentretenden Konklave fehlten dem Kardinal Farnese nur zwei Stimmen, um die Tiara zu erlangen, die er schon längst ins Auge gefaßt hatte. Auch nach dem Tode Hadrians VI. (1523) war er vergeblich bemüht, die Stimmen der Kardinäle für sich zu gewinnen; dem Kaiser, dem Könige von Frankreich ließ er große Summen bieten, wenn sie ihren Einfluß auf die Wähler zu seinen Gunsten geltend machten. Wie er die früheren Päpste zu seinen Gönnern gemacht, so wußte er selbst den aus dem letzten Wahlkampf als Sieger hervorgegangenen Clemens VII. so sehr für sich einzunehmen, daß dieser ihm nicht nur schwierige Missionen an Karl V. übertrug und ihm an Stelle seines bisherigen Bischofssitzes Tuskulum der Reihe nach Sabina, Palästrina, Porto und Ostia, mit dem letztgenannten Bistum zugleich die Stellung eines Dekans des heiligen Kollegiums verlieh, sondern ihn auch, als er den Tod herannahen fühlte, seinen Vertrauten unter den Kardinälen zu seinem Nachfolger vorschlug. Daß Alessandro Farnese die Zuneigung von sechs in ihren Zielen so wenig übereinstimmenden Päpsten zu gewinnen gewußt, ist ein Zeichen seiner gewaltigen diplomatischen Befähigung, die ihn mit ebenso großer Geschicklichkeit wie Vorsicht sowohl zwischen den verschiedenen Parteien im Kardinalkollegium als auch zwischen den beiden sich bekämpfenden Mächten, Deutschland und Frankreich lavieren ließ. Die Staatsklugheit, oder sollen wir vielleicht richtiger sagen, die Verstellungskunst des Kardinals Farnese, die dieser unter allen seinen geistigen Gaben, wie Sarpi sagt, selbst am höchsten schätze, die umfassende Bildung, die große Beliebtheit desselben beim römischen Volke, lenkten die Blicke der am 11. Oktober 1531 ins Konklave eintretenden Kardinäle auf ihn, dem nur eine Eigenschaft abging, die dem Haupte der gesamten, zum Cölibat verpflichteten Geistlichkeit zum besonderen Schmucke gereicht hätte, die Keuschheit. Mögen auch die seinen Lebenswandel brandmarkenden Nachrichten der Zeitgenossen übertrieben sein, so ist es doch sicher, daß ihm vier Kinder geboren waren, von denen insbesondere sein Sohn Pier Luigi, ein wüster, sittenloser Geselle, eine traurige Berühmtheit erlangt hat; war er doch mit seiner, von seinem Vater genährten, von dem Kaiser aber nicht befriedigten Ländergier der Stein des Anstoßes, an dem alle Pläne Karls V., das im Glauben getrennte deutsche Reich zur Einheit zurückzuführen, zu Falle kamen. Es ist für die Art und Weise, wie Janssen Licht und Schatten zwischen Katholiken und Protestanten in seiner „Geschichte des deutschen Volkes &c." verteilt, sehr instruktiv, daß er,

der die Ausschweifungen der Führer des schmalkaldischen Bundes mit größter Genauigkeit annotiert, mit keiner Silbe der zahlreichen Nachkommenschaft Pauls III. gedenkt. Vielfach ist der Kardinal Alessandro Farnese (3. Bd, 2. Abdruck, Freib. i. B. 1881, S. 424, 542, 543, 600), ferner Ottavio Farnese, der Bruder des Kardinals (S. 573) und Pier Luigi Farnese, der Vater der beiden Genannten (S. 600, 603) erwähnt, aber nirgends wird gesagt, daß dieser der Sohn Pauls III., jene die Großsöhne desselben waren. Oder hat etwa Janssen, wenn er (S. 600) schrieb: „Der Papst seinerseits war viel zu sehr auf die Erhöhung seiner Familie bedacht" unter der „Familie" des Papstes seine Kinder und Großkinder verstanden? Wohl weist der oben angeführte Ausspruch Janssens auf die vom Nepotismus beeinflußte Handlungsweise Pauls III. hin, aber daß der Wunsch, seine Nachkommenschaft zu bereichern und mit Teilen des Kirchenstaates, sowie mit anderen Gebieten auszustatten, das leitende Motiv seiner gesamten Politik war, dem sich die Rücksicht auf die Kirchenspaltung unterordnen mußte, daß derselbe ihn an einem harmonischen Zusammenwirken mit Karl V. hinderte und ihn immer wieder in die Arme Frankreichs trieb, wird uns nicht mitgeteilt.

Schon am 13. Oktober 1534 vereinigten sich infolge der Bemühungen des Kardinals Hippolyt de Medici die Stimmen der Wähler auf Farnese, der sich Paul III. nannte. Bald bewährte sich das Wort eines am päpstlichen Hofe gut orientierten Venetianers, der von dem neuen Papste sagte: „Seine Heiligkeit hat für seine leiblichen Nachkommen so viel Zärtlichkeit, daß es kaum möglich wäre, irgend einen Menschen in der Welt zu finden, in welchem sich das gleiche Gefühl in höherem Maße fände"; denn die erste Kardinalspromotion Pauls III. am 18. Dezember 1534 gewährte den Purpur dem 14jährigen Alessandro Farnese und dem 16jährigen Guido Ascanios Sforza, die kein anderes Anrecht auf diese hohe kirchliche Stellung besaßen, als das in dem Umstande liegende, daß beide Großsöhne des Papstes waren. Wie wenig Gefühl Paul III. für die durch die Kreation dieser Jünglinge dem Kardinalkollegium angethane Schmach besaß, beweist die dem über eine solche Begünstigung päpstlicher Verwandten sich wundernden Kaiser erteilte Antwort, es sei ja schon dagewesen, daß Knaben in der Wiege Kardinäle geworden. Doch die zweite und dritte Kardinalspromotion (1535 und 1536) lassen den üblen Eindruck, den die erste gemacht, vergessen; eine Reihe durch Bildung, religiöse Begeisterung und Heiligkeit des Lebens ausgezeichneter Männer, wie Contarini, Pole, Sadoleto &c. traten in das heilige Kollegium. Eine andere ebenfalls in das Jahr 1535 fallende That gereicht dem Papst zu gleichem Ruhme, wie die Ernennung jener reformfreundlichen Kardinäle: das an den die Anhänger der neuen Lehre grausam verfolgenden Franz I. von Frankreich gerichtete Gesuch, den Ketzern Gnade zu gewähren. Wenn Paul III., so wie er sich vor seiner Wahl für die Berufung eines allgemeinen Konzils ausgesprochen, bald nach derselben den Kardinälen erklärte, daß zur Ausrottung der Ketzerei sofort eine Kirchenversammlung die geeignetsten Mittel ausfindig machen müsse, wenn er sich von der Notwendigkeit einer Kirchenreform so durchdrungen zeigte, daß er die Kardinäle aufforderte, mit derselben in ihrem Schoße ohne Verzug den Anfang zu machen, so kann der Grund zu einer solchen Häufung von energischen, auf die Heilung der Wunden der Kirche gerichteten Maßregeln nicht in der auch noch so großen Verschlagenheit eines Mannes, der sich etwa den Schein eines Freundes der Kirchenbesserung geben wollte, sondern nur in dem lebhaften Wunsche eines die Notwendigkeit einiger Zugeständnisse erkennenden Oberhirten der Kirche gesucht werden, dieser so schnell als möglich aufzuhelfen. Am 2. Juni 1536 erließ Paul III., von dem Kaiser, der im April dieses Jahres Rom berührt hatte, dazu ermuntert, die Bulle, welche den Beginn des Konzils auf den Mai des nächsten Jahres festsetzte; zum Sitz desselben ward Mantua bestimmt. Doch die protestantischen Stände des deutschen Reiches lehnten die Beschickung des Konzils ab und der Herzog von Mantua verlangte, um in seiner Stadt den Konzilsvätern Schutz vor den Soldaten Karls V. und Franz' I., die von neuem feindlich aufeinander stießen, zu gewähren, daß ihm der Papst die Geldmittel biete, die zur Unterhaltung einer bewaffneten Sicherheitswache notwendig waren. Hierauf schrieb Paul III. die Kirchenversammlung auf den 1. Mai 1538 nach Vicenza aus, in der Hoffnung, daß es seinen rastlosen Bemühungen bis dahin gelungen sein werde, die kriegführenden Mächte miteinander auszusöhnen. In der That war es sein Verdienst, daß im Juni 1538 Karl V. und Franz I. zu Nizza einen 10jährigen Waffenstillstand abschlossen. Dem auf die Erhöhung seines Hauses so sehr bedachten Papst trug diese Friedensvermittelung die Aussicht auf die Verehelichung seiner Großtochter mit einem französischen Prinzen ein, sowie das Versprechen des Kaisers, seine verwitwete Tochter Margarete mit Ottavio Farnese, einem Enkel Pauls III., vermählen zu wollen.

Sollte ein Konzil der immer weiter um sich greifenden, durch die schweren Schäden der Kirche hervorgerufenen Ablösung der Glieder von ihrem Körper mit Erfolg entgegentreten, so mußte man genau zusehen, ob nicht die Krankheit bereits bis ans Herz, bis an die römische Kurie vorgedrungen sei, so mußte man wissen, welche Mittel zur Heilung des Übels sich anwenden ließen. Um in diese schwierige Frage Klarheit zu bringen, setzte Paul III. 1536 eine Kommission von neun Männern ein, die „der Reformation und der Wiedererbauung der Kirche beflissen" waren; sie bestand aus Contarini, Poole, Sadolet, Caraffa und fünf anderen Prälaten; ihr ward der Auftrag zu teil, die kirchlichen Mißbräuche zusammenzustellen, und diese in einer Schrift dem Papste zur Anzeige zu bringen. Die Einsetzung dieser Reformkommission gliedert sich zu fest in das ganze Gefüge der bereits angeführten, auf die Besserung der kirchlichen Zustände von Paul III. ergriffenen Maßregeln ein, als daß man dem schon damals geäußerten und später oft wiederholten Verdachte Raum geben könnte, es sei hier nur auf eine Täuschung der reformfreundlichen Partei im Kardinalkollegium und an der Kurie abgesehen gewesen. Und so wie es dem Papste mit der Erforschung der Gebrechen der Kirche ernst war, so auch den Gliedern jener Kommission. Das von diesen Paul III. 1537 überreichte „**Consilium de emendanda ecclesia**" legt wahrlich Zeugnis ab von dem heiligen Eifer und dem Freimut seiner Verfasser. Erklären sie doch, daß die Quelle, aus der so viele Mißbräuche und mancherlei Seuchen, an denen die Kirche bis zum Tode krank liege, entsprungen seien, in dem Verhalten der Päpste gesucht werden müsse, die, indem sie der Lehre einiger Doktoren, daß allein der Wille des Stellvertreters Petri die Richtschnur für alle seine Handlungen sei, Gehör gaben, nur gerade das hätten thun wollen, was ihnen gefallen. Die Zahl der abzustellenden Mißbräuche, die sie namhaft machen, beläuft sich auf gegen dreißig und dem hier ausgesprochenen Grundsatze gemäß, daß den Kardinälen noch weniger als anderen Geistlichen Verstöße gegen die kirchlichen Satzungen erlaubt sein sollen, werden — oft in herben Worten — die Schäden des heiligen Kollegiums ohne Rückhalt aufgedeckt. Da ist es nun allerdings nicht zu verwundern, daß dasselbe, als ihm Paul III. den Reformationsvorschlag zur Begutachtung übergab, wenig guten Willen zu dessen Durchführung zeigte. Ein Unglück für die Kirche aber war es, daß der Papst, sobald er auf den Widerstand der Kardinäle stieß, die Reform der Kurie auf eine geeignetere Zeit verschob. Dadurch erregte er in Deutschland, welches durch einen von Johannes Sturm in Straßburg 1537 veranstalteten Druck den Ratschlag der Kommission kennen gelernt hatte, den Argwohn, daß die Berufung dieser kleinen, jedoch aus den tüchtigsten Kräften der Kurie bestehenden Reformversammlung ein Scheinmanöver gewesen. Diesem **Consilium de emendanda ecclesia** brachte Luther, der es 1538 ins Deutsche übersetzte, sowie mit einer Vorrede und mit Anmerkungen versah, wenig Verständnis entgegen; anstatt sich dieses Zeugnisses der Richtigkeit seiner Ausstellungen an der römischen Kirchendisziplin zu freuen, nannte er die Mitglieder der Kommission, in völliger Verkennung ihrer Intentionen, „verzweifelte Buben, die mit Fuchsschwänzen die Kirche dort, wo es dem Papste und den Kardinälen gilt, reformieren wollen". Seiner Meinung nach hatte der Papst sich nur den Schein gegeben, als ob er den römischen Hof umzugestalten gedenke, damit später das Konzil glaube, es sei nun an der Kurie nichts mehr zu bessern. Um einen richtigen Einblick in das Gesamtverhalten des Papstes zu der Reform- und Konzilsfrage zu gewinnen, muß man sich die Verschiedenheit der Motive, die ihn und die Kommissionsmitglieder leiteten, klar machen. Hatten ein Contarini, Sadolet, Poole eine gewisse Fühlung mit der protestantischen Rechtfertigungslehre gewonnen, sahen sie bei ihrer verinnerlichten religiösen Auffassung mit Beschämung und Trauer auf die zahlreichen kirchlichen Mißstände, war somit die Reform der Kirche ihnen ein Herzensanliegen, so betrachtete Paul III. die auch von ihm teilweise erkannten Schäden und damit auch die ganze Reform- und Konzilsfrage mehr von einem kirchenpolitischen Standpunkte aus. Die Zurückführung der Abgefallenen zur römischen Kirche, die Wiederherstellung des päpstlichen Ansehens in Deutschland schienen ihm nur dann einige Aussicht auf Verwirklichung zu haben, wenn man im Prinzipe Reformen zugestehe und wenn das vom Kaiser unaufhörlich geforderte Konzil die Beilegung des Kirchenstreites unternehme.

Nun aber beginnt der Nepotismus seinen unheimlichen Einfluß in immer stärkerem Maße auf Paul III. auszuüben, und die kirchlichen Interessen und Ziele desselben förmlich an die Wand zu drücken. Um seinen Enkel Ottavio Farnese mit Camerino auszustatten, stürzte sich der Papst in einen Krieg mit dem Herzoge von Urbino, der 1540 mit der erwünschten Erwerbung dieser Stadt endigte. Einen größeren Gewinn aber als die Erwerbung Camerinos dem Hause Farnese brachte im gleichen Jahre die Gewährung

einer schon längst an Paul III. gerichteten Bitte dem Stuhle Petri. Indem der Papst 1540 die Gesellschaft Jesu in dem Augenblicke bestätigte, da ihr Begründer, Ignatius von Loyola, bereits über „den sterilen und trockenen Boden Roms“ zu klagen anfing, stellte er, ohne die unermeßliche Tragweite dieses Schrittes selbst zu ahnen, einen Orden in den Dienst des Papsttums, der da gelobte alles zu thun, was der Papst befehlen werde, dessen Glieder gewillt waren, auf das Geheiß des Stellvertreters Petri in jedes Land, — zu Türken, Heiden und Ketzern — zu gehen „ohne Widerrede, ohne Bedingung, ohne Lohn, ohne Verzug“. Daß Paul III. im weiteren Verlauf seines Pontifikats sich einen größeren Nutzen für die Unterwerfung der Protestanten von der Anwendung anderer Mittel als von den Verhandlungen einer Kirchenversammlung versprach, beruhte mit auf den Ratschlägen des das Ohr des Papstes immer mehr gewinnenden Jesuitenordens und dessen Stifters. Noch aber hielt Paul III. an dem Plane, die kranke Mutter Kirche durch das Mittel eines Konziles zu heilen, fest. Das beweist unter anderem sein Widerspruch gegen das neue Projekt des Kaisers, die Religionsstreitigkeiten auf dem Wege eines Gespräches zwischen den hervorragendsten Theologen der alten und der neuen Richtung beizulegen. Ging er auch auf den Wunsch desselben, einen Legaten zum Hagenauer Religionsgespräch (s. d. Art. Bd VII S. 333 ff.) zu senden, schließlich ein, so enthält doch die dem Morone, seinem Nuntius, erteilte Instruktion vom 15. Mai 1540 den vielsagenden Passus, es sei „widersinnig, schwierig und höchst gefährlich, wenn eine Änderung der heiligen Gebräuche und Gesetze . . . nicht einem Generalkonzile oder dem Papste, sondern dem Urteile einiger und noch dazu nicht kompetenter Persönlichkeiten . . . überlassen werde“. Noch unumwundener lautete die Sprache Paul III., als er sich entschloß, obwohl das erste Kolloquium resultatlos verlaufen war, sich auch an dem zweiten vom Kaiser in Worms veranstalteten Gesprächstage durch Sendung seiner Bevollmächtigten zu beteiligen. Der Papst, so heißt es in der dem Thomas Campeggio mitgegebenen Instruktion, „verabscheue“ derartige Versammlungen, in welchen über die Religion gestritten werden solle, weil sie das Ansehen des römischen Stuhles verringerten; nur um dem Beispiele Christi nachzufolgen, der auch um der Menschen willen seine Majestät auf das tiefste erniedrigt habe, lasse er sich auf dieselben ein. Diese Erklärungen des Papstes bedürfen keines Kommentars. Von Seite des Papstes war es dann eine zweite nicht zu unterschätzende Konzession an den Kaiser, daß der Kardinal Contarini, dieser Christum liebende und darum den Protestanten Sympathie entgegenbringende, im übrigen treue Sohn der katholischen Kirche mit der Mission nach Regensburg betraut wurde. Es ist bekannt, daß das Regensburger Kolloquium beinahe zu einer Verständigung zwischen den Theologen beider Richtungen geführt hätte, daß in dem Hauptpunkte, in der Lehre von der Rechtfertigung, bereits ein Ausgleich angebahnt war, daß aber die von Contarini mit Zähigkeit festgehaltene Brotverwandlungslehre zur Klippe wurde, an der schließlich die Verhandlungen scheiterten. Diese Standhaftigkeit Contarinis fand die volle Billigung Paul III., der auch den letzten Vorschlag des Kaisers, die bereits verglichenen Artikel zur bindenden Norm für Protestanten und Katholiken zu machen, in Betreff der noch unverglichenen eine gegenseitige Duldung walten zu lassen, mit dem Bemerken weit von sich wies, es dürfe kein Wort weiter von Toleranz geredet werden. Der unerfreuliche Ausgang des Regensburger Religionsgespräches raubte der milderen, zu einer Aussöhnung mit den Protestanten geneigteren Partei an der Kurie jeden Einfluß auf Paul III.

Während der Papst nur für Verhandlungen mit den deutschen Häretikern Zeit und Sinn zu haben schien, beschäftigten ihn gleichzeitig Pläne einer höheren Besteuerung seiner Unterthanen. Das im Februar 1540 erscheinende Breve, welches den Kommunen und Vasallen des Kirchenstaates eine hohe Salzsteuer aufbürdete, verwickelte den Stellvertreter Petri in blutige Kriege, die diesen mehr als einen harten Steuerexekutor wie als einen milden Hirten erscheinen lassen.

Gegen die neue Auflage erhoben die Stadt Perugia und der römische Lehnsträger, Ascanio Colonna, Einsprache, indem sie sich auf alte Rechte und Verträge beriefen. Als das über Perugia wegen Steuerverweigerung ausgesprochene Interdikt wirkungslos blieb, griff Pauls III. zu den Waffen; am 5. Juni 1540 mußte die Stadt ihre Thore dem Sohne des Papstes öffnen, ihre Strafe bestand in dem Verluste ihrer bürgerlichen Freiheiten. Der durch diese Strenge nicht gewarnte Ascanio Colonna verschloß sein Gebiet nach wie vor dem päpstlichen Salzmonopol. Zur Verantwortung geladen, erschien er nicht. Der Kampf begann. Pier Luigi Farnese führte eine mordende und sengende Bande gegen die Burgen der Colonna, vergeblich ermahnte die edle Dichterin Vittoria

Colonna den Papst: „Verkünd' in heil'gen Werken und in hehren, den milden Sinn, auf den wir, Vater, bauen."

Als am 26. Mai 1541 die Hauptfeste des Geächteten kapituliert hatte, war Paul III. der von allen gefürchtete Herr des Kirchenstaates. Nun war die Bahn frei für die schonungslose Unterdrückung der selbst in Italien ihr Haupt immer kühner erhebenden Häresie. Als im September 1541 der Papst mit dem Kaiser in Lucca zusammentraf, da widerstrebte allerdings jener nicht, als dieser auf den ursprünglichen nur für einige Zeit durch die Religionsgespräche in den Hintergrund gedrängten Plan, den Kirchenstreit auf einem allgemeinem Konzile zu schlichten, zurückgriff; am 1. Mai 1542 wurde dasselbe für den 1. November nach Trident ausgeschrieben. Aber in dem Zeitraum, der zwischen der Berufung und dem Zusammentritt der Kirchenversammlung lag, gewann der Kardinal Caraffa Paul III. für eine andere, angeblich rascher zum Ziele führende Behandlung der Kirchenfeinde, welche das sanfte Mittel der Konzilsverhandlungen eigentlich als unnötig erscheinen ließ. Als der Papst eines Tages an den eben genannten Kardinal die Frage richtete, wie soll man der Ketzer Meister werden und die Katholiken beim Glauben erhalten, gab dieser, der von der Ansicht ausging, „Ketzer sind Ketzer und müssen als solche behandelt werden", jenem zur Antwort „von Rom aus sind alle Ketzereien im Keime zu ersticken". Infolge dieses Ratschlages erließ Paul III. am 21. Juli 1542 die Bulle „Licet ab initio", welche, indem sie ein oberstes Inquisitionstribunal in Rom errichtete und demselben die Vollmacht gab, gegen alle Häretiker und alle, welche der Häresie verdächtig, die Untersuchung einzuleiten, und diese, wenn schuldig, aufs strengste zu bestrafen, den Anfang der über die abendländische Christenheit unsägliches Elend bringenden Gegenreformation bezeichnet. Paul III. ganz für seine Politik zu gewinnen, war das Ziel, welches sich der Kaiser bei einer dritten Zusammenkunft mit diesem in Busseto, nicht weit von Parma, im Juni 1543 vorgesetzt hatte. Doch der Preis, den der Papst hier von Karl V. für seine Bundesgenossenschaft verlangte, die Überlassung Mailands an seinen Enkel Ottavio Farnese, war diesem zu hoch. Die Weigerung des Kaisers, den Nepoten des Papstes zu erhöhen, trieb diesen immer mehr in die Arme Franz' I. Die Zeichen seiner gegen Karl V. erregten Stimmung ließen nicht auf sich warten. Franz I. überließ er die Einkünfte der französischen Kirche zur Deckung der Kriegskosten und am 6. Juli 1543 wurde das Konzil suspendiert, noch ehe es zusammengetreten war.

Unterdes hatte die Inquisition ihre Arbeit in Italien mit Erfolg verrichtet (vgl. d. Art. Italien, Ref.-Bew. Bd IX S. 524 ff.); daß Paul III. jetzt auch nicht mehr an irgend welche Zugeständnisse an die offenen und halben Protestanten in Deutschland dachte, bewies sein Verfahren gegen den Erzbischof von Köln, Hermann von Wied; hatte derselbe, der mit Clemens VII. in einen heftigen Streit wegen Besetzung der Pfründen geraten war, zuerst die Gunst Pauls III. erfahren, der gleich nachdem er den Stuhl Petri bestiegen, ihm die Verleihung der Benefizien zugestanden, so rief jetzt der Papst am 1. Februar 1543 Kapitel und Klerus von Köln gegen den der Reformation sich zuwendenden Erzbischof auf und schalt dieselbe in einem Briefe vom 1. Juni ein „wahnsinniges" Unternehmen, das seinen Urheber aller päpstlichen Gnade unwert mache.

Daß Karl V. am 18. September 1544 zu Crespy Frieden mit Frankreich ohne des Papstes Vermittlung schloß, war bei dem damals zwischen beiden Häuptern der Christenheit obwaltendem Verhältnis nicht zu verwundern, wurde aber vom Papste als eine ihm angethane schwere Beleidigung empfunden. Seinem Unmut die Zügel schießen zu lassen, glaubte er sich um so mehr berechtigt, als Karl V. in dem Reichstagsabschiede von Speier (10. Juni 1544) wiederum den Protestanten große Zugeständnisse, als da sind: Gleichheit des Rechtes, Zusammentritt eines „freien" Konzils, Reformation der Kirche, gemacht hatte. Unerhört waren die Vorstellungen, die Paul III. im Oktober 1544 an den Kaiser richtete; wie mußte diesem das Blut zu Herz und Kopf dringen, wenn er sich in dem Schreiben des Papstes in Parallele gestellt sah zu den schlimmsten Verfolgern der Kirche von Nero und Domitian bis auf Heinrich IV. und Friedrich II. Wohl hat der Kaiser, um nicht den Protestanten das öffentliche Schauspiel einer heftigen Fehde mit dem Oberhaupte der Kirche zu geben, von einer offiziellen Beantwortung dieses Briefes Abstand genommen. Kaum aber erhielten die Protestanten Kunde von dem schroffen Auftreten des Papstes gegen Karl V., als sich Luther und Calvin zu Sachwaltern des letzteren in zwei Schriften aufwarfen, die über die Anmaßung Pauls III. die Geißel beißenden Spottes schwangen. Endlich wurde der Papst gewahr, wie sehr er sich, seinem Hause und der Kirche durch sein dem Kaiser gegenüber eingeschlagenes Verfahren schadete. Er beschloß einzulenken; am 7. November 1544 fertigte er die Bulle aus, die das suspen-

dierte Konzil auf den 15. März des folgenden Jahres zu neuer Thätigkeit rief, und im Mai 1545 erschien der Kardinal Alexander Farnese auf dem Reichstage zu Worms. Keine Sendung eines päpstlichen Legaten hat so schlimme Folgen für den Fortgang der Reformation gehabt, wie die des Großsohnes Pauls III., denn der Kardinal einigte sich hier mit dem Kaiser dahin, daß die Protestanten durch einen von diesem und dem Papst gemeinsam geführten Krieg zu Boden geworfen werden müßten. Ob dieser verhängnisvolle Gedanke zuerst vom Kaiser oder vom Legaten ausgesprochen worden ist, muß dahin gestellt bleiben. Eines ist aber gewiß, daß der Papst mit Begeisterung auf den Plan einging. Wollte man dieselbe aber aus der Hoffnung ableiten, daß nun die definitive Lösung der religiösen Frage bevorstehe, daß die Kanonen die Kanones des Tridentiner Konzils den Protestanten einschärfen würden, so hätte man das Hauptmotiv für die freudige Zustimmung des Papstes zu dem schmalkaldischen Kriege außer acht gelassen. Paul III. hat später offen eingestanden, daß er in der Erwartung, daß sich Karl V. in eine Sache verwickeln werde, die ihm zu keine anderen Unternehmungen freie Hand lasse, sich mit diesem gegen die Protestanten verbündet habe. Man sieht, er glaubte, die Zeit sei gekommen, daß sein Nepotismus das vorgestellte Ziel, die Ausstattung des Hauses Farnese mit Besitzungen in Italien, endlich erreichen könne, sei es nun mit Unterstützung des Kaisers oder auch gegen dessen Willen. Damals beabsichtigte Paul III. seinen Sohn Pier Luigi zum Herzog von Parma und Piacenza zu machen, dazu aber bedurfte er nicht bloß der Zustimmung des Kardinalkollegiums, sondern auch der des Kaisers. Die Losreißung Parmas und Piacenzas vom Kirchenstaate, dem sie durch Julius II. einverleibt worden waren, rief einen Sturm der Entrüstung unter den Kardinälen hervor. Mag auch das Gerücht, welches in Rom Glauben fand, der Hauptgegner jenes päpstlichen Projektes, der Kardinal von Sa. Balbina, sei von den Farnesen vergiftet worden, völlig grundlos gewesen sein, es beweist immerhin, welcherlei Familienpolitik man dem Hause des Papstes zutraute. Jedenfalls hatte sich Paul III. in den Augen der Kardinäle sehr geschadet, indem er seinen Nepotismus hinter dem Vorschlag eines angeblich für den Stuhl Petri sehr vorteilhaften Tauschhandels zu verbergen suchte, sofern diesem Camerino und Nepi, farnesische Besitzungen, als Ersatz für Parma und Piacenza zufallen sollten.

Indem nun der Kaiser sich nicht abgeneigt zeigte, Parma und Piacenza an Pier Luigi zu überlassen, wurde in Worms (15. Juni 1545) das Pakt geschlossen zum Krieg gegen die protestantischen Stände. Paul III. verpflichtete sich 12 000 Mann zu Fuß und 500 Reiter unter Führung des Ottavio Farnese, sowie 100 000 Kronen zuzusteuern und dem Beherrscher Spaniens das Recht gewähren zu wollen, 500 000 Kronen von der Kirche dieses Landes zu erheben. Die schwere Hand des Papstes legte sich nun auf den vorerwähnten Erzbischof von Köln, er wurde am 16. April 1546 exkommuniziert und seiner erzbischöflichen Würde für verlustig erklärt. Jetzt, da in Italien die Inquisition bereits Erfolge gegen die Häretiker erzielt hatte, wo sich in Deutschland die Gelegenheit bot, den Ruf nach einer Kirchenreform mit Gewalt zu unterdrücken, konnte nach des Papstes Meinung dem, doch nur auf Dringen Karls V., am 13. Dezember 1545 in Trident eröffneten Konzile bloß die Aufgabe zufallen, die Ansichten der Häretiker zu verdammen und die Lehre der katholischen Kirche gegen alle Angriffe zu sichern. Wünschte jedoch Paul III., daß die Kirchenversammlung zuerst die dogmatischen Fragen behandle, so drang Karl V. auf die sofortige Erörterung der notwendigen Reformen. Hier lag der Keim zu einer immer tiefer greifenden Verstimmung zwischen den beiden Verbündeten. Als es nun vollends dem Kaiser glückte, bis zum Schluß des Jahres 1546 Süddeutschland zu unterwerfen, und es den Anschein gewann, als ob auch der Norden ihm nicht lange werde widerstehen können, als also die Voraussetzung des Papstes nicht zutraf, daß der Krieg mit den Protestanten Karl V. in kaum lösbare Verwicklungen bringen werde, da hat jener, von der Wahrnehmung geleitet, daß der Kaiser bisher keine Anstalten gemacht, die Ansprüche des Farneseschen Hauses zu befriedigen, sowie von der Furcht getrieben, daß Karl V. nach vollendeter Unterwerfung der Protestanten mit starker Hand die italienischen Verhältnisse ordnen werde, seine Hilfstruppen aus Deutschland zurückgezogen und das bestehende Bündnis gelöst. Nicht in erster Linie der Gedanke — wie Janssen glauben machen will — daß Karl V. den Untergang aller Selbstständigkeit Italiens, insbesondere der Unabhängigkeit des päpstlichen Stuhles plane, trieb Paul III. zur Annäherung an Frankreich; vielmehr war es die Berechnung, daß Franz I., der die Siege des Kaisers über die Protestanten ebenfalls ungern sah, gewiß zu Zugeständnissen an die Nepoten des Papstes bereit sein werde, wenn er auf diese Weise dessen Bundesgenossenschaft gewinne. Im Augenblicke wünschte Paul III. nichts sehnlicher als einen

Sieg der deutschen Häretiker. Nun nahm er auf die Wünsche des Kaisers in Betreff der Kirchenversammlung keine Rücksicht weiter, er verlegte dieselbe 1547 nach Bologna; vergeblich forderte Karl V. die schleunige Rückkehr der Konzilsväter nach Trient; seine anhaltende Weigerung, diesem Begehren Folge zu geben, sowie sein gesamtes, antikaiserliches Verhalten mußte der Papst schwer büßen. Da nämlich Pier Luigi Farnese immer neue Intriguen gegen Karl V. spann, ging dieser jetzt auf den Vorschlag seines Statthalters in Mailand, Ferrante Gonzaga, bereitwillig ein, jenen zu stürzen und dessen Besitzungen, Parma und Piacenza, ans Reich zu bringen. Bei dem von Gonzaga in Piacenza angezettelten Aufstande ward Pier Luigi ermordet. Gonzaga nahm im Namen des Kaisers von Piacenza Besitz, ohne jeden Erfolg forderte der über den Tod seines Sohnes tief betrübte Papst die sofortige Zurückgabe der Stadt an seine Familie. Er schwor Rache nehmen zu wollen, selbst wenn er darüber zum Märtyrer werden sollte. In seiner Erregung redete er sogar einer Verbindung Frankreichs mit den Türken zum gemeinsamen Angriff auf Neapel das Wort. Die Hoffnung, daß es ihm im Anschluß an Heinrich II. von Frankreich — Franz I. war im März 1547 gestorben — doch noch gelingen werde, sein Haus zu Ehren zu bringen, ließ Paul III. die Nachricht, daß sich die Protestanten einem Konzile unterwerfen wollten, sowie die Aufforderung des kaiserlichen Gesandten vom 9. Dezember 1547 überhören, die Kirchenversammlung von neuem in Trient zu eröffnen und die Beschickung derselben den Protestanten dadurch zu ermöglichen, daß ihren bisherigen Beschlüssen die bindende Kraft genommen werde. So ward Karl V. gezwungen, die kirchlichen Verhältnisse in Deutschland selbstständig auf dem Augsburger Reichstage 1548 durch das sogenannte Augsburger Interim (s. d. A. „Interim" Bd IX, 210 ff.) zu ordnen. Nachträglich ward die Zustimmung des Papstes zu den hier den Protestanten eingeräumten Zugeständnissen in Betreff der Priesterehe, des Laienkelches und der Fasten verlangt, jedoch von diesem erst nach langen Verhandlungen und zwar nur infolge davon gewährt, daß er sich damals in seinen italienischen Plänen von Frankreich nicht energisch genug unterstützt glaubte. Am 31. August 1548 entschloß sich Paul III. drei Kommissäre nach Deutschland mit der Vollmacht zu senden, Dispens in den drei vom Kaiser geforderten Punkten zu erteilen. Doch hatte Karl V., um dieses Ziel zu erreichen, sich verpflichten müssen, die weitere Kirchenreformation einer vom Papste nach Rom einzuberufenden, aus wenigen Mitgliedern bestehenden Prälatenversammlung anzuvertrauen. Es ist schwer zu entscheiden, wer von beiden bei diesem Kompromiß der unehrlichere war, ob der Papst oder der Kaiser. Jener, der durch seine Zugeständnisse die Zurückgabe von Piacenza an seine Familie zu erreichen hoffte, erklärte im Geheimen, er werde die Vollmachten an seine Kommissäre schon so zu stellen wissen, daß sie ihm zur Erfüllung seines sehnlichsten Wunsches dienlich seien. Daher zeigten sich auch seine Abgesandten in ihren Unterhandlungen mit dem Kaiser nur dann zu einigen Konzessionen in der Religionssache bereit, wenn sie kaiserliche Zugeständnisse in der italienischen Angelegenheit gegen dieselben eintauschen konnten. Daß es aber Karl V. an der wünschenswerten Offenheit fehlte, geht aus seinem Verhalten zu der von ihm gutgeheißenen römischen Reformkommission hervor. Die dem Zusammentreten derselben entgegenstehenden Hindernisse wußte er eher zu vermehren, als hinwegzuräumen. In diesem Intriguenspiel erlitt schließlich die päpstliche Politik eine schwere Niederlage. Am 12. Juni 1549 gab der Kaiser seinen Entschluß kund, nicht nur Piacenza dem Enkel des Papstes nicht herauszugeben, sondern auch noch auf Parma seine Hand zu legen. Und als nun um die Zeit Heinrich II. von Frankreich Paul III. eine gegen Karl V. gerichtete Liga unter der Bedingung antragen ließ, daß Parma dem Ottavio Farnese entrissen, jedoch dem Bruder desselben, Horazio, dem der König seine Bastardtochter zur Ehe geben wollte, übertragen werde, da war der Papst für ein neues Zusammengehen mit Frankreich gewonnen. Paul III. wußte auch in diesem Falle seinen Nepotismus geschickt zu maskieren. Wie früher Piacenza und Parma für Camerino eingetauscht worden waren, so sollten jetzt diese beiden Städte angeblich an den Stuhl Petri zurückfallen, Camerino aber von neuem in den Besitz des Ottavio Farnese übergehen. Durch diesen Tausch glaubte der Papst ein Doppeltes erreichen zu können. Die beiden Streitobjekte, Piacenza und Parma, wollte er vorläufig dem Kaiser, der sie wohl dem Hause Farnese, aber schwerlich der Kirche vorenthalten könne, entreißen und dann dieselben, sobald die Liga mit Frankreich zum Abschluß gekommen, seinem Enkel Horazio, als dem Schwiegersohne Heinrich II., überlassen. Doch dieser ganze Plan hatte zu seiner Voraussetzung die Unterwerfung des Ottavio Farnese unter den Willen des ihn seiner Besitzungen beraubenden Großvaters, er aber widersetzte sich, trat sogar, um sich Parmas, welches der Papst bereits für die

Kirche in Besitz genommen, zu bemächtigen, in Beziehungen zum kaiserlichen Statthalter von Mailand, Gonzaga, dem Erbfeinde des Farneseschen Hauses. Dem durch dieses Benehmen seines Enkels aufs tiefste verletzten Papste blieb die weitere Kränkung nicht erspart, daß der Kardinal Alessandro Farnese sich auf die Seite seines Bruders Ottavio schlug. Es ist unwahrscheinlich, daß sich Paul III. — wie Brosch annimmt — doch noch dazu verstanden hat, Parma dem Ottavio zurückzugeben. Vielmehr verdient die Nachricht Glauben, daß eine heftige Auseinandersetzung mit dem Kardinal Farnese in Betreff seiner und seines Bruders Unfügsamkeit des hochbetagten Papstes Zorn in dem Grade erregte, daß diesen bald darauf eine Krankheit befiel. Am 10. November 1549 war Paul III. eine Leiche. So hatte der Nepotismus, der ihm die Erhöhung des Hauses Farnese erstrebenswerter erscheinen ließ, als die Beilegung der kirchlichen Wirren, der den roten Faden seiner Kirchenpolitik bildet, der ihn sogar die Rolle eines passiven Zuschauers spielen ließ, als seine Tochter Constanza die geistlichen Würden nach ihrem Geschmack oder gegen baren Gewinn Unwürdigen vergab, ihn schließlich in schwere Betrübnis, ja in Krankheit und Tod gestürzt. Das Bild, welches venezianische, spanische, französische Diplomaten von Paul III. entwerfen, zeigt folgende charakteristische Züge: Verschlagenheit, Vorsicht, Zähigkeit in der Durchführung seiner Pläne, aber Unentschlossenheit in dem für das Handeln gegebenen Augenblicke. Der protestantische Kirchenhistoriker wird es als eine folgenreiche Fügung des die Weltgeschichte lenkenden Gottes betrachten müssen, daß dieser Papst in seiner verblendeten Liebe zu seinen Nachkommen dem für die katholische Kirche und ihren Glauben auf den Religionsgesprächen, in den Konzilsberatungen und mit der Schärfe des Schwertes kämpfenden Kaiser immer wieder so gewaltige Hindernisse in den Weg zu legen wußte, daß derselbe weder die allmähliche Aufsaugung, noch die rasche Unterdrückung des Protestantismus zu stande bringen konnte.

(Zoepffel †) Benrath.

Paul IV., Papst von 1555—1559. — Litteratur: Allgemeines zur Geschichte seiner Person und Zeit s. in den litter. Nachweisen zum A. Paul III. Zum Konklave: Coggiola, I Farnesi ed il Conclave di Paolo IV (Stud. Stor. 1901 pass.). Ueber die frühesten Beiträge zur Biographie Pauls IV. giebt Bromato in der sorgfältigen Storia di Paolo IV. Pontefice Massimo (Ravenna, 2 Bde, in 3 Abtl., 1748—53) Auskunft. Am wichtigsten sind die Vorarbeiten von Ant. Caracciolo, und zwar neben den Collectanea Historica De Vita P. IV. (Coloniae 1612) besonders die handschriftlich (z. B. im British Museum, in der Bibl. Casanatensis und der Barberina in Rom) vorhandene Schrift Vita e Gesti di Gio. Pietro Carrafa, cioè di Paolo Quarto P. M. Die Sammelwerke von Ceccarelli und Ughelli, dann die Ordensgeschichten der Regularkleriker von Tufo und von Silos, endlich die Geschichtswerke des Spondanus, Bzovius u. a. geben ebenfalls Auskunft. Ranke hat zu seiner vorzüglichen Schilderung der Persönlichkeit und der Wirksamkeit des Papstes die erstgenannten Werke, dann aber auch mit Glück die Relationen der gleichzeitigen venetianischen Gesandten benutzt (Päpste, I. Bd). Die von ihm gleichfalls verwertete Darstellung des Krieges von Nores ist mittlerweile im Archivio Storico Italiano gedruckt worden (Tom. XII, Firenze 1847). Neuerdings hat uns der Calendar of State Papers (Vol. VI, p. II, Venetian 1881) durch reichhaltige Auszüge aus den Depeschen Navageros zahlreiche Einzelnotizen gegeben, auch charakteristische Streiflichter auf P.s Charakter fallen lassen, die das von Ranke fixierte Bild dieser Persönlichkeit im wesentlichen bestätigen. Die Stellung P.s in der Reformfrage hat der Unterzeichnete in „Giov. Pietro Caraffa und die reformatorische Bewegung seiner Zeit" (JprTh 1878, I) und unter gleicher Ueberschrift O. Jensen (Kjöbenhavn 1889) behandelt. Maurenbrecher (Gesch. der kath. Ref. I, 1880, S. 227—230) giebt bezüglich der Zeit bis zur Stiftung des Theatinerordens eine beachtenswerte Darstellung. Einen Brief Caraffas teilt Friedensburg in den Quellen und Forschungen aus ital. Arch. u. Bibl. I S. 220ff. mit. Vgl. noch Susta, Versuch einer Verf.-Reform im Kirchenstaat unter Paul IV. (Mt d. Inst. f. österr. Gesch.-Forschung Erg.-Bd VI [1901], S. 547ff.). Das Gutachten, welches Caraffa dem venet. Senate in der Ketzerfrage erstattete, ist abgedruckt in Riv. Crist. (Florenz) 1878; vgl. dazu meine Gesch. der Ref. in Venedig [1887], S. 6f., 114f.

Paul IV., vor der Namensänderung Giovanni Pietro Caraffa (Carafa, Carrafa), stammte aus einem vornehmen, seit dem 11. Jahrhundert im Neapolitanischen ansässigen Geschlechte. Sein Vater, Gianantonio, Baron von Sant' Angelo della Scala und durch seine Gattin Vittoria Camponi auch Graf von Montorio, stand in Gunst bei König Ferdinand I., wie er denn auch in demselben Jahre, in welchem Giovanni Pietro geboren wurde (1476) in dessen Auftrage eine politische Mission an den Herzog Ercole von Ferrara ausführte. Mit wunderbaren Vorfällen und Prophezeihungen hat die spätere Tradition die Geburt des Kindes, welches das jüngste unter sieben Geschwistern

war, umgeben, und schon früh sollen sich hervorragende Geistesgaben sowie außerordentliche Tugend und Frömmigkeit bei ihm bemerkbar gemacht haben. Durch den Umgang mit seiner acht Jahre älteren Schwester Maria, die Dominikanerin wurde, und durch die eigene Neigung veranlaßt, wollte er schon als Knabe in das Kloster eintreten, trotz der lockenden Aussichten, welche ihm als dem Neffen eines Erzbischofs und eines Kardinals der höhere Kirchendienst eröffnete. Mit Gewalt mußte der Vater ihn aus dem Dominikanerkloster in Neapel zurückholen (1496), um seine Ausbildung im Griechischen und Lateinischen, in Rhetorik, Philosophie, Theologie und im kanonischen Recht vollenden zu lassen. So vorgebildet trat Giampietro 1494 in den Stand der Weltgeistlichen ein; alsbald wandte er sich nach Rom, wo sein Oheim, der Kardinal Oliviero Caraffa, ihn in sein Haus aufnahm und ihm die höhere kirchliche Laufbahn erschloß. 1500 trat er in den Dienst bei der Kurie ein, zunächst als Kämmerer Alexanders VI., nachdem ihm durch den Oheim schon mehrere Pfründen zugewiesen worden waren. Unter Julius II. behielt er diese Stellung bei und ward 1503 Protonotar, 1504 Bischof von Chieti (Theate) in den Abruzzen, ohne dort vorläufig Residenz zu nehmen. Als wie brauchbar Julius II. ihn ansah, ergiebt sich daraus, daß er ihn 1506 als seinen Vertreter nach Neapel schickte, um Ferdinand den Katholischen, der von Barcellona dorthin kam, zu bewillkommnen, obwohl der junge Bischof dem Hause der Montorio entstammte, welche sich stets den Spaniern feindlich erwiesen hatten. Freilich, die politische Mission schlug fehl — die Zahlung des von der Kurie als Anerkennung des Lehnsverhältnisses Neapels zu Rom verlangten jährlichen Tributes schlug der König von Spanien ab. Des Hoflebens überdrüssig, vielleicht auch durch das Fehlschlagen der Mission veranlaßt, kehrte Caraffa nicht nach Rom zurück, sondern hielt im Juni 1507 seinen Einzug in sein Bistum Chieti. Dort fand er schlimme Zustände vor; Mangel an kirchlichem Sinn zeigten selbst die Kleriker. Mit fester Hand griff er die „Reform“ an, und Jahre lang hat er unter den größten Widerwärtigkeiten gewirkt. Erst als das Laterankonzil von 1512 versammelt war, folgte der Theatiner-Bischof dem Rufe nach Rom, um dort als Vorsitzender einer Kongregation zu fungieren. Leo X. schickte ihn als Legaten nach England; in diesem Lande sollte er den Tribut einfordern, welcher, oft bestritten, doch thatsächlich seit Jahrhunderten dem römischen Stuhle bezahlt wurde, und welcher von seinem Verfallstage (29. Juni) den Namen des Peterspfennigs trug. Auf der Rückkehr traf C. in den Niederlanden am Hoflager der Erzherzogin Margaretha von Österreich den Dominikaner Juan Alvarez de Toledo, den Sohn des Herzogs Friedrich von Alba, mit dem ihn bald die Übereinstimmung der Ansichten von dem, was der Kirche not thue, zu enger Freundschaft verband. Da C. inzwischen vom Papste den Auftrag erhalten hatte, den König Ferdinand für ein allgemeines Bündnis der christlichen Fürsten gegen die Türken zu gewinnen, so eilte er nach Spanien. Zwar auch diesmal scheiterte seine Mission, weil das Auftreten Franz I. von Frankreich die größten Besorgnisse um den Besitz Neapels bei dem alten Könige von Spanien hervorrief und eine Vereinigung gegen die Türken unmöglich machte; allein persönlich hatte C. sich des königlichen Wohlwollens zu erfreuen, und um ihn am Hofe zu halten, übertrug man ihm das Amt eines Vize-Großkaplans. Für C. ist dieser mehrjährige Aufenthalt in Spanien nach zwei Seiten hin von maßgebender Bedeutung geworden. Einerseits hat er hier aus eigener Anschauung die ausgedehnte und starke Strömung kennen gelernt, welche seit dem Ende des 15. Jahrhunderts innerhalb der spanischen Kirche mächtig und auf das bewußte Ziel gerichtet war, nach außen hin der Kirche den Glanz und die Macht zurückzuerobern, welche sie in den günstigsten Perioden des Mittelalters besessen, sowie im innern die Sitten zu bessern und das Dogma und alle Einrichtungen unabänderlich so zu gestalten, wie ein Thomas von Aquino sie abschließend festgestellt hatte. Auf der anderen Seite sollte hier ein feindliches Verhältnis zu dem spanisch-habsburgischen Fürsten, wie es später seinem Pontifikate die Signatur gegeben hat, bereits seine Wurzeln schlagen. Denn am spanischen Hofe sah er sich trotz jener Amtsverleihung zurückgesetzt. König Ferdinand hatte nur gewünscht sich C. zu bedienen, um den Besitz Neapels für sein Haus um so mehr zu sichern. Noch von dem Totenbette aus soll er in ihn, dem als einem Angehörigen zweier vornehmer neapolitanischer Familien er nicht geringen Einfluß zutraute, gedrungen sein, daß er seinen Einfluß zu gunsten der spanischen Erbfolge anwenden möge. Vergebens — der Bischof blieb auf seiten der Aragonesen, obwohl dadurch seine Stellung am Hofe unleidlich wurde. Zu dem im Herbste 1517 anlangenden jungen Könige Karl wußte er noch weniger freundliche Beziehungen zu gewinnen; die tiefe Verbitterung steigerte sich ihm gegenüber zu schlecht verhehltem Haß, und die kränkende Übergehung C.s bei Ernennung des neuen

Großkaplans brachte diesen zu offenem Ausbruch. Karl, großmütig auch gegen seine Feinde, wenn sie ihm schaden konnten, gab ihm, als er den Abschied forderte, das Erzbistum Brindisi. C. aber verließ Spanien, und nach kurzem Aufenthalte in Neapel finden wir ihn seit 1520 in Rom, wo er nun zu den verschiedenen innerkirchlichen Reformversuchen in persönliche Beziehung tritt und die in Spanien erprobten Mittel zu verwenden sucht.

Zunächst ernannte ihn Leo X. zum Mitgliede einer aus acht Theologen und Prälaten bestehenden Kommission, welche bestimmt war, die „Hydra der Ketzerei" zu vernichten. Aleander und der bereits in den litterarischen Kampf gegen Luther eingetretene Sylvester Prierias waren unter den acht, die auch an der Feststellung des Inhalts der Bulle gegen Luther (1520) Anteil gehabt haben. Es ist nicht unwahrscheinlich, daß ein dogmatischer Traktat C.s (De justificatione) dieser Veranlassung seinen Ursprung verdankt. Bald darauf finden wir C. als Mitglied der frommen Vereinigung des „Oratoriums der göttlichen Liebe" (s. d. A.). Daran teilzunehmen mußte der Mann als besonders geeignet erscheinen, der schon als junger Bischof von Chieti das schwere Werk der Reformarbeit unter den Wahlspruch gestellt hatte: Tempus est ut judicium incipiat a domo mea! Und von Rom, aus den friedlichen Uebungen und Besprechungen des „Oratoriums", sah sich C. schon bald wieder zu vorübergehender Residenz und damit verbundenen heftigen Kämpfen gegen die Verwilderung in seinen Diöcesen Chieti und Brindisi gerufen. Mittlerweile traf 1522 Adrian VI. in Rom ein. Wie hätte dieser Papst, selbst von der Idee der Reformbedürftigkeit der Kirche erfüllt und persönlich wie C. mit den Mitteln vertraut, welche man in Spanien nicht ohne Erfolg zur Reform der Kirche angewendet hatte — wie hätte er bei seinen ehrlich gemeinten Versuchen zur Durchführung der Reform C. entbehren wollen? In der That beschied er ihn sofort nach Rom und hieß ihn im Verein mit Tommaso Gazzella aus Gaeta den C. seinerzeit in Madrid kennen gelernt, einen Reformentwurf einreichen. Der frühe und plötzliche Tod des Papstes (1523) ließ es nicht zur Durchführung des Entwurfes kommen, welcher mannigfache Mißbräuche in der Geschäftsführung der Datarie, bei der Verleihung von Pfründen u. dgl. abstellen sollte. Aber auch Clemens VII., als er gedrängt durch die öffentliche Meinung einige schwankende Schritte auf der Bahn der Reform zu thun sich anschickte, glaubte der Beihilfe des Theatiners nicht entbehren zu können; durch ein schmeichelhaftes Breve vom 11. Mai 1524 stattete er C. mit voller Autorität aus, um das Verfahren bei der Prüfung der Kandidaten für das Priesteramt, bei der Ordination und Promotion der Geistlichen zu verbessern. Hatte man gehofft, auf diesem Wege der eingerissenen Simonie zu begegnen, so erwies sich diese Hoffnung bald als trügerisch; es fehlten eben die geeigneten Persönlichkeiten, es fehlte vor allem der moralische und amtliche Rückhalt, den die Behörden, den die Kurie und der Papst selbst hätten gewähren müssen — so ist auch dieser Versuch gescheitert. Bei einem Manne wie C., der voll Begeisterung für sein Amt und für die Aufgabe der Kirche so die besten Jahre seiner Kraft (er zählte jetzt fast fünfzig) in fruchtlosen Versuchen dahin schwinden sieht, ist es nicht zu verwundern, daß schließlich diese Mißerfolge ihn zu gänzlicher Abwendung vom Leben am Hofe führten. Den Gedanken, welchem das „Oratorium" einst gedient hatte, nämlich Erweckung und Pflege des kirchlichen Interesses im engeren Kreise, hatte einer der früheren Mitglieder desselben, Gaetano aus Tiene, speziell für eine kleine Anzahl von Klerikern erweitert und fruchtbar gemacht. In den von diesem eben gestifteten Verein regulärer Kleriker, der nun von ihm den Namen des Theatinerordens erhielt, trat C. ein. Hier sollte Ernst gemacht werden mit den drei Gelübden der Besitzlosigkeit, Keuschheit und des Gehorsams. C. selbst gab ein Beispiel der Entsagung, indem er auf seine Pfründen verzichtete. Als ausdrückliches Gebot wurde die von der Weltgeistlichkeit arg vernachlässigte Predigt den Mitgliedern zur Pflicht gemacht. Aber das eigentlich Charakteristische des neuen Ordens lag in der scheinbar nur gelegentlichen Bestimmung, daß die Mitglieder sich auch eifrig erweisen sollten im Aufspüren und Bekämpfen der Ketzer — hier ist dem jesuitischen Institute vorgearbeitet, in welchem auch die strenge Zucht in den Dienst des Gedankens einer Vernichtung alles dessen, was der absoluten Gewalt des Papsttums widerstrebt, gestellt wird.

Wenn C. so nach mehreren fehlgeschlagenen Versuchen innerlicher Reformen das Panier der gewaltsamen Reaktion offener entfaltete, so haben die bösen Erfahrungen bei der Plünderung Roms 1527 nur dazu dienen können, die Schroffheit seines Wesens noch zu steigern. Bald nachher sehen wir ihn in Venedig, wohin er mit einigen der Theatiner sich zurückgezogen hatte, bereits die Rolle des rücksichtslosen Ketzerfeindes übernehmen, die

er nun noch dreißig Jahre mit nie ermattendem Eifer geführt hat. Für den Senat verfaßte er ein Gutachten, „wie man sich in kirchlichen Dingen zu verhalten habe“ und stellte dabei den Satz an die Spitze: „man solle vornehmlich die Aufmerksamkeit darauf richten, die Ketzereien zu züchtigen, und sich fern halten von jener Pest, die nicht allein die Seelen morde, sondern auch stark genug sei, selbst ein großes Staatswesen zu zerstören“. 1532 sandte C. dem Papste einen Bericht über notwendige Reformen im Kirchen- und Klosterwesen und über das Überhandnehmen der Ketzereien ein, welcher in mehreren Punkten an seine früheren Reformversuche anknüpft, dann aber bezüglich des Vorgehens gegen Ketzer eine Sprache führt, die an Deutlichkeit nichts zu wünschen übrig läßt. „Ketzer sind Ketzer,“ sagt er, „und man muß sie als solche behandeln. Wenn aber Ew. Heiligkeit sich so weit erniedrigt, an sie zu schreiben, ihnen schmeichelt und sich gewisse Zugeständnisse von ihnen entlocken läßt, so ist das der Weg, um sie nur noch mehr zu verhärten und ihre Zahl von Tag zu Tag wachsen zu machen. Möchten doch Ew. Heiligkeit um der Ehre Gottes und der Pflichten Ihres Amtes willen ein Heilmittel ausfindig machen. In Zeiten dringender Not wie die gegenwärtige darf man sich nicht in den alten Gleisen weiter bewegen, sondern muß ähnlich wie im Kriege täglich auf neue Mittel und Wege sinnen“. Dieses in mehrfacher Hinsicht höchst belangreiche Aktenstück zeigt klar das Ziel, auf welches C. lossteuert: keine Verständigung mit den Ketzern, sondern Anwendung der rohen Gewalt! Es war klar: Kam C. zu maßgebendem Einflusse, so war an eine friedliche Auseinandersetzung mit den Protestanten nicht mehr zu denken.

Und doch schien der Ruf nach Reformen und zwar nach solchen, die zur Verständigung hätten führen können, noch einmal durchdringen zu sollen. Nach dem 1535 erfolgten Tode des unentschlossenen Clemens VII. bestieg Paul III. den päpstlichen Stuhl. Neben anderen durch Gelehrsamkeit hervorragenden und zum Teil uns schon als Mitglieder des „Oratoriums der göttlichen Liebe“ bekannten Männern berief er auch C. nach Rom und bekleidete ihn mit dem Kardinalspurpur. Von neun auserwählten Prälaten, darunter C., ließ Paul III. ein Gutachten ausarbeiten, welches unter dem Titel „**Consilium de Emendanda Ecclesia**“ schon 1537 durch Indiskretion veröffentlicht wurde und welches den letzten Versuch nach der angegebenen Richtung hin bezeichnet. 28 Schäden der Kirche resp. ihrer Leitung werden hier aufgezählt und die Heilmittel dazu in Vorschlag gebracht. An mehreren Stellen glaubt man, wie denn auch Caracciolo ihm die Redaktion zuschreibt, C. selber reden zu hören, der in früheren Vorschlägen und besonders in dem Berichte von 1532 ähnliches niedergelegt hat. Fünfundzwanzig Jahre später hat das Trienter Konzil thatsächlich in mehreren wichtigen Punkten die hier verlangten Reformen der Sitte durchgeführt: C. war damals nicht mehr unter den Lebenden — aber seine mit nie ermüdender Energie immer wieder vertretenen Gedanken sind es, die in den disziplinarischen Reformkapiteln des Konzils endlich zum Austrag kamen. Im übrigen sollte auch das „Consilium“ ohne sofort zu Tage tretende Frucht bleiben. Die Protestanten spotteten, daß man den Gebrechen doch nicht frisch zu Leibe gehe — Paul III. aber und die Mehrzahl der Kardinäle hielten die Vorschläge für zu radikal. Ja, noch schlimmer. Da der Papst sich jetzt selbst von der zur Vermittelung geneigten Reformpartei abwandte, so erlitt sie damit einen Stoß, der ihr allen Einfluß nahm. Nur noch einen einzigen Versuch hat sie, den edlen Contarini an der Spitze, gemacht, um zu friedlicher Auseinandersetzung mit den Protestanten zu gelangen — das Regensburger Religionsgespräch von 1541. Auf die hohe Bedeutung desselben hat Ranke zuerst hingewiesen. Zum Ziele hat dieser Versuch bekanntlich auch nicht geführt. Im Gegenteil, gerade die Regensburger Verhandlungen haben der reaktionären Partei der Intransigenten in Rom die Gelegenheit geboten, ein verhängnisvolles Übergewicht zu erlangen. Und kein anderer hat dazu in so entscheidender Weise mitgewirkt wie C., für den in dem „Consilium“ der letzte Versuch zu ausgleichenden Reformen beschlossen gewesen war. Seit dieser gescheitert war, hatte er sich an die Spitze der schroff reaktionären Partei gestellt im Verein mit jenem Fray Juan de Toledo, der jetzt Erzbischof von Burgos war und auch dem heiligen Kollegium angehörte. Durch seine Theatiner ließ C. im Lande jeder freieren Regung auf dem religiösen Gebiete nachspüren; einem Ochino wußte er schon 1539 in Neapel das Predigen zeitweise zu untersagen; die Absichten Contarinis auf dem Regensburger Gespräch brachte er zu Falle. Mehrfach ließ er Tag um Tag Berichte über die Ausbreitung der neuen Lehren in Italien an Paul III. gelangen. So drängte er diesen zur Entscheidung — am 21. Juli 1542 erging die Bulle **Licet ab initio**, durch welche die Inquisition nach spanischem Muster reorganisiert und in Rom das

Sant' Uffizio eingerichtet wurde. Gegen was für Personen diese Einrichtungen zunächst gerichtet waren, darüber äußerte sich C. selbst: „Das Sant' Uffizio muß zuerst darauf aus sein, die Hochstehenden, wenn sie ketzerisch gesinnt sind, zu bestrafen, denn davon hängt das Heil der unteren Klassen ab". C. hat dem Institute seine ganze Kraft gewidmet. Er führte den Vorsitz in der Kommission und leitete das Vorgehen in Rom und auswärts. So wußte er schon unter Paul III. bedeutende Erfolge zu verzeichnen, die Führer der protestantischen Bewegung zum Schweigen zu bringen oder zur Auswanderung zu nötigen, den Geist der Gegenreformation, wie er ihn in sich verkörperte, in die maßgebenden Persönlichkeiten zu verpflanzen. Selbst unerschütterlich davon überzeugt, daß der Katholicismus fähig sei, nach gründlicher Regeneration aus seinem eigenen Prinzip heraus von neuem die absolute Weltherrschaft zu gewinnen, hat er den Glauben daran weiteren Kreisen eingeflößt. Er war der geeignetste Führer der Reaktion schon deshalb, weil er selbst alle Versuche ausgleichender Reform mit durchgemacht hatte. Und so gelang es ihm, auch unter dem Pontifikate Julius' III., der ihm persönlich keineswegs gewogen war, sich bestimmenden Einfluß in gewissen Fragen zu erhalten.

Bei dem Konklave nach Julius' III. Tode schien die Mehrzahl der Stimmen sich bereits auf C. zu vereinigen; beim ersten Wahlgang erhielt er 12 von 37, der Kardinal Cervini 8, die übrigen zersplitterten sich. Er selbst trat für Cervini ein, um nicht Morone oder gar Pole gewählt zu sehen, und da die spanisch und kaiserlich Gesinnten ihre Stimmen gleichfalls auf Cervini fallen ließen, um C.s Wahl zu hintertreiben, so erhielt jener die Mehrheit zu nur einmonatlichem Pontifikate. Bei dem nun folgenden Konklave war nur ein Gegner, Pucci, zu besiegen, ein Mann, der auch der Partei der Intransigenten angehörte, aber C. an Bedeutung nicht gleichkam — so ward C. Papst im 79. Jahre. Aus Dankbarkeit gegen Paul III. wählte er dessen Namen.

So stand denn der Führer derjenigen, welche die Regeneration des Katholicismus um jeden Preis durchzuführen gesonnen waren, an der Spitze der Kirche. Die vier ihm noch übrigen Lebensjahre hat Paul IV. in vorzüglicher Weise benützt, um dem Ziele, das er sich gesteckt, nahe zu kommen. Er hat viel erreicht und würde noch mehr erreicht haben, wenn ihn nicht sein leidenschaftlicher Haß gegen alles was spanisch oder kaiserlich war, verblendet und zu thörichten Plänen und Schachzügen in der Politik verleitet hätte. Die kaiserlichen Lehnsleute verjagte er so weit sein Bereich ging, seine Nepoten überschüttete er mit Beweisen des Wohlwollens von dem Augenblicke an, wo sie sich ihm als Feinde Spaniens zu empfehlen wußten; unter sie teilte er die Güter, die er den kaiserlich gesinnten Colonna entriß. Den päpstlichen Fiskal ließ er eine förmliche Klage gegen Karl V. und Philipp II. anstellen mit dem Antrage, diese zu exkommunizieren und die Unterthanen vom Eide der Treue zu entbinden. Da endlich rückte Herzog Alba von Neapel heran. Tivoli, Ostia besetzte er, ohne daß es ihm mit dem Kriege gegen den Papst Ernst gewesen wäre. Aber dem Papste war es Ernst. Erst als das ganze Unternehmen gescheitert, seine Verbündeten geschlagen, sein Staat zum großen Teil von den Feinden besetzt und seine Hauptstadt zum zweitenmal bedroht war, bequemte er sich zum Frieden (1558). Jetzt sank auch das Gestirn der Nepoten; hatte der Papst dieselben bisher als Stützen der antispanischen Richtung hoch gehoben, so lieh er nun, ganz den inneren Fragen zugekehrt, geschickt vorgebrachten, übrigens begründeten, Anklagen sein Ohr und wandte sich zu Anfang des Jahres 1559 im Konsistorium leidenschaftlich bewegt gegen sie; alle Ämter sprach er ihnen ab, nach entfernten Orten verwies er sie in schimpflicher Weise. Ein Umwälzung in dem ganzen Personal der päpstlichen Verwaltung folgte — der Nepotismus ward gründlich ausgefegt.

Aber in anderen Punkten hat Paul IV. ohne zu wanken die Bahn, welche er sich schon als Kardinal, ja als einfacher Bischof und Ordensstifter vorgezeichnet, innegehalten, nämlich bezüglich der Inquisition, und überhaupt in allen Fragen, wo es sich um die Erhöhung der Macht der katholischen Kirche handelte. „Unablässig," so berichtet Mocenigo an den venetianischen Senat, „arbeitete er an der Durchführung irgend einer neuen Bestimmung oder Reform und hatte immer noch neue im Sinn, damit, wie er sagte, ein Konzil weniger dringend werden möchte". Nie fehlte er in einer der Sitzungen der Inquisition, denen er stets selbst präsidierte. Die Vornehmsten beider Stände zog er wegen Ketzerei vor ihr Gericht, selbst den Kardinal Morone warf er deshalb in den Kerker, und den Bischof Soranzo von Bergamo setzte er ab. Ganz Italien überzog er mit einem Netze von Inquisitionsuffizien, die mit dem Sant' Uffizio in Rom in Verbindung standen. Auch in Spanien, Frankreich und England sorgte er für die rücksichtsloseste Durchführung der Gegen-

reformation. Das jesuitische Institut begüngstigte er in einer Weise, daß ein Mitglied desselben an die Theologen der Sorbonne schreiben konnte: „Was soll ich von unserm Paul IV. sagen? Er hat von Anfang an unsere Sache so sehr begünstigt, daß Viele ihn für den Stifter unserer Gesellschaft halten" (Orlandini I, 15). Paul IV. starb am 18. August 1559, indem er den herbeigerufenen Kardinälen noch mit dem letzten Atemzuge die Inquisition ans Herz legte. Kaum war die Nachricht von seinem Tode in Rom verbreitet, so rottete sich der Pöbel zusammen zu einer ohnmächtigen Demonstration gegen ihn als den Gründer des Sant' Uffizio. Man stürmte das Haus desselben und befreite die Gefangenen; auf dem Kapitol warf man die Statue des Papstes aus dem Fenster und schleppte den abgemeißelten Kopf durch die Gassen. Als aber am folgenden Tage die Leiche in der paulinischen Kapelle ausgestellt wurde, drängte sich doch ganz Rom herbei, um den großen Papst noch einmal zu sehen, welcher der ganzen gleichzeitigen und folgenden Entwickelung des katholischen Kirchentums den Stempel seines Geistes und seines Wollens aufgedrückt hat. **Benrath.**

Paul V., Papst von 1605—1621. — Litteratur: Bzovius, Vita Pauli V., Romae 1625, auch in der Ausgabe von Platinas Historia de vitis Pontif. Rom., Coloniae Agrippinae 1626, p. 509 sq.: Barozzi u. Berchet, Relaz. della corte di Roma, Venezia 1877, t. I. Die Streitschriften in den Venezianischen Irrungen sind gesammelt in Raccolta degli scritti usciti per le Stampe di Ven. et Roma etc., Coira 1607; P. Sarpi, Interdicti Veneti historia, Cantabrig. 1726, dazu reiches Material im Venet. Archiv; Cecchetti La Rep. di Venezia e la Corte di Roma, Bd II (Venedig 1874), 403 ff. Vgl. die Litteratur zum Artikel Sarpi. Richer, Libellus de ecclesiastica et politica potestate, Colon. 1660. Ueber die Streitschriften des Bellarmin und Suarez siehe die betreffenden Artikel; Jacobi M. Brit. Regis opera, edita ab Jac. Montacuto, London 1619, p. 237 sq. Die Bullen Pauls V. finden sich bei Cherubini, Bullarium magnum, tom. III, p. 189 sq.; Ciaconius, Vitae et res gestae Pontif. Rom., ediert von Aug. Oldoinus, Romae 1677, p. 375 sq.; Palatius, Gesta Pontif., Rom. t. IV, Venetiis 1688, p. 493 sq.; Heidegger, Historia papatus, Amstelaedami 1698, p. 321 sq.; Le Blanc (Hyacinthe Serry), Historia congregationis de auxiliis divinae gratiae, Lovan. 1700; Theodorus Eleutherius (Livinus de Meyer), Historia controversiarum de divinae gratiae auxiliis, Antwerp. 1708; Sandinus, Vitae Pontif. Rom., pars II, Ferrariae 1763, p. 677 sq.; Histoire du Pontificat de Paul. V., Amst, 1765, 2 voll.; Schröckh, Christl. Kirchengeschichte seit der Reform., 3. Tl., Leipz. 1805, S. 346 ff.; Lingard, Hist. of England, t. IX, Paris 1826, p. 81 sqq.; Cornet, Paolo V. e la Repubbl. Veneta, Wien 1859; Werner, Franz Suarez. I, Regensburg 1861, S. 82 f., S. 98 ff.; Gardiner, History of Engl. 1603—1616, London 1863, p. 278 sqq.; Petrucelli della Gattina, Histoire diplomatique des Conclaves, 2. vol., Paris 1864, p. 452 sq.; Ranke, Franz. Gesch., II, Leipzig 1868, S. 109 f.; S. 132 ff.; v. Reumont, Geschichte der Stadt Rom, III, 2. Abt., Berlin 1870, S. 605 ff.; Ranke, Engl. Geschichte, II, 3. Aufl., Leipzig 1870, S. 53 ff.; Philippson, Heinrich IV. und Philipp II., 1. Tl., Berlin 1870, S. 354 ff. 2. Bd, Berlin 1873, S. 136 ff. 3. Bd, Berlin 1876, S. 7 ff.; Cappelletti, J Gesuiti e la repubbl. de Ven., Ven. 1873; Ranke, Die römischen Päpste, 2. Bd und Analekten; Feret, Le Cardinal Du Perron, Paris 1877, passim; Brosch, Geschichte des Kirchenstaates, 1. Bd, Gotha 1880, S. 851 ff.; Schneemann, Die Entstehung der thom.-molinist. Kontroverse, Freiburg 1879; ders., Die weitere Entwickelung der thom.-molinist. Kontroverse, Freiburg 1880; Reusch, Der Index der verb. Bücher II (1885), 40: Die Kontroverse De auxiliis (S. 298—304). Vgl. die Litt. zum Art. Molina 2c. (Bd XIII, S. 256 f.). — Ueber den Streit mit Venedig vgl. Reusch a. a. O. S. 319 ff.; über den betreffs des englischen Treueides ebd. S. 327 ff.; über die Zensurierung polit. Doktrinen in Frankreich ebd. S. 341 ff.; über Richer ebd. S. 355 ff.

Camillo Borghese war am 17. September 1552 in Rom geboren. Sein Vater, der als Konsistorialadvokat sich eines großen Ansehens bei der Kurie, besonders während des Pontifikats Paul IV., erfreute, ließ ihn in Perugia Philosophie, in Padua Jurisprudenz studieren. Die Beschäftigung mit dem kanonischen Recht ist von entscheidendem Einfluß auf die Welt seiner Vorstellungen geworden. Sie hat ihn gewöhnt, in dem Papste einen mit der Fülle geistlicher Vollmachten und weltlicher Rechte ausgestatteten Stellvertreter Christi zu sehen, dessen Wille Gesetz für die kirchlichen Würdenträger wie für die Könige und Kommunen sein soll. Nach Rom zurückgekehrt, wurde Borghese Abbreviator, dann Referendarius Signaturae, und 1588 Vicelegat in Bologna. Als sein älterer Bruder, dem der Vater die Stelle eines Auditor Camerae für eine gewaltige Summe von der Kurie gekauft hatte, starb, verlieh Gregor XIV., um diesen wenigstens über den Geldverlust zu trösten, dem Camillo das erledigte Amt. Ihn sandte Clemens VIII. als Legaten a Latere nach Spanien, woselbst er die ihm erteilten Aufträge so sehr zur Zufriedenheit des Papstes ausführte, daß dieser ihm bei seiner Rückkehr 1596 den Purpur

erteilte. Später ernannte er ihn zu seinem Vikar in Rom, dann zum Inquisitor. Es wird berichtet, daß Borghese als solcher in einem Monat — im Juli 1600 — 50 Häretiker in den Schoß der Kirche zurückgeführt habe. Als nach dem Tode des nur 26 Tage pontifizierenden Leo XI. im Konklave ein heftiger Wahlkampf zwischen der französischen und der spanischen Partei des Kardinalkollegiums ausbrach, viele Kandidaten genannt wurden, die würdigsten unter diesen, Bellarmin (s. d. A. Bd II S. 549) und Baronius (s. d. A. Bd II S. 415) aber die Wahl ablehnten, da wies der Kardinal Aldobrandini, der Nepot Clemens VIII., auf den Kardinal Borghese hin. Obwohl derselbe eher der spanischen als der französischen Fraktion zugezählt werden konnte — die spanische Regierung hatte ihm früher eine hohe Pension gezahlt —, so stimmten doch auch die französisch gesinnten Kardinäle für ihn, in der Voraussetzung, daß Borghese, der als Kardinal sich um die politischen Angelegenheiten und Gegensätze wenig gekümmert hatte, als Papst sich hüten werde, ausschließlich spanische Interessen zu vertreten. So vereinigte er am Abend des 16. Mai 1605 die erforderliche Anzahl von Stimmen auf sich und zwar ohne Bestechung angewandt oder viel gute Worte gegeben zu haben. Aber gerade weil er sich so wenig um die Tiara bemüht hatte, glaubte Paul V. — so nannte er sich —, daß der Geist Gottes die Herzen der Wähler ihm günstig gestimmt und daß er ihn zu seinem besonderen Rüstzeug, zu einem Vorkämpfer für die Freiheiten der Kirche sowie für die oberhirtliche und oberherrliche Stellung des Papsttums auserkoren habe. Es ist bezeichnend für das gesamte Pontifikat Pauls V., daß eine seiner ersten Handlungen nach der Thronbesteigung die Verurteilung des Schriftstellers Piccinardi war, dessen ganzes Verbrechen darin bestand, eine gehässige Lebensbeschreibung Clemens' VIII. entworfen zu haben. Nur die überspanntesten Vorstellungen von der Höhe und Machtfülle der päpstlichen Würde konnten ihn in diesem Autor einen todeswürdigen Majestätsbeleidiger sehen lassen. In demselben Maße wie er in der Erfüllung seiner Pflichten peinlich und eifrig war, forderte Paul V. auch von den Bischöfen strenge Beobachtung der ihre Amtsobliegenheiten regelnden Gesetze. Gleich nach seiner Erhebung schärfte er den Bischöfen die Verordnung des Tridentinums über die Residenz ein.

An der Schwelle seines Pontifikats erwartete den Papst eine schwere Aufgabe. Es galt, den bereits an Clemens VIII. gebrachten, von diesem einer Kongregation zur Beurteilung überwiesenen Streit zwischen den Jesuiten und Dominikanern über die Schrift des Jesuiten Molina (s. d. Art. Bd XIII S. 256): „**Liberi arbitrii cum gratiae donis, divina praescientia, providentia, praedestinatione et reprobatione concordia**" endlich zu entscheiden. Hatte das Verhalten Clemens VIII., der auf die Seite der Dominikaner getreten war und sich zu der von diesen vertretenen Gnadenlehre des Thomas von Aquino neigte, die Verurteilung der Schrift des Molina erwarten lassen, so schöpften die Jesuiten bald neuen Mut, als Paul V. jene von Clemens VIII. eingesetzte **Congregatio de auxiliis gratiae** zur erneuten Besprechung der Streitfrage einberief; sie hielt bis zum 28. August 1607 nicht weniger als 17 Sitzungen; am Schlusse der letzten ergriff Paul V. das Wort, um zu erklären, daß man mit Unrecht die Gnadenlehre des Molina des Pelagianismus, aber ebenso grundlos die der Anhänger des Thomas von Aquino des Calvinismus bezichtige, und daß er weder die eine noch die andere Auffassung verurteilen werde. Er hieß die Konsultoren unverrichteter Sache nach Hause gehen und gebot, daß, bis er zu seiner Zeit die schließliche Entscheidung werde gefällt haben, keine Partei der andern den Makel der Ketzerei anzuheften wagen solle. Als trotzdem in Spanien die beiden Orden sich in heftigen Streitschriften bekämpften, verbot Paul V. am 1. Dezember 1611, daß irgend etwas über diesen Punkt ohne Einholung päpstlicher Erlaubnis gedruckt werde. Mögen diese den Jesuiten verhältnismäßig günstigen Entscheidungen des apostolischen Stuhles sich auch zum Teil daraus erklären, daß Paul V., nachdem sich ein Bellarmin, ein Perronius und ein Suarez zu Gunsten Molinas ausgesprochen, ein entgegengesetztes Urteil kaum zu fällen wagte, so hat doch — was der neueste Vertreter der Lehre des Molina von der Gnade, Schneemann, vergeblich bestreitet —, das gefügige Benehmen der Jesuiten in den venezianischen Wirren, welches von der Unbotmäßigkeit der Dominikaner, die sich an das über Venedig verhängte Interdikt nicht kehrten, vorteilhaft abstach, unzweifelhaft mit dazu beigetragen, daß das Oberhaupt der Kirche die in Venedig wegen ihres Gehorsams gegen den Papst schwer bedrängten Jesuiten nicht durch Verdammung einer von ihnen vorgetragenen Lehre in eine noch größere Notlage bringen wollte. In jenen Kampf mit Venedig hatte Paul V. nur seine überspannte Vorstellung von der Prärogative des Stuhles Petri getrieben. Da er einige Streitigkeiten mit italienischen Staaten, wie z. B. mit Savoyen wegen Ver-

leihung von Pfründen, mit Genua wegen Beeinträchtigung der Jesuiten, mit Lucca infolge einer Einschränkung der Machtbefugnisse päpstlicher Beamten, ja sogar mit Neapel, das sich Eingriffe in die Gerichtsbarkeit der Kurie erlaubte, zu einem glücklichen Austrag gebracht hatte, so hoffte er auch Venedig, das ihn mit einigen auf Grundlage alter Bestimmungen wiederholten Gesetzen, die hinfort den Bau neuer Kirchen, die Einführung neuer Orden ohne vorangegangene Genehmigung des Senates der Republik (26. März 1605), sowie den Verkauf von Liegenschaften an den Klerus untersagten, noch mehr aber durch die Verhaftung zweier der schändlichsten Verbrechen angeklagten Geistlichen, in Zorn versetzt hatte, durch Androhung und Anwendung geistlicher Zensuren zur Einsicht seiner Vergehen gegen den apostolischen Stuhl zu bringen. Er forderte die Zurücknahme der von der Republik getroffenen Bestimmungen sowie die Auslieferung der eingekerkerten Kleriker. Als diese beides verweigerte, erklärte Paul V. die von ihr erlassenen Gesetze für ungültig, und drohte für den Fall, daß die beiden Geistlichen ihm nicht sofort übergeben würden, mit Bann und Interdikt (10. Dezember 1605). Am 17. April 1606 wurden Doge und Senat gebannt, das venetianische Gebiet mit dem Interdikt belegt, eine letzte kurze Bedenkzeit der Republik gewährt. Wie stellt sich nun diese zu den Maßnahmen der Kurie? Einen begeisterten Vorkämpfer seines guten Rechtes fand der Senat derselben an dem venetianischen Servitenmönche Paolo Sarpi (s. d. Art.), der in seinem mit Geist, Hohn und ätzender Säure verfaßten Streitschriften dem Papste jede weltliche Jurisdiktion, sowie dem Klerus im allgemeinen sein angeblich auf göttlicher Veranstaltung beruhendes Anrecht auf eine staatliche Ausnahmestellung absprach. Mit gleicher Entschiedenheit verteidigte der Senator Quirini die Republik in einer glänzenden Abhandlung. Allerdings fand auch die Kurie federgewandte Vertreter ihrer Forderungen, die sich wie Bellarmin und Baronius bereit zeigten, die letzten Konsequenzen derselben zu ziehen, und nicht ferne davon waren, im Stellvertreter Petri den Universalherrscher des Erdkreises in geistlichen wie weltlichen Dingen zu verehren. Es scheint aber beinahe, als ob die Kurie selbst gefühlt habe, wie wenig stichhaltig die Gründe ihrer Freunde zu Gunsten der ausgedehnten Machtkompetenz der Päpste gewesen, denn wiederholt ersuchte sie den Senat der Republik — nach Aussöhnung mit derselben —, die weitere Verbreitung der von seinen Verteidigern verfaßten Schutzschriften zu untersagen. Doch der ganze Streit lief schließlich auf eine Machtfrage hinaus! Wem werden die Priester und die Orden gehorchen, dem Papste, der ihnen die Verkündigung des Interdiktes gebot und während der Dauer desselben die Abhaltung des Gottesdienstes untersagte, oder der Republik, die von ihnen die Nichtbeachtung des Interdiktes und demgemäß die Fortführung des Gottesdienstes und der Sakramentsverwaltung forderte? Der siegesgewisse Papst sah sich in allen seinen Erwartungen getäuscht; die Verkündigung des Interdiktes unterblieb, der Gottesdienst ward gehalten, auch die Orden, mit Ausnahme der Theatiner, Jesuiten und Kapuziner, die nun zur Auswanderung genötigt wurden, versagten dem Papste den Gehorsam. Schon dachte Paul V. Venedig den Krieg zu erklären; zu diesem Zwecke legte er Steuern auf, ließ silberne Kirchengefäße einschmelzen, Truppen werben und suchte nach Bundesgenossen; erklärte sich auch Spanien bereit, für den Papst das Schwert zu ziehen, so waren doch die Anerbietungen dieser Macht nicht ernstlich gemeint. Unter so bewandten Umständen mußte der Papst sich glücklich schätzen, als Frankreich seine Vermittelung anbot. Der Rückzug der Kurie zeigte sich nun auf der ganzen Linie des Gefechtes. Wünschte der Papst die ausdrückliche Aufhebung der beiden venetianischen Erlasse, so ließ sich die Republik nur zu der Erklärung herbei, sie werde sich bei der Durchführung derselben mit gewohnter Frömmigkeit benehmen, und verweigerte jede nähere Erklärung dieses vieldeutigen Satzes. Verlangte die Kurie die Auslieferung der beiden Geistlichen, so übergab die Signorie dieselben nicht dem päpstlichen Bevollmächtigten, sondern dem französischen Gesandten, indem sie die Erklärung abgab, daß das Recht der Republik, über die Verbrechen des Klerus zu richten, dadurch keinen Abbruch erfahren solle. Paul V. mußte ferner alles daran liegen, den Jesuiten die Rückkehr nach Venedig zu ermöglichen, die Republik aber war nicht dazu zu bewegen, dem Orden, der sich ihren Geboten widersetzt, wieder zu Gnaden anzunehmen; noch fünfzig Jahre blieben die Jesuiten von dem venetianischen Gebiete ausgeschlossen. Nirgends aber trat die Niederlage des Papsttums in dem Kampfe mit der Republik so offenkundig zu Tage, als in der von letzterer mit Zähigkeit wiederholten und schließlich auch durchgesetzten Weigerung, vom Papste die Absolution zu empfangen: dieselbe sei nicht nötig, weil Bann und Interdikt Pauls V. in diesem Falle ungültig gewesen. Am 21. April 1607 gab Kardinal Joyeuse im Namen des Papstes vor dem Dogen und der Signorie allerdings die Erklärung ab, daß die Kurie alle ihre

gegen Venedig erlassenen Maßregeln zurücknehme, aber nichts im Benehmen des Kardinals deutete an, daß es sich hier etwa um Lossprechung von Gebannten handele. Wenn im Beginne des Streites Kardinäle geäußert hatten, Venedig werde nur unter der Bedingung die Absolution erteilt werden, daß es vorher die Berechtigung des Interdiktes anerkannt habe und dem Papste durch vier Gesandte ein Sündenbekenntnis ablegen lasse, so mußte sich jetzt der Kardinal Joyeuse begnügen — wie berichtet wird —, mit den Fingern seiner unter dem Barett verborgenen Hand heimlich das Kreuzeszeichen zu machen, um behaupten zu können, er habe auf diese Weise doch die Republik und ihre Würdenträger von den Zensuren losgesprochen. So verlief das letzte Interdikt, welches ein Papst über ein Gemeinwesen ausgesprochen hat, völlig wirkungslos, es sei denn, daß man als eine Wirkung des fehlgeschlagenen Versuches, Venedig zum Gehorsam gegen die Kurie durch ein Interdikt zurückzurufen, die Behutsamkeit gelten läßt, mit der Paul V. es fernerhin vermied, in all' den später noch häufig eintretenden Fällen, da die Republik Kleriker vor ihr Gericht zog oder die Veräußerung von Liegenschaften an die Geistlichkeit untersagte, von Bitten und Klagen zu Drohungen und Thaten überzugehen. Nur ein Venetianer mußte die ganze Tücke der besiegten Kurie erfahren, Paolo Sarpi. Mörder, welche von dem Nepoten Paul V., von dem Kardinal Borghese, gedungen worden, verwundeten ihn lebensgefährlich. Als er wieder hergestellt war, ließ er sich durch den „**Stilus curiae Romanae**“, wie er diese auf seine Angriffe erfolgte römische Erwiderung mit dem Dolche statt mit der Feder nannte, nicht nur nicht einschüchtern, sondern verfaßte noch eine Reihe gegen Rom gerichteter Schriften, unter diesen auch eine Darstellung des Streites der Republik mit Paul V. (s. d. Art. Sarpi).

Um dieselbe Zeit, als der Papst in den Kampf mit Venedig eintrat, ward er auch in einen Streit mit England verwickelt. Nach Entdeckung der von einigen Katholiken geplanten Pulververschwörung (1605) hatte nämlich das Parlament von allen Engländern die Leistung eines Eides verlangt, in dem sie geloben mußten, dem Herrscher Treue zu halten und nie der Lehre Beifall zu geben, daß dem Papste das Recht zustehe, den König abzusetzen und die Unterthanen vom Gehorsam gegen die Majestät zu entbinden. Paul V. untersagte sofort in einem Breve (1606) den englischen Katholiken die Ablegung eines derartigen Gelöbnisses, weil dasselbe vieles enthalte, was dem Glauben der Kirche widerspreche und dem Heile der Seele gefährlich sei. Als nun trotz dieses Verbotes die Forderung des Parlaments auch von der Mehrzahl der katholischen Staatsangehörigen erfüllt und in England das Gerücht verbreitet wurde, jenes päpstliche Schreiben sei eine Erdichtung der Gegner der katholischen Kirche, so wiederholte Paul V. 1607 seine Erklärung in einem zweiten Breve. Auch Bellarmin griff das Parlament und König Jakob I. in derselben Sache heftig an, worauf letzterer gegen die beiden päpstlichen Breven, sowie gegen das Buch Bellarmins eine Verteidigungsschrift richtete. Da nun Bellarmin wiederum eine Entgegnung verfaßte, so entspann sich ein heftiger Federkrieg, an dem sich von protestantischer Seite Pareus und Molinäus beteiligten.

Dieser Streit über die Grenzen päpstlicher Gewalt verpflanzte sich schließlich auch nach Frankreich, als Heinrich IV. 1610 durch Mörderhand gefallen war. Ravaillac hatte die That begangen, um der Christenheit den Frieden wiederzugeben, den ein katholischer König durch einen Krieg — wie man sagte — zu Gunsten ketzerischer Fürsten wider den Papst zu stören versuchte. Gab auch Paul V. dem französischen Geschäftsträger unter Thränen seine tiefste Betrübnis über den Tod Heinrich IV. zu erkennen, so war doch diese Trauer eine Maske, die er dem flandrischen Gesandten gegenüber fallen ließ, indem er sich zu diesem äußerte: „**dominus exercituum fecit hoc et quia erat datus in reprobum sensum**“. In Frankreich nahm man einen inneren Zusammenhang zwischen dem Verbrechen Ravaillacs und der von dem Jesuiten Mariana ausführlich entwickelten Lehre an, daß es nicht bloß ein Recht, sondern gewissermaßen Pflicht eines mutigen Unterthanen sei, einen tyrannischen König zu ermorden; das Parlament von Paris beschloß daher 1610, das Werk Marianas, welches den Tyrannenmord predigte, durch Henkershand verbrennen zu lassen. Als nun um die Zeit der berühmte Bellarmin eine neue Streitschrift gegen den König von England verfaßte, in der er wieder die heikele Frage nach dem Verhältnis der päpstlichen zur königlichen Gewalt behandelte, da verbot das Parlament von Paris die Verbreitung dieses Buches, weil es im Geiste Marianas auf die Vernichtung der von Gott stammenden königlichen Gewalt abziele. Nur mit den größten Anstrengungen gelang es dem päpstlichen Nuntius in Paris, die Veröffentlichung dieses verurteilenden Ausspruchs über den von Paul V. hochgeschätzten Bellarmin zu verhindern.

Doch bald verhalfen die extremen Bestrebungen des Papstes nach Erweiterung seiner Macht über Könige und Kommunen einer die Grundlagen päpstlicher Gewalt erschütternden, radikaleren Opposition zum Erwachen. In Anknüpfung an die alten gallikanischen Tendenzen sprach Richer in der 1611 verfaßten Schrift: de ecclesiastica et politica potestate die Ansicht aus, daß die Kirche auch ohne Papsttum bestehen könne, daß die kirchliche Gewalt nicht den Päpsten, sondern der Gesamtkirche, insbesondere den dieselbe vertretenden Konzilen übergeben sei. Wohl wurden die Sätze Richers auf französischen Provinzialsynoden 1612 sowie von Paul V. 1613 in Rom verdammt, aber damit war in Frankreich wenig erreicht. Denn der Papst hatte selbst dafür gesorgt, daß der leicht bewegliche Geist der Nation in Erregung erhalten wurde; indem er dem Suarez den Auftrag erteilte, in dem kirchenpolitischen Kampfe mit dem Könige von England die Feder zu ergreifen, brachte er auch Frankreich gegen sich auf; denn die 1613 fertiggestellte Arbeit dieses Jesuiten stieß nun auf gleich heftigen Widerspruch in Frankreich wie in England. Jakob I. ließ das Buch durch Henkershand vor der Paulskirche verbrennen, und das Parlament von Paris faßte 1614 ebenfalls den Beschluß, dasselbe, weil es die Unterthanen zur Empörung gegen den König und zu dessen Ermordung aufreize, dem Feuer zu übergeben. Wie tief mußte dieses Vorhaben des Pariser Parlamentes Paul V. kränken, der durch ein besonderes Breve dem Suarez sein größtes Wohlgefallen an der Schrift ausgesprochen hatte. Er beklagte sich bei der die Vormundschaft über Ludwig XIII. führenden Regentin Maria von Medici über die Verfügung des Parlaments, und brachte es auch nach vielen Verhandlungen endlich dahin, daß der König die Ausführung des Parlamentsbeschlusses untersagte.

Daß der Kampf für das Königtum von Gottes und nicht von Papstes Gnaden von immer breiteren Volksschichten geführt wurde, beweist der Antrag, den der dritte Stand in der Assemblée générale des trois états im Jahre 1614 stellte, daß als Staatsgrundgesetz festgestellt werde, daß der König seine Krone allein von Gott habe und daß keine weltliche oder geistliche Gewalt irgend ein Recht über sein Königtum besitze. Diesem Gesetzesentwurf widersetzte sich der Klerus, an der Spitze der Kardinal du Perron. Indem die Königin-Regentin Maria von Medici sich auf die Seite der Geistlichkeit stellte und (1615) die Fortsetzung der Beratungen untersagte, bereitete sie dem Stuhle Petri einen neuen Triumph.

Zweimal war Paul V. die Gelegenheit geboten, im Namen Christi, dessen Vikar er sein wollte, einem Staate, dessen Angehörige in religiösem Fanatismus sich gegeneinander wandten, den Frieden zu erhalten, seit 1606 in Spanien, seit 1618 in Deutschland. Dieser Friedensmission eines Papstes war er zunächst eingedenk, als er den Plan des Erzbischofs Ribera von Valencia und des Kardinalerzbischofs Sandoval von Toledo, die dem Islam treu anhangenden, dem Christentume trotz Predigt und Gewaltmaßregeln widerstrebenden Moriskos aus Spanien zu vertreiben, 1606 mit der Aufforderung zurückwies, eifriger als bisher an der Bekehrung derselben zu arbeiten. Diese Zurückweisung ihres Vorschlags erbitterte einen Teil der spanischen Geistlichkeit in dem Grade, daß bereits ein Doktor der Theologie in Catalonien öffentlich zu bezweifeln wagte, daß Paul V. ein rechtmäßiger Stellvertreter Christi sei. Als nun aber 1608 der spanische Dominikaner Bleda einen erneuten Versuch machte, den Papst für die Austreibung der Moriskos zu gewinnen, glückte es ihm, diesen und das Kardinalkollegium von der Notwendigkeit strenger Maßregeln gegen die Ungläubigen durch die Vorstellung zu überzeugen, daß auch Spanien, welches unter allen katholischen Ländern noch allein der Ketzerei Widerstand geleistet habe, derselben verfallen werde und müsse, wenn die Moriskos in dauernder Berührung mit den Christen blieben. So hinderte es denn Paul V. nicht weiter, daß König Philipp III. 1609 und 1610 gegen 384000 jener Unglücklichen zwang, Spanien zu verlassen und gegen 50000 einem schrecklichen Untergange preisgab.

Hatte der Papst in Spanien wenigstens zuerst den Versuch gemacht, den religiösen Fanatismus einzudämmen, so zeigte er in Deutschland beim Beginne des dreißigjährigen Krieges nichts von dieser Mäßigung, er forderte vielmehr die katholischen Mächte zum Kampfe gegen Friedrich von der Pfalz auf und versprach, sie durch Zahlung von Subsidien zu unterstützen. Wohl erlebte er noch die Schlacht am weißen Berge (8. November 1620), als er sich aber an einer zur Feier jener Niederlage des „Winterkönigs“ in Rom veranstalteten Prozession beteiligte, wurde er vom Schlage getroffen; ein zweiter Anfall machte am 28. Januar seinem Leben ein Ende. In den Annalen der Kunstgeschichte und der Geschichte der Stadt Rom wird sein Name mit größeren Ehren genannt werden, als in der Geschichte der von dem demütigsten aller Menschen gegründeten Kirche. St. Peter

ließ er durch Carlo Maderno vollenden, an S. Maria maggiore eine Kapelle im Barockstil aufführen, den päpstlichen Palast auf dem Quirinal ausbauen. Die großartigste Schöpfung Paul V., der Palast Borghese, hängt aufs engste mit einer der größten Schwächen dieses Papstes, mit dem Nepotismus desselben, zusammen. Die Aussagen aller urteilsfähigen Zeitgenossen lassen uns darüber nicht im Zweifel, daß der Papst ungemein große Summen in die Kasse seines Bruders, sowie seines Neffen, des Kardinals Scipio Borghese, fließen ließ. Die Stadt Rom verdankt Paul V. die Verbesserung der Wasserleitung, die Herstellung vieler Fontainen — diese trugen ihm den Namen **Fontifex maximus** ein — und der gesamte Kirchenstaat die zeitweilige Unterdrückung des Banditenwesens. Es gereicht Paul V. auch zum Ruhme, daß er die vatikanische Bibliothek vergrößerte und unablässig Sorge getragen hat für das Gedeihen der klassischen Studien.

War auch Paul V. kunstliebend und fein gebildet, haftet an seinem Lebenswandel auch kein sittlicher Makel — der sich in Frankreich für einen Sohn des Papstes ausgebende Bartholomäus Borghese wurde als ein Lügner und Betrüger entlarvt —, so raubt ihm doch die unbegrenzte Begünstigung und Bereicherung seiner Verwandten sowie die nur noch vom Infallibilitätsbewußtsein eines Pius IX. übertroffene Selbstvergötterung, die ihn den von Schmeichlern beigelegten Namen eines „Vize-Gott“ entgegennehmen ließ, ohne daß heiliger Zorn seine Wangen färbte, die Sympathie eines jeden, der in Uneigennützigkeit und Demut bewunderungswürdige Seeleneigenschaften sieht.

Zöpffel † (Benrath).

Paula, Franz von s. Franz von Paula Bd VI S. 223.

Paulicianer. — Quellen: 1. Griechische: Der Bericht über die Paulicianer im Cod. scorial. 1 Φ 1 (cod. s. 10, chronicon Georgii monachi) fol. 164[v] ff., herausgegeben von J. Friedrich in SMA 1896, S. 70—81, s. u. Ferner Photius, Adv. recentiores Manichaeos I—IV. Georgius Monachus ed. Muralt, Petersb. 1853. Petrus Sikulus, Historia Manichaeorum qui Pauliciani dicuntur, herausgegeben von Rader, Ingolst. 1604, und von Gieseler, Göttingen 1846, 4°. Von diesem als Appendix dazu ediert, Göttingen 1849, 4°, *Πέτρου ἐλαχίστου μοναχοῦ ἡγουμένου περὶ Παυλικιανῶν τῶν καὶ Μανιχαίων.* Euthymius Zigabenus, Panoplia 24 (MSG 130, 1189 ff.). *Τάξις γινομένη τοῖς ἀπὸ Μανιχαίων καὶ Παυλικιανῶν ἐπιτρέπουσι πρὸς τὴν . . πίστιν ἡμῶν τῶν Χριστιανῶν* in Tollius, Insignia Itinerarii Italici, 1696, S. 126 f. — 2. Armenische: Johannes Oznienſis, Opp. ed. Aucher, Venedig 1834 (auch bei Conybeare S. 152 ff.). Gregor von Narek, Gregor Magistros, Aristakes von Lastivert cp. 22 f. bei Karapet Ter-Mkrttschian S. 130 ff. (s. u.) und Conybeare S. 125 ff. (s. u.), wo auch S. 155 ff. Nerses Shnorhali. „Der Schlüssel der Wahrheit“ von Mkrttschian ZKG. 16 (1895) S. 264 ff. und vollständiger armenisch und englisch bei Conybeare S. 1 ff. 71 ff. — Litteratur: Gieseler ThStK 1829 S. 79—124; Neander KG[1] III, 341—378; J. A. Lombard, Pauliciens, Bulgares et Bonshommes en Orient et Occid., Genf 1879 (mir unbekannt); J. v. Döllinger, Beiträge zur Sektengeschichte des Mittelalters, I. Gesch. der gnostisch-manichäischen Sekten im früheren Mittelalter, München 1890, S. 1—31; Karapet Ter-Mkrttschian, Die Paulicianer im byzantinischen Kaiserreich und verwandte ketzerische Erscheinungen in Armenien, Leipzig 1893 (dazu Gelzer ThLZ 1894, Sp. 565 f.) und ZKG 1895 S. 253—276; Basil Sarkisean, Studie über die manichäisch-paulicianische Häresie der Thondrakier (neuarmen.) Vened. 1893 (mir unbekannt); J. Friedrich, Der ursprüngliche bei Georgios Monachos nur teilweise erhaltene Bericht über die Paulikianer, SMA 1896 S. 67—111; Fr. Conybeare, The key of truth, Oxford 1898. S. auch u. Neumanichäer Bd XIII, 757 f.

1. Die Quellen. Die griechischen Quellen zur Geschichte der Paulicianer stehen zu einem Teil in einem engen Verwandtschaftsverhältnis zu einander, aber noch ist die Frage nach ihrer gegenseitigen Abhängigkeit nicht mit Sicherheit bestimmt. Der Bericht des Euthymius Zigabenus enthält nach seiner eigenen Angabe (MSG 130, 1199) — abgesehen von dem über Sergius Erzählten — eine Wiedergabe der Schrift des Photius. Schon hierdurch wird deutlich, daß nur Buch I, 1—10 von dessen Schrift gegen die Manichäer ihn (Photius) selbst zum Verfasser hat, während von Buch I, 11 an (vgl. Friedrich S. 86 ff.; nach Mkrttschian S. 8 f. von I, 15 an) ein Schriftsteller erzählt, der selbst den Zigabenus zur Vorlage gehabt zu haben scheint. Photius und Pseudophotius gelten aber auch als die Quelle des Petrus Sikulus. Als einen Auszug aus Petrus Sikulus hat Gieseler die von ihm 1849 edierte Schrift des Petrus Hegumenus beurteilt. Sie zeigte sich aber bei der erstmaligen Edition der Chronik des Georgius Monachus als fast wörtlich in dieser wiederkehrend. Mkrttschian suchte nun den Nachweis zu liefern, daß nicht nur Georgius Monachus den Petrus Hegumenus ausgeschrieben habe (S. 2 f.), sondern daß auch dieser letztere die ursprüngliche Quelle der übrigen Berichte sei (S. 9 ff.).

Dagegen hat Friedrich den Bericht in dem das Chronikon des Georgius Monachus enthaltenden **cod. Scorial.** 1 *Φ* 1 als die Grundschrift vertreten, da dort in durchaus einheitlicher Weise zuerst die älteste Geschichte der Paulicianer, dann die Hauptpunkte ihrer Lehren und zuletzt eine Anweisung zu ihrer Bekämpfung nebst abrundendem Schluß gegeben sei (S. 81), und Photius weder den Auszug des Georgius Monachus noch den des Petrus Hegumenus zur Vorlage gehabt haben könne (S. 85 f.). Auch die Schrift des Petrus Hegumenus sei nur ein zumeist wörtlicher Auszug aus **Scor.**, könne aber den Namen des Autors ihrer Vorlage sehr wohl erhalten haben (S. 83. 89). Demnach wäre das Abhängigkeitsverhältnis dies: **Scor.**, Photius **C. Manich. I**, 1—10, der Auszug im Chronikon des Georgius Monachus und der des Petrus Hegumenus, Zigabenus, Pseudophotius I, 10—IV und zuletzt Petrus Sikulus. Modifikationen dieser Verhältnisbestimmung scheinen mir jedoch nicht ausgeschlossen. Von größter Bedeutung ist es für die Geschichte des Paulicianismus, wie über die von Pseudophotius und Sikulus verwertete Quelle geurteilt wird (s. u.). An der Echtheit der dort mitgeteilten Stücke aus Schriften des Sergius ist nicht zu zweifeln (gegen Mkrttsch. S. 22 ff.) und auch die geschichtlichen Angaben kann ich nicht für so wertlos wie Mkrttschian halten. Fraglich bleibt, in wie weit die von Tollius mitgeteilte Abschwörungsformel für die Erkenntnis des eigentlichen Paulicianismus in Betracht kommt (Mkrttsch. S. 37 f.). Von griechischen Chronographen bekundet schon Theophanes eine selbstständige Kenntnis der Paulicianer. Für seine Fortsetzer ist Genesius die Hauptquelle. Unter den armenischen Quellen läßt sich der „Schlüssel der Wahrheit", obwohl er sehr alte Bestandteile enthält, nicht als Werk des Smbat aus dem 9. Jahrh. (so vermutet Conyb. S. **XXXII**) wahrscheinlich machen.

2. Was die Lehre der Paulicianer anlangt, so ist für sie schon charakteristisch, daß sie sich „Christen", die Katholischen Romäer nannten, und daß sie den Anspruch erhoben, die wahre katholische Kirche zu sein (**Scor.** 6. 11). Für die eigentliche Lehrdifferenz zwischen ihnen und ihren Gegnern wurde beiderseitig ihre Unterscheidung des Schöpfers und Herrn dieser Welt vom himmlischen Gott, auf den allein die Geister zurückgehen sollen, erklärt (**Sc.** 6). Eine Fleischwerdung durch die Jungfrau Maria lehnten sie daher auch ab (zugleich unter Berufung auf Lc 8, 20 f.); Gottgebärerin ist ihnen das himmlische Jerusalem, von dem Christus ausgegangen und in das er eingegangen (**Sc.** 7). Einen Engel, den er seinen Sohn genannt und dem er sein Leiden im voraus offenbart, habe Gott aus Erbarmen mit dem menschlichen Geschlecht gesandt und geboren werden lassen (**Sc.** 19). Der Glaube an ihn befreit vom Gericht (**Sc.** 20 S. 76). Die Angabe, daß der Herr der Welt die Worte Mt 3, 17 gerufen (**Sc.** 10), beruht offenbar auf einem Mißverständnis (vgl. Schlüssel der Wahrheit 4, ZKG 16, 266, bei Conyb. S. 79). Die Bedeutung Christi bestand für sie vornehmlich in seiner Lehre. Sie verehrten statt des Kreuzes das Evangelium, weil Christi Worte enthaltend (**Sc.** 2. 15). Die rechte Taufe seien die Worte Christi nach Jo 4, 10 (**Sc.** 12) — doch ließen manche ihre Kinder von gefangenen kirchlichen Klerikern taufen (**Sc.** 17) —, ebenso sie das rechte Abendmahl, das er seinen Jüngern dargereicht (**Sc.** 8). Während sie die kirchliche Hierarchie ablehnten, nannten sie ihre eigenen Geistlichen *συνέκδημοι* nach AG 19, 29, 2 Ko 8, 19 oder *νοτάριοι* und ließen sie sich in nichts von den Übrigen unterscheiden (**Sc.** 14). Auch von dem kirchlichen Mönchtum wollten sie nichts wissen; Petrus habe den Herrn der Welt bei der Taufe im Mönchsgewand vom Himmel herabstürzen sehen und es dem Menschen gegeben (**Sc.** 10; vgl. das den Mönchen vorgeworfene heuchlerische Benehmen im „Schlüssel" **cp.** 9). Auch die Schriften des Petrus scheinen sie abgelehnt zu haben, während sie im übrigen als „Evangelium" und „Apostel" die gleichen Schriften mit der Kirche lasen (**Sc.** 2. 15 *τῇ γραφῇ καὶ τοῖς λόγοις οὕτως εἰσὶν ὡς καὶ τὰ παρ᾽ ἡμῖν ἀπαράλλακτα*; gegen Mkrttschian S. 108). Das Hauptgewicht aber legten sie nicht sowohl auf die Lehre als auf die fromme Lebensgestaltung; hier lag offenbar auch der schwerste Anstoß, den sie an der Kirche nahmen. Im Gegensatz zu dem an äußere Formen und Ceremonien gebundenen Christentum der Kirche wollen sie — obwohl auch örtliche und nationale Traditionen bei ihnen wirksam gewesen zu sein scheinen — ein wahrhaft geistiges Christentum vertreten. — Eben dies bekunden auch die durch maßlose Schmähungen gekennzeichneten Schriften ihrer und der sie dort wie es scheint fortsetzenden Thondrakier armenischer Gegner. Das 12. Kapitel der **Oratio synodalis** des Johannes von Otzun, das den Paulicianern gilt, ist überschrieben: **Reprehensio in eos qui crucem benedicere, easque oleo quod myron vocatur linire vetant** (Conyb. S. 152). In seiner Abhandlung gegen die Paulicianer berichtet derselbe Johannes (Conyb. S. 153 f.), daß sie die Katholischen Götzendiener schalten wegen ihrer Verehrung der Bilder und des Kreuzes,

und rechtfertigt diese Verehrung durch die Einwohnung Christi. Neben den gegen derartige Ketzer üblichen Vorwürfen giebt er ihnen Verehrung der Sonne (aiunt: Solicule! Lucicule!) und des aus dem Olympus hervorbrechenden Feuers schuld; in der Orat. synod. auch Verschmähung der kirchlichen Einsegnung der Ehe. Die letztere Anklage kehrt wieder in dem Brief des Gregor von Narek (Mkrttsch. S. 130 ff.; Conyb. S. 125 ff.) — sie erklärten, die Liebesgemeinschaft als solche sei Gott angenehm —; weiter erhebt er den Vorwurf der Ablehnung der priesterlichen Ordination (vgl. auch Greg. Magistr. bei Mkrttsch. S. 142), der „Darbringung der Erstlingsgaben“, des Kniebeugens, ferner den der Entwertung von Taufe und Abendmahl und, daß ihre Häupter sich Christus nennen; ihre Schriftkenntnis muß er doch anerkennen (bei Mkrttsch. S. 134). Nach Greg. Mag. (bei Mkrttsch. S. 144) erklärten sie: „Wir sind keine Materienanbeter, sondern Gottesanbeter; wir achten das Kreuz und die Kirche und die priesterliche Kleidung und das Meßopfer alles für nichts und legen nur auf den inneren Sinn Wert“. Das kirchliche Vertrauen auf die Sakramente erschien ihnen als Selbstbetrug. Sich selbst hielten sie für die „Christen“ und „Evangelium und Apostel“ führten sie stets im Mund (ebd. S. 148). Auch Aristakes von Lastivert cp. 23 wirft seinen Gegnern vor die Ablehnung von Taufe, Meßopfer, Kreuz und Fastenordnung (ebd. 163). Gegen die kirchliche Wertlegung auf Orthodoxie fragten sie: „Von welcher Schrift hat man gelernt, jemand zu verdammen?“ (Greg. v. Narek ebd. S. 134). Sie bemühten sich um Duldung in der Kirche, und zur Verurteilung der älteren Häretiker waren sie stets bereit. Aber gleich den Messalianern (Bd XII 663, 7 ff.) galt es ihnen auch als erlaubt, in der Verfolgung ihre Anschauungen unter doppeldeutigen Ausdrücken zu verhüllen, und bei ihrer Propaganda stellten sie ihre Sonderlehren zunächst zurück (vgl. Mkrttsch. S. 142 f.). Es bleibt fraglich, welcher äußere Zusammenhang zwischen den hier bestrittenen Häretikern bestand, aber sie alle verfolgen die Tendenz ein rein „geistiges“ Christentum zu vertreten. So urteilt auch Gelzer Bd II, 80, 26 f. „Wir haben es mit einem antihierarchischen, nur auf der hl. Schrift aufgebauten Christentum zu thun“.

3. Geschichte. Der Ursprung der Paulicianer liegt im Dunkel. Der Name begegnet zuerst bei Johannes von Otzun. Im 32. Kanon seiner Synode zu Duin im J. 719 heißt es: „Keiner darf in den Wohnorten der bösen Häretiker Mzlneer, die Pollikian heißen, übernachten u. s. w.“ (Mkrttsch. 62 f. Conyb. 152), und in seiner Schrift gegen die Paulicianer nennt er die von ihm bekämpften Sektierer „Bruchstücke des alten Mzlneuthium Pailakenuthiun“ (ebd. 49 und 153). Im Armenischen würde sich nach Mkrttschian S. 63 die sonst unverständliche Bildung des Namens gut erklären: Polikianer sind die Anhänger des Pol (Paulchen); nur die Gegner können sie freilich so benannt haben. Conybeare hat den Zusammenhang mit Paulus aus Samosata mit Nachdruck vertreten (S. CV) und den Paulicinianismus als eine Gestalt der altchristlichen Kirche. In der That werden sie z. B. durch Scor. 1 wie Gregor Magistros (bei Mkrttsch. S. 148) auf den Samosatener zurückgeführt; aber die Aufstellung einer solchen Beziehung lag allzunahe und die eigentümlichen Züge des Paulicianismus weisen nicht auf den Samosatener. — In der Regel wurde Manichäismus den Paulicianern schuld gegeben. Eine Kallinike habe (Sc. 1) ihre beiden Söhne Paulus und Johannes nach Armenien und zwar nach Epispasis gesandt, dort manichäische Lehren zu verbreiten, — eine Angabe, die doch jeder Zuverlässigkeit entbehrt. Die Paulicianer selbst wollten von einem Zusammenhang mit dem Manichäismus nichts wissen; sie waren stets zur Verwerfung des Manes und jenes Paulus und Johannes bereit. Einen marcionitischen Ursprung haben Gieseler ThStKr S. 103 ff., Neander KG III, 344, zuletzt Mkrttschian S. 110 behauptet, während Döllinger S. 2 gleichzeitig an Marcioniten und Archontiker als die Voraussetzung der Paulicianer zu denken geneigt ist. Es wird ja nicht ohne einem gewissen Anschluß an bereits wirksame ältere häretische Formen das Auftreten des Konstantin-Silvanus erfolgt sein, aber doch ist dieser nach den Quellen allein als Urheber der Sekte festzustellen (so auch Friedr. S. 98). Er stammte nach Pseudophotius aus Mananalis bei Samosata. Schriftstellerisch soll er nicht thätig gewesen sein, die neutestamentliche Schrift als einzige Lehrmeisterin empfohlen haben (Sc. 2 *παρέδωκε τὰς αἱρέσεις αὐτοῦ οὐκ ἐγγράφως ἀλλ᾽ ἀγράφως κατὰ παράδοσιν, τὸ εὐαγγέλιον δὲ καὶ τὸν ἀπόστολον ἐγγράφως*). Ihn mit Friedrich S. 111 schon um 440 statt zwei Jahrhunderte später anzusetzen, scheint mir unmöglich. Als weitere Häupter der Sekte nach ihm, mit den Namen von Gefährten des Apostels bezeichnet und von ihr als Apostel Christi — ja als Offenbarungen des Geistes — geehrt, werden genannt: Symeon-Titus, der Armenier Gegnesius-Timotheus, Joseph-Epaphroditus, Zacharias (von einem Teil als Mietling verworfen), Baanes der

Schmutzige, Sergius-Tychikus. Sechs Gemeinden zählten sie in ihrem Bekenntnis auf: Macedonien (Kibossa), durch Konstantin und Symeon begründet, Achaja (Mananalis), durch Gegnesius gestiftet, Philippi, die Gemeinde des Joseph und Zacharias, Laodicea in Mopsueste, Kolossä (die Kynochoriten).

Für die Geschichte im einzelnen geben uns leider außer den Chronographen nur Zigabenus, Pseudophotius und Petrus Sikulus Kunde. Die Zuverlässigkeit ihrer Angaben hat Mkrttschian S. 17 schon wegen des Schematismus in der Amtsdauer der Sektenhäupter beanstandet. Jedenfalls aber ist an freie Erdichtung auch nicht zu denken. Pseudophotius berichtet, daß durch einen kriegsgefangenen syrischen Diakon Konstantin ein NT erhalten und diesem seine Anschauungen entnommen habe. Nach 27jähriger Leitung seiner Sekte zu Kibossa sei er durch einen Abgesandten des Kaisers Konstantin Pogonatus, Symeon, zur Steinigung verurteilt und von seinem eigenen Pflegesohn Justus tötlich getroffen worden (Ps. Phot. I, 68 ff. Sik. S. 33). Symeon selbst aber verläßt nach drei Jahren die Hauptstadt und wird Vorsteher der Sekte, bis eine Denunziation des mit ihm rivalisierenden Justus ihn mit vielen andern (690) auf den Scheiterhaufen führt (Phot. I, 74. Sik. S. 35 ff.). Ein gewisser Armenier Paulus, auf den diese Quelle den Ursprung des Namens Paulicianer zurückführt, entrinnt mit seinen Söhnen Gegnesius und Theodor nach Episparis. Während Paulus den Gegnesius als Timotheus zum Haupt bestimmt, nimmt Theodor dies vielmehr für sich auf Grund des Besitzes der Geistesgabe in Anspruch (Sik. S. 36). Gegnesius, zu einem Verhör vor dem Patriarchen nach Konstantinopel gefordert, verstand dort sich durch zweideutige Erklärungen als orthodox auszuweisen und kehrte mit einem kaiserlichen Schutzbrief nach Episparis zurück, flüchtete aber dann mit seinen Jüngern nach Mananalis. Zwischen seinem Sohn Zacharias und Pflegesohn Joseph, die hier als sich gleichzeitige Rivalen erscheinen, erneuerte sich der Streit um den Besitz des Geistes. Als man sich trennte, wurde Zacharias, von einigen μισθωτός gescholten, von den Saracenen überfallen, sein Anhang niedergemacht; Joseph ward zwar in Episparis beim Einzug von den Einwohnern mit brennenden Fackeln empfangen, aber seinem Anhang erging es doch ähnlich durch den kaiserlichen Befehlshaber; er selbst entrann nach dem pisidischen Antiochien und soll dort dreißig Jahre der Sekte vorgestanden haben. Sein Nachfolger Baanes (vgl. Sik. S. 51) soll seinen Beinamen ῥυπαρός wegen seiner cynischen Lebensweise erhalten haben. Dagegen habe Sergius-Tychikus, nach Sikulus, aber nicht nach Photius, aus orthodoxer Familie, neu belebend gewirkt und sei vor den kaiserlichen Kommissarien auf das saracenische Gebiet geflohen, wo er nach dreißigjähriger Thätigkeit ermordet worden sei. Aus seinen Sendschreiben an seine Gemeinden teilen seine kirchlichen Bestreiter Exzerpte mit (Sik. S. 46 ff., die Beanstandung der Echtheit durch Mkrttschian S. 22 ff. ist grundlos, vgl. auch mit Sik. S. 48 f. Sc. 4), die erkennen lassen, wie er sich ganz als Organ des ihm einwohnenden Christus und seines Geistes wußte und kein Bedenken trug, sich als leuchtende Fackel, guten Hirten, Thürhüter u. s. w. zu bezeichnen und Mt 28, 20 — doch nach 1 Ko 5, 3 — auf sich anzuwenden (vgl. bei Sik. S. 48). „Vom Osten bis zum Westen, vom Norden bis zum Süden" rühmte er sich das Evangelium Christi verkündigt zu haben (Sik. S. 45). Einzelne Aussprüche sind, weil dem Zusammenhang entrissen, nicht mit Sicherheit zu deuten. Auch die Gegner konnten seine ernste Sittlichkeit und sein liebenswürdiges Wesen nicht leugnen (Sik. S. 44). Seinen Unterhalt erwarb er sich als Zimmermann (Phot. I, 130. Sik. S. 52). Den Raubzügen seiner Glaubensgenossen suchte er vergebens zu steuern.

Wie es zu diesen kriegerischen Unternehmungen, die für den Paulicianismus zeitweilig charakteristisch sind, gekommen, ist nicht recht deutlich. Nach Theophanes hat schon Konstantin Kopronymus Syrer und Armenier, unter ihnen auch Paulicianer, nach Thracien verpflanzt (vgl. dazu Friedr. S. 99 f.). Der Kaiser Nikephorus (802—811) bediente sich der kriegerischen Hilfe der Paulicianer aus Phrygien und Lykaonien und gab ihnen dafür die Erlaubnis frei im Reiche zu leben (ebd.). Unter Michael (811—813) begann aber eine Verfolgung der Paulicianer (Sik. S. 52). Diese ermordeten jedoch die Leiter der Verfolgung und begannen nun von der Stadt Argaum auf sarazenischem Gebiet aus unaufhörliche Einfälle ins Römische zu machen und zahlreiche Gefangene fortzuschleppen (S. 45 f. 52 ff.). Eine furchtbare Verfolgung unter Theodora (angezweifelt, u. a. weil von Hamartolos nicht erwähnt, durch Mkrttsch. S. 34) machte den Kampf noch erbitterter. Während nach des Sergius Ermordung die Synekdemen gemeinsam als geistliche Vorsteher fungierten — auch die Aussöhnung mit den Baaniten war erfolgt —, stand jetzt ein weltliches Haupt an der Spitze. Zunächst war es Karbeas, Protomandator des **Dux orientis**, der hart an der römischen Grenze Tephrika erbaute, von wo aus nun die ver-

heerenden Züge erfolgten. Des Karbeas Nachfolger Chrysocheir drang 867 bis Ephesus vor, wo er die Kirche des hl. Johannes als Pferdestall gebrauchte; er soll für sich die Herrschaft im Orient beansprucht haben (Genesius bei Gies. ThStKr S. 98). 871 wurde er aber von einem Streifzug heimkehrend mit den Seinen niedergemacht und die politische Stellung und Macht Tephrikas für immer zerstört.

Die Selikianer in Konstantinopel zur Zeit der Kaiserin Theodora, die der Patriarch Methodius wieder zur Kirche zurückführte, waren offenbar Paulicianer; denn genau was Scor. diesen vorwirft, wird von ihnen berichtet (vgl. Friedr. S. 82). Photius rühmt sich in seiner Encyklika von 866 viele Paulicianer in Konstantinopel bekehrt zu haben (ebd. S. 86). Durch ihre Verpflanzung nach Thracien aber scheinen sie das bulgarische Bogumilentum begründet zu haben (vgl. ebd. S. 104 ff.). Ein Pope Jeremias wird hier gegen Mitte des 10. Jahrh. als Reformator des Paulicianismus geschildert (Weiteres s. Bd XIII S. 758). — In Armenien fand der Paulicianismus seine Fortsetzung durch die sich an Smbat — in der ersten Hälfte des 9. Jahrh. — anschließenden Thondrakier. Auf Smbat möchte Conybeare den „Schlüssel der Wahrheit" zurückführen, doch steht die direkte Beziehung dieser Schrift zu jener Sekte dahin. Nach Smbat kennt Greg. Magistr. noch sechs spätere Häupter der Sekte, und er rühmt sich im Auftrag des Kaisers Konstantin Monomach dies Unkraut völlig ausgerottet und ihrer mehr als Tausend durch Taufe, Firmelung und Abendmahl in die Gemeinschaft der Kirche aufgenommen zu haben (bei Mkrttsch. S. 142. 145); er erzählt auch, wie er die Häretiker vertrieben und ihre Wohnsitze zerstört habe (ebd. S. 149). An dem Paulicianismus verwandten Erscheinungen hat es auf armenischem Boden bis in die neueste Zeit nicht gefehlt (Mkrttsch. ZKG 16).

Bonwetsch.

Paulinus von Aquileja, Patriarch, gest. 802. — Quellen: Alkuins Briefe und Gedichte (Jaffé, Biblioth. rer. germanic. VI. Dümmler, MG Poet. lat. aevi Carol. I, 160—351), passim. Diplome Karls d. Gr. in MSL 97, 957. 98, 1447—1449. — Litteratur: AS, Januar I, 713—718; Histoire literaire de la France IV, 284—295; Fr. Bern. M. de Rubeis, Monumenta ecclesiae Aquilejensis p. 355—396; Tiraboschi, Storia della letteratura italiana (1806) III, 192—196; Bähr, Gesch. d. römischen Litteratur im karoling. Zeitalter S. 88, 356—359; Büdinger, Oesterreichische Gesch. bis z. Ausgange des 13. Jahrh. I, 141—147; Hefele, Conciliengeschichte (2) III, passim; Ebert, Allg. Geschichte der Litteratur des MAs. im Abendlande II, 89—91; Hauck, KG Deutschlands (2) II, bes. 156 f. 464—466. — Werke: Eine Gesamtausgabe der überall in Sammelwerken zerstreuten Schriften des Paulinus veranstaltete der Oratorianer Madrisi, Venetiis 1737. Abdruck bei MSL 99, 5—684. Daß Paulinus Hymnen gedichtet hat, bezeugen Alkuin und Walahfrid Strabo; aber welche ihm bestimmt zuzuschreiben sind, darüber gehen die Ansichten von Madrisi, Ebert und Dümmler (NA IV, 113—118. MG Poet. lat. aevi Carol. I, 123—148) auseinander. Die Epistola ad Carolum M. de gestis (Madrisi S. 191—193 MSL 99, 511—516) gehört als Einleitung zu den Akten der Diöcesansynode von Forumjulii (vgl. Mansi XIII, 829—833); eine Synode von Altinum hat es nie gegeben (Hefele, Conciliengeschichte III, 741). — Außer den von Madrisi aufgenommenen Schriften wird dem Paulinus von den Verfassern der Histoire literaire de la France noch eine Kompilation von Excerpten aus den Vätern über die Buße zugeschrieben, deren Einleitung Martene und Durand (Amplissima collectio I, 508—510) abdrucken. Hingegen ist der von Mansi auf Grund einer Salzburger, später Regensburger Handschrift des 9. Jahrhunderts zuerst abgedruckte Dictatus Paulini patriarchae Aquilejensis (Mansi XIII, 921—926), den Tiraboschi (l. c. p. 196) und Herzog (PRE² XI, 349) als Schrift über die Taufe bezeichnen, nichts anderes als das Protokoll der bischöflichen Missionskonferenz von 796 (Jaffé, Biblioth. rer. germanic. VI, 311—318).

Der Langobarde Paulinus, ein treuer Anhänger Karls des Großen und einflußreicher Vertreter geistiger Kultur im Frankenreiche, ist zwischen 730 und 740 in Friaul geboren und wurde schon in der ersten Hälfte der siebziger Jahre als „Magister der grammatischen Wissenschaft" vom König an den Hof gezogen. Da er sich während des Langobardenaufstandes als besonders zuverlässig erwies, so belohnte ihn Karl 776 mit den Gütern eines der Rebellen. Auch knüpften gleiche theologische wie kirchliche Interessen ein Band dauernder Freundschaft zwischen ihm und Alkuin, das eher noch fester wurde, als Paulinus, von Karl 787 zum Patriarchen von Aquileja mit dem Sitz in Forumjulii ernannt, sich zur Teilnahme an allen kirchlichen Fragen von allgemeiner Wichtigkeit berufen sah. Schon 792 war er auf der Synode zu Regensburg Zeuge, wie Felix von Urgel ein ihm vorgelegtes Bekenntnis, das den Adoptianismus verwarf, rückhaltlos annahm. Auch benutzte er bei dieser Gelegenheit die gnädige Gesinnung Karls, um sich ein für die Unabhängigkeit seiner Diöcese günstiges Diplom ausstellen zu lassen. Noch mehr tritt Paulinus 794 auf der großen Synode zu Frankfurt in den Vordergrund. Ob

er derselben geradezu präsidiert hat, ist freilich nicht sicher. Wohl aber verfaßte er eine der vier Denkschriften, in welchen der Ertrag der Synodalverhandlungen niedergelegt wurde, und zwar die der italienischen Bischöfe, den **Libellus sacrosyllabus contra Elipandum**. Im Gegensatze zu den Deutschen, die den Adoptianismus einfach vom Standpunkte der Tradition aus ablehnten, bemühte sich hier Paulinus, die spanische Häresie auf Grund der heiligen Schrift theologisch zu widerlegen. Der Schluß des Traktates, der die Bischöfe ebensowohl auf die geistliche Thätigkeit beschränkt wissen will, wie er im Interesse der Kirche dem Könige siegreiche Waffen gegenüber den Barbaren wünscht, ist für die patriotische Gesinnung des Verfassers besonders bezeichnend. Natürlich eiferte Paulinus gegen den Adoptianismus auch in der eigenen Diöcese und zwar auf der Diöcesansynode zu Forumjulii 796. Mit Recht konnte deshalb Alkuin dem Könige gegenüber Paulinus als einen von denjenigen Theologen bezeichnen, die in erster Linie berufen seien, ihn bei der endgiltigen Niederwerfung jener gefährlichen Ketzerei zu unterstützen. Zwar mußte Alkuin schließlich doch 799 zu Aachen mit Felix allein disputieren; aber als nach der Inhaftierung des Letzteren der alte Elipandus abermals aufbegehrte, griff auch Paulinus wieder zur Feder, um fast gleichzeitig mit Alkuins Vier Büchern gegen Elipandus etwa 800 seine schwülstigen **Libri III contra Felicem** ausgehen zu lassen, die er dem Könige übersandte. Alkuin war von der Schrift entzückt und hielt sie für das letzte entscheidende Wort in der adoptianischen Angelegenheit Mit dem Auge des Freundes übersah er die hinter der glänzenden Rhetorik sich verbergenden Schwächen. Einen Anhang dazu scheint das **Carmen de regula fidei** zu bilden, welches in holperigen Hexametern die Lehren von der Dreieinigkeit und der Menschwerdung gegen die Häretiker verteidigt.

Mehrere Jahre vorher schon hatte Karl den unbedingt zuverlässigen Theologen anderweitig in Anspruch genommen. Um nämlich in seinem Konflikte mit der griechischen Kirche die Frage über den Ausgang des heiligen Geistes als Waffe gebrauchen zu können, scheint er dem Paulinus den Auftrag gegeben zu haben, die Sache in Fluß zu bringen. Wenigstens erklärte der Patriarch auf Grund eines Versprechens zu handeln, als er auf der schon erwähnten Diöcesansynode zu Forumjulii 796 in dieser Richtung vorging. Die kriegerische Zeit hatte das Zusammentreten einer Diöcesansynode in Friaul lange unmöglich gemacht; mit um so größerem Eifer ergriff der Patriarch die erste Gelegenheit, um eine solche nach seiner Residenz einzuberufen und sich vor ihr über die Lehre vom Ausgange des heiligen Geistes in längerer Rede auszusprechen. Darauf übergab er der Versammlung als Glaubensbekenntnis die im dritten Artikel erweiterte Formel von Konstantinopel, indem er mit fühlbarer Spitze gegen Rom hervorhob, daß das Symbol erweitern eine unter Umständen wünschenswerte Maßregel sei und keine Veränderung des unantastbaren Bekenntnisses bedeute. Ja er befahl sogar, daß alle Kleriker den vorgelegten um das **filioque** bereicherten Text samt ausführlicher die genannten Punkte betreffender Erklärung binnen Jahresfrist auswendig zu lernen hätten; die Laien hingegen wenigstens das apostolische Symbol und das Vaterunser. Letztere von jetzt ab regelmäßig im Frankenreiche auftretende Forderung begegnet hier zum ersten Male. Vierzehn von der Synode außerdem noch hinausgegebene Kanones galten dem sittlichen Leben des Klerus, der Ehegesetzgebung, den Frauenklöstern, der Sonntagsfeier und den Zehnten.

Mit dem höchsten weltlichen Würdenträger von Friaul, dem Herzog Erich (795 bis 799), verband den Patriarchen die gleiche Verehrung für den König wie die Übereinstimmung in den geistigen und politischen Interessen. Ein Denkmal dieser Freundschaft ist neben der schönen Elegie auf Erichs frühen Tod des Paulinus **Liber exhortationis vulgo de salutaribus documentis**, um welches ihn Erich, wie es scheint auf Alkuins Veranlassung, gebeten hatte. Freilich darf man der Schrift als solcher keinen allzuhohen Wert beimessen, denn sie ist teils Kompilation, teils sind ihre Ermahnungen zu einem tugendhaften christlichen Leben ohne rechte Ordnung und wenig individuell. Derselbe Herzog Erich hatte auch durch seinen glücklichen Angriff auf die avarische Königsburg die Avarenfrage ins Rollen gebracht. Was er begonnen, vollendete bereits 796 Karls Sohn Pippin. Der Kirche des Abendlandes war damit zugleich ein weites Missionsgebiet vor die Füße gelegt. Pippin berief deshalb noch im Lager an der Donau eine Anzahl von Bischöfen zu einer Konferenz, bei welcher Paulinus den Vorsitz führte. Man wollte sich sofort über die einzuhaltende Missionsmethode einigen, um Fehler zu vermeiden, wie sie der Mission unter den Sachsen verhängnisvoll geworden waren. Das für die Missionsgeschichte überaus wertvolle Protokoll dieser Verhandlungen ist uns noch erhalten. Bei der Verteilung des Gebietes ward der Kirche von Aquileja das Land südlich der Drau

zur Christianisierung überwiesen. Alkuin, der sich für die Sache von Anfang an lebhaft interessiert und Paulinus zum Eifer angespornt hatte, verfolgte die fleißige Bekehrungsarbeit des Patriarchen mit Bewunderung und freundschaftlichem Neide.

Paulinus starb 802, und zwar geben alte Kalender den 11. Januar als Todestag an. In dankbarer Erinnerung an sein erfolgreiches Wirken hat ihn die Nachwelt als Heiligen verehrt. **Friedrich Wiegand.**

Paulinus von Nola, gest. 431. — Litteratur: Die erste Ausgabe der Werke Paulins erschien 1516 in Paris bei Joannes Parvus und Jodocus Badius Ascensius. Es folgte 1560 die Kölner Ausgabe des Henricus Gravius, die von J. J. Grynäus in seinen Monumenta s. patr. orthodoxogr., Basel 1569 und von A. Schott in der Bibl. patr. Colon. 1618 wieder abgedruckt wurde. Die nächste Ausgabe ist die der beiden Jesuiten Heribert Rosweyde und Fronton le Düc, Antwerpen 1622; ihr Text ohne die Anmerkungen ist im 6. Band der BM, 1677 wiederholt. Chronologisch geordnet und vielfach berichtigt ist die Ausgabe von J. B. Le Brün des Marettes, Paris 1685, 2 Bde; diese ist mit weiteren Zugaben wiedergegeben in der Ausgabe von Muratori, Verona 1736, Fol., und bei Migne SL Bd 61. Muratori hatte früher schon in seinen anecdotis ex Ambros. bibl. codd., Mailand 1697, Tl. 1, S. 1—140, mehrere der Gedichte auf Felix vollständiger als bisher herausgegeben. Die Sammlung von Aloysius Mingarelli, Anecdotorum fasciculus, Rom 1756, in 4°, giebt diese wieder, nach Handschriften berichtigt S. 7—56; Ang. Mai hat in seiner Schrift Nicetae et Paulini scripta e Vaticanis codd. edita, Rom 1827, S. 63—72 zwei weitere Gedichte Paulin zugeschrieben, die ihm jedoch nicht angehören. Eine vollständige Ausgabe liegt im 29. und 30. Band des Wiener CSEL vor. Die Arbeiten für sie wurden von J. Zangemeister begonnen und von W. v. Hartel zum Abschluß gebracht. Sie erschien 1894. — Quellen der Geschichte Paulins sind außer seinen eigenen Schriften die von Augustin, Hieronymus, Ambrosius, Sulpicius Severus, Ausonius u. a. an ihn gerichteten Briefe; dazu noch eine epistola eines Schülers des Paulin, eines Presbyters Uranius, de obitu S. Paulini ad Pacatum, abgedruckt in den AS Junii, Vol. 4, p. 198—200; Gennadius, welcher Kap. 49 seiner Fortsetzung des Hieronymus de vir. illustr. von ihm handelt, ist sehr kurz; die Erzählungen von Gregor von Tours (In glor. conf. 108) und Gregor d. Gr. (Dial. III, 1) können nicht mehr zu den Quellen gezählt werden. Bearbeitungen seiner Geschichte sind von zwei Jesuiten verfaßt, Franz Chifflet, Paulinus illustratus, Dijon 1662, und Franz Sacchino, die des letzteren in der Ausgabe von Rosweyde, S. 649—740, und mit Anmerkungen und Zusätzen in den AS l. c. p. 202—225; außerdem mit gewohntem unübertrefflichen Fleiße bei Tillemont, Mémoires pour servir à l'hist. eccl., Tl. 14, S. 1—146 und 720—737; eine kürzere Darstellung in der hist lit. de la France T. 2, p. 179—199, u. bei Augusti Beiträge I S. 147 ff. Eine Charakteristik Paulins und seines ganzen Freundeskreises in der Schrift von W. S. Gilly, Vigilantius and his times, London 1844, bei A. Ebert, Geschichte der christl. lateinischen Litteratur, 2. Aufl., Leipzig 1889. I S. 294 ff.; M. Manitius, Geschichte der chr. latein. Poesie S. 272 ff., Stuttg. 1891; A. Buse, Paulin von Nola und seine Zeit, 2 Bde, Regensburg 1856; F. Lagrange, Histoire de s. Paulin de Nole, 2. Aufl. Paris 1884; in deutsch. Uebersetzung, Mainz 1882; M. Lafon, Paulin de Nole, Montauban 1885; A. Puech, De Paulini Nolani Ausoniique epistolarum commercio, Paris 1887; Bursian in den Münchener SB. 1880 S. 1 ff.; P. Reinelt, Studien über die Briefe d. h. Paulin von Nola, Breslau 1904. Zu vgl. ist auch Rauschen, Jahrbücher der christl. Kirche unter Theodosius d. Gr., Freiburg 1897.

Pontius Meropius Anicius Paulinus, gewöhnlich Nolanus genannt nach der Stadt, wo er Bischof wurde, war in Bordeaux i. J. 353 oder 354 geboren. Das Jahr ergiebt sich daraus, daß er sich in dem 396 geschriebenen 4. Brief c. 3 S. 21 als mehr denn vierzigjährig und etwas älter als der 354 geborene Augustin bezeichnet. Er gehörte einer der vornehmsten und reichsten Familien des Landes an (ep. 11, 14; 12, 12) welche auch mit den ersten Geschlechtern in Rom verwandt (ep. 29, 5 Verwandtschaft mit Melania), und vielleicht von dort erst nach Aquitanien eingewandert war, und so wurde auch er der Erbe so großer Reichtümer, daß Augustinus (de civit. Dei I, 10 S. 19 ed. Dombart) ihn opulentissimus dives und der Dichter Ausonius (ep. 25 v. 116 S. 193) seine Güter regna nennen kann. Seine Bildung war fast ausschließlich lateinisch. Das Griechische verstand er zwar (vgl. ep. 40, 6 S. 347 u. Hieron. ep. 85, 3), aber Plato und Xenophon galten ihm als Schriftsteller, zu denen man selten greift (ep. 16, 7 S. 120). Und auch in der lateinischen Litteratur waren seine Kenntnisse einseitig. Er kannte die Dichter; aber die Historiker vermochten ihn nicht zu fesseln. Etiam in tempore veteri, sagt er einmal, quo videbar legere nec legenda, ab historicis scriptoribus peregrinatus sum, ep. 28, 5 S. 245. Durch den Unterricht des Ausonius, der lange als Rhetor in Bordeaux lebte, später Erzieher des Kaisers Gratian wurde und mit dem Vater Paulins befreundet war, wurde Paulinus zum eleganten Stilisten in Prosa und in Versen

ausgebildet; er nahm vieles von Ausons sententiöser, spielender, etwas selbstgefälliger Manier, nur nicht ganz dessen Umständlichkeit an, so daß der Lehrer sich durch den Schüler für übertroffen erklärte (Aus. ep. 19 S. 197; 20, 11 S. 181) und ihn nacher vergebens bei der weltlichen Poesie festzuhalten suchte. Sonst ging Paulins Jugend als Vorbereitung zu einer weltlichen Laufbahn hin, und sehr frühzeitig erreichte er, durch seine Talente wie durch das Ansehen und die Verbindungen seiner Familie empfohlen, hohe weltliche Ehrenstellen (s. Auson. ep. 20 v. 3 ff. S. 181 und vgl. Paul. carm. 21 v. 374 S. 170). Über die Frage, ob er, wie ziemlich allgemein angenommen wird, 378 Konsul gewesen sei, s. Reinelt S. 60 ff., der sie mit Recht verneint. Dieser Zeit gehört das Gebet um Glück an, das man unter den Gedichten findet, c. 4 S. 3. Aber im öffentlichen Leben fand Paulinus das Glück nicht, das er suchte. Wie es scheint, hat er das frühzeitig erkannt. Denn während der Jahre 380—390 ist er fern von der Hauptstadt. Er verbrachte sie ganz oder großenteils wieder in seiner Heimat. Nun erst wurde er getauft (von Delphinus von Bordeaux, 380—404, ep. 3, 4 S. 17). Die Männer, welche damals im Abendlande für Empfehlung und Verbreitung des asketischen Lebens das meiste thaten, gewannen nun Einfluß auf ihn. Er trat in Beziehungen zu Martin von Tours, welcher ihn hochschätzte und ihm ein krankes Auge heilte (Sulp. Sev. Vit. Mart. 19, 3 S. 128; Paul. ep. 32, 6 S. 282 u. ö.), zu dessen Gesinnungsgenossen Victricus von Rouen (ep. 18, 9 S. 136). Vor allem verehrte er in Ambrosius seinen Vater und Führer (ep. 3, 4 S. 16 f.: Ambrosii dilectione ad fidem innutritus sum). Diese Männer lehrten ihn wohl jetzt schon Christentum und Mönchtum als unzertrennlich ansehen. Doch dauerte es einige Zeit, bis diese Überzeugung die Herrschaft über ihn gewann (vgl. ep. 18, 9 S. 136). Er hatte sich mit einer ebenfalls sehr begüterten Frau, Therasia, verheiratet; aber diese teilte seine Gesinnung, ja ging darin noch weiter als er. Als nun ein einziges, lange ersehntes Kind den Gatten nach acht Tagen wieder genommen wurde, als Paulinus sich von der furchtbaren Anklage, er habe seinen Bruder ermordet, bedroht sah (vgl. carm. 21 v. 414 ff. S. 171 f.), so entschieden sich beide zusammen dafür, sich freiwillig allen Entbehrungen des Mönchslebens zu unterwerfen. Ein mehrjähriger Aufenthalt in Spanien seit ungefähr 390 sollte vielleicht schon eine Vorbereitungszeit dazu sein; jedenfalls kam in dieser Zeit der Entschluß zur Reife. Vergebens klagte der alte Lehrer Ausonius, daß Paulinus von seiner „Tanaquil" beherrscht, „immemorem veterum peregrinis fidere amicis", vergebens bot er Scherz und Ernst auf, um ihn bei den alten Sitten und Studien, bei der Lebensweise seines Vaters und seiner Familie, bei der Verwaltung seiner Güter und in der Gemeinschaft seiner alten Freunde festzuhalten; Paulinus trauerte zwar, daß er den Lehrer betrübt, aber er forderte von ihm, daß, wenn er sein wahres Bestes wolle, er ihn nicht hindere, Christo mehr als seinen menschlichen Ratschlägen zu gehorchen (Auson. ep. 23—25 S. 186 ff.; Paul. carm. 10 u. 11 S. 24 ff.). Am Ende seines Aufenthaltes in Spanien um das Jahr 394 oder 395 nötigte ihm das Volk zu Barcelona die Presbyterwürde auf (Ep. 1, 10 S. 8; 3, 4 S. 17); damals muß er seine und seiner Frau Güter schon zum Teil aufgegeben haben; denn um diese Zeit schreibt Ambrosius (ep. cl. I, ep. 58): „Paulinum splendore generis in partibus Aquitaniae nulli secundum, venditis facultatibus tam suis quam etiam coniugalibus, in hos sese induisse cultus ad fidem comperi, ut ea in pauperes conferat quae redegit in pecuniam, et ipse pauper ex divite factus, tanquam deoneratus gravi sarcina, domui, patriae, cognationi quoque valedicat, quo impensius Deo serviat, und er preist nun, wie willig auch Therasia hierauf eingehe, sieht aber auch voraus, wie sehr die heidnisch gesinnte Aristokratie darüber eifern werde, „ex illa familia, illa prosapia, illa indole, tanta praeditum eloquentia migrase a senatu, interceptam familiae nobilis successionem, ferri hoc non posse!" Nicht minder bewunderte Martin von Tours Paulinus als beinahe den einzigen, welcher in dem ganzen Zeitalter die evangelischen Vorschriften erfülle, indem er seine Habe verlasse und Christo nachfolge (Sulp. Sev. Vit. Mart. 25, 4 f. S. 135), und ebenso priesen ihn Augustin und Hieronymus. Nicht gleiche Anerkennung fand er bei dem römischen Bischof Siricius, als er Rom besuchte. Das ungeheuere Aufsehen, welches der Schritt des reichen, vornehmen Mannes erregte, die Huldigungen der aus der Nähe und Ferne her zuströmenden Geistlichen und Laien ließen den Papst vielleicht ein unbequemes Übergewicht der Mönchspartei, die Erneuerung einer Stellung, wie die des Hieronymus unter seinem Vorgänger Damasus gewesen war, und dadurch eine Verminderung seiner eigenen Unumschränktheit besorgen, und so bemühte er sich so wenig, den Heiligen in Rom zu fesseln, daß dieser, auch damit der Gedanke daran ihn nicht

selbst immer bitterer mache und an der Seele beschädige, seine Abreise von Rom wohl desto mehr beschleunigte (Ep. 5, 13 f. S. 33 f.).

Er ließ sich i. J. 394 oder 395 in Nola in Campanien nieder. Dorthin zog ihn die Verehrung für den hl. Felix, einen angeblichen Bekenner aus der decischen Verfolgung. Von Jugend auf betrachtete er ihn als seinen Schutzheiligen, carm. 21 v. 349 f. 367 ff. Er fühlte sich glücklich, indem er im Gehorsam gegen Vorschriften wie Mt 19, 21 auf den Genuß seines Reichtums verzichtete. Er sah darin nichts als Befreiung von drückendster Last, als Gewinn an ewigen Gütern, in welche sich die weggeworfenen irdischen für ihn verwandelten. Doch scheint er einen Einfluß auf die Verwendung seiner Güter sich vorbehalten zu haben. In dem Hospital für Mönche und Arme, welches er schon früher neben die Kirche des hl. Felix gebaut hatte und als dessen Herrn (dominaedius) er diesen betrachtete, richtete er jetzt auch für sich und Therasia eine dürftige Wohnung ein und, während die meisten alten Freunde und Diener ihn verließen, unterwarf er sich hier mit den übrigen Asketen der strengsten Lebensordnung, nächtlichen Gebetsstunden, regelmäßigem Fasten, stechenden härenen Kleidern (ep. 29, 1 S. 247) und jeder Entbehrung, wenn auch nicht ganz mit orientalischer Übertreibung, doch so, daß er schwere Krankheiten davontrug, aber dennoch mit großer Anspruchslosigkeit und selbst Heiterkeit, wie wenn er die Vorzüglichkeit irdener Geräte vor silbernen ausführt, weil jene uns selbst von Adam her ähnlicher seien (ep. 5, 22 S. 39), oder wenn er den Koch rühmt, der ihm die Mönchskost so kocht, quo citius senatorium poneremus fastidium (ep. 23, 6 S. 163). Er baute für Nola eine große Wasserleitung, welche dem ganzen Orte fehlte, eine große Basilika für Fondi, wo er früher gern verweilt hatte, eine andere zu Nola, aber am häufigsten wandte er doch seine Mittel für verschuldete Arme an, durch deren Erleichterung er auch ihre Gläubiger erfreute, und so wird bei dem Zuströmen derselben auch aus weiter Ferne sein Aufenthalt zu Nola seltener ein stilles Asyl, als ein unruhiger Wallfahrtsort der zu dem lebendigen Heiligen in jener schweren Zeit sich herandrängenden Bedürftigen geworden sein. Sein Schüler Uranius schildert seine großartige Wohlthätigkeit in folgenden Sätzen: Aperuit horrea sua pauperibus, apothecas suas advenientibus patefecit. Nam parum ei erat provincias alere, nisi etiam undique evocaret quos pasceret atque vestiret. Quantos captivos redemit! quantos intricatores debiti a creditoribus suis reddita pecunia liberavit, una pietatis negotiatione et planctus debitorum extersit, et creditorum gaudia reparavit. Und etwas später: Quis locus est in orbe terrarum, quae solitudo, quae maria, quae S. Paulini beneficia non senserunt? Von seinen früheren Studien so entschieden abgewandt, daß er sich wegen eines Citates aus Virgil entschuldigt, lebte er sich desto mehr in die heilige Schrift ein, deren Worte er nun überall lieber als die eigenen gebrauchte; von neueren Schriften trieben ihn Augustins Bücher gegen die Manichäer sich ihrem Verfasser zuerst in Briefen zu nähern (ep. 4 S. 18 ff.), welche dann auch mit aller Fülle bewunderungsvoller Hingebung von Augustin erwidert wurden (Augustins Antwort ep. 27 ed. Maur. Bd II S. 32). Ebenso wandte er sich an Hieronymus nach Jerusalem, welcher ihm etwas väterlicher antwortete Hier. ep. 53 ed. Vall. I S. 270; 58 S. 318; 85 S. 533. Rufinus verehrte er als einen heiligen, ebenso frommen als gelehrten Mann (ep. 28, 5 S. 246). Die Echtheit der beiden Briefe an Rufin 46 f. S. 387 ff. wird von Reinelt S. 45 ff. bestritten. Seine Gründe sind zum Teil wenig überzeugend. Doch wird seine Behauptung richtig sein; entscheidend gegen die Echtheit scheint mir, daß sich die beiden Briefe in das Leben Paulins nicht einfügen. Wir wissen nichts davon, daß er ähnlich wie Hieronymus oder Rufinus griechische Schriften übersetzte, und hier erscheint er als mit der translatio s. Clementis beschäftigt; wir wissen nichts von persönlicher Berührung mit Rufin, und hier spricht er die Hoffnung aus, ut diutius consortio tuo perfruar, 46, 2. Er schreibt an Rufin: remeaturus ad orientem non feres invisitatis nobis abire, 47, 1. Man fragt vergeblich, wann dies gewesen sein soll.

Eine Reihe von Jahren, nachdem Paulinus sich in Nola bleibend niedergelassen hatte, wurde er Bischof; das Jahr ist nicht sicher; wahrscheinlich geschah es erst gegen Ende des ersten Jahrzehnts des 5. Jahrhunderts, Tillemont S. 731. Seine Lebensweise und Wirksamkeit wird dadurch nicht geändert worden sein. Als Bischof wirkte er länger als zwanzig Jahre, allgemein bewundert und geliebt von allen eifrigen Freunden der Kirche und besonders des Mönchtums und im Genuß des Verkehrs mit den besten derselben, Männern und Frauen, welche zu ihm wallfahrteten oder ihm in Briefen ihre Verehrung aussprachen, schon bei Lebzeiten unter die Heiligen der Kirche so förmlich, als

es zu seiner Zeit möglich war, aufgenommen, wie wenn Sulpicius Severus sein Bild zusammen mit dem des Martin von Tours in ein von ihm gebautes Baptisterium setzen und sich von ihm selbst die Verse zur Unterschrift machen ließ (ep. 32 S. 275ff.). Alljährlich pflegte er einmal nach Rom zu pilgern (ep. 20, 2 S. 144; 45, 1 S. 379); seine Sehnsucht, nach Jerusalem zu kommen, scheint nicht erfüllt zu sein, und die Briefe des Hieronymus von dort und der Besuch von Palästina rückkehrender Freunde, das heilige Kreuzesholz, von welchem ihm Melania ein Stück mitbringt, und von dessen wundervoller Vermehrung er schon redet (ep. 31, 1 ff. S. 268 ff.), mußte ihm dafür genügen. In der schweren Zeit des gotischen Überfalls unter Alarich, wo auch Campanien verwüstet wurde, hatte auch er mitzuleiden, doch hier konnte er sich darüber freuen, daß er weltlicher Reichtümer, welche er schon früher selbst weggegeben hatte, jetzt nicht mehr beraubt werden konnte, und sein Ansehen scheint doch auch beigetragen zu haben, seine Kirche und seine Gegend zu schützen (Aug. de civ. Dei I, 10 S. 11. In dieser Zeit könnte möglicherweise der Vorgang sich ereignet haben, den Gregor I. Dial. III, 1, zu erzählen weiß: Paulinus habe bei einem Ueberfall der Vandalen, als alle Mittel zur Loskaufung der Gefangenen erschöpft waren, für den Sohn einer Witwe sich selbst in Gefangenschaft gegeben, sei nach Afrika abgeführt worden und habe dort für einen vandalischen Fürsten dessen Gärten bestellt, bis er erkannt und mit allen Gefangenen von Nola freigelassen worden sei. Allein wahrscheinlich ist die ganze Erzählung nur ein Roman. Kein anderer Zeitgenosse weiß davon; auch will sich der Vorgang in Zeit und Umstände nicht recht einfügen, vgl. Baron. z. J. 421, Tillemont, Mém. XIV S. 136 ff. und 733 ff.). Paulin erlebte noch den Anfang des pelagianischen Streites, aber befreundet mit Pelagius und Julian, ließ er sich, wie es scheint, weder durch Augustin, noch durch den Kaiser Honorius, welcher ihn im Jahre 419 nach Zosimus' Tode in den ehrenvollsten Ausdrücken zu einem Konzil wegen dieser Streitigkeit einlud, Baron. z. J. 419, zu thätiger Teilnahme an den Verhandlungen darüber heranziehen. Er starb kurz nach Augustin am 22. Juni 431, Uranius a. a. O.

Über die Schriften Paulins bemerkt Gennadius: Conposuit versu brevia sed multa, et ad Celsum quendam epitaphii vice consolatorium libellum Super morte Christiani et baptizati infantis spe christiana munitum et Ad Severum plures epistolas et ad Theodosium imperatorem ante episcopatum prosa panegyricum super victoria tyrranorum eo maxime, quod fide et oratione plus quam armis vicerit. Fecit et sacramentorum opus et hymnorum. Ad sororem quoque epistolas multas De contemptu mundi dedit et de diversis causis diversa disputatione tractatus edidit. Praecipuus tamen omnium opusculorum eius est Liber de poenitentia et de laude generali omnium martyrum. Von diesen Schriften ist verloren die Lobrede auf den Kaiser Theodosius; welche er diesem noch kurz vor dessen Tode (Januar 395) zuschickte. Paulin erwähnt sie ep. 28, 6 S. 246 f. Hieronymus hat sie wegen ihres Gedankenreichtums und ihrer vollendeten Darstellung allen früheren Arbeiten Paulins vorgezogen. Er urteilt epist. 58: Te ipsum superas. Sed et ipsum eloquii genus pressum est et nitidum et cum Tulliana luceat puritate, crebrum est in sententiis. Jacet enim, ut ait quidam, oratio, in qua tantum verba laudantur. Verloren sind ferner das Opus sacramentorum et hymnorum, die Epistolae ad sororem, der liber de paenitentia und der liber de laude generali omnium martyrum. Das gleiche Schicksal hatte die von Gennadius übergegangene, von Ausonius ep. 19 v. 10 ff. erwähnte poetische Bearbeitung eines ebenfalls nicht mehr erhaltenen Buches des Sueton de regibus. Erhalten sind 49 Briefe an Freunde wie Sulpicius Severus, Augustin, Delphinus, Victricius, Pammachius u. a. Unter ihnen wird man die tractatus de diversis causis zu suchen haben. Erhalten sind ferner 33 Gedichte, darunter das von Gennadius erwähnte Epitaphium (carm. 31 S. 307 ff.); hervorzuheben sind die schon erwähnten poetischen Episteln an Ausonius, die dreizehn Lobgedichte auf Felix von Nola, seit 395 zu den Jahrestagen des Märtyrers gedichtet — von einem vierzehnten sind nur Bruchstücke erhalten — und das Epithalamium Juliani et Jae, carm. 25 S. 238 ff., ein Hochzeitslied für den Sohn eines Bischofs von Capua; andere, wie die Paraphrasen des 1., 2. und 137. Psalmes, sind von geringerer Bedeutung. Zu exegetischen Arbeiten scheint Hieronymus ihn, der mit der hl. Schrift so genau vertraut war und jedes ihrer Worte so streng nahm, dem aber freilich die Sprachen der Bibel fremd waren, vergebens aufgemuntert zu haben (ep. 53). Doch schon aus den vorhandenen Schriften tritt die liebenswürdige Persönlichkeit ihres Verfassers kenntlich genug hervor, und darin fast alle großen und idealen Züge, welche mit dem

christlichen Mönchtum vereinbar sind, aber auch schon ein Teil der Verirrungen, von welchen es so schwer zu trennen ist. Es ist ein Verzweifeln an einer hinlänglich gehaltvollen irdischen Wirksamkeit, ein generalisierendes Leer- und Nichtigfinden alles Diesseitigen überhaupt, wovon Paulinus überall ausgeht, freilich zu einer Zeit, wo im römischen Reiche fast alles bestehende Irdische seiner Auflösung entgegenging. Obgleich Paulinus 5 allen Glanz irdischer Güter reichlich kennen gelernt hat, hat er sie dennoch an sich tot gefunden; sie erscheinen ihm nicht mehr als ein anvertrautes Gut, durch dessen rechte Verwendung schon hier das Reich Gottes angebaut werden soll; sie dienen dem ewigen Heil gewisser, wenn man sie wegwirft, als wenn man sie recht verwaltet, und da dies Gottes Wille und Gebot ist, daß man sich von ihnen frei machen soll, so wird sich's 10 finden, daß sie nur so noch wirklich erst zu Gütern werden, nur so aus toten in lebendige und Leben gebende verwandelt werden können. Das Zunehmen der Liebe bei dem Gebenden und Nehmenden und dadurch der Gemeinschaft mit Gott bei beiden ist eine „köstlichere Perle" als sie; hier ist der rechte Eigennutz, wenn man sie so benutzt, hier der rechte Wucher, wenn man sie so bei Gott selbst anlegt, hier ein gottgefälliger Raub, 15 wenn man so „gewaltsam das Himmelreich zu sich reißt". Oft bewundert als ein Hymnus auf die Wohlthätigkeit ist die kleine Rede Paulins, de gazophylacio, ep. 34 S. 303 ff.: eine Knechtschaft sind die irdischen Güter, wenn man sein Herz daran hängt, ein Reichtum ist die Armut der Brüder, weil diese den Reichen erst wahre Schätze schaffen kann; darum hat Gott die Güter ungleich verteilt, damit die Menschen das größere Gut gegenseitiger 20 Liebe dadurch gewinnen könnten und so die Gleichheit sich wiederherstelle; er hat sie selbst erst den Reichen geschenkt, und dann will er sie doch wieder als ihm selbst wiedergegeben annehmen und mit neuen Geschenken verzinsen, wie er verheißen, wenn diese sie den Armen geben und dadurch bei sich und bei ihnen die Liebe und die Fürbitte vermehren. Aber wie diese fromme Liebebedürftigkeit ihn nicht auch bis zu den Mühen überlegter 25 Verwaltung der Güter zum Besten der Notleidenden, sondern nur bis zu einem davon befreienden Akte des raschen Weggebens derselben zu erheben vermocht hatte, so konnte ein Leben quietistischer Beschaulichkeit, für welches er den ihm zuerst anvertrauten Wirkungskreis wegwarf, ihn doch nicht so reich an Liebe und so frei von Selbstsucht werden lassen, als wenn er in diesem die darin von ihm geforderten Anstrengungen für andere 30 den selbstauferlegten asketischen für sich vorgezogen und als noch ergiebiger an Liebe erkannt hätte. Mit diesem Wichtignehmen des eigenen Selbst und dieser Aufregungsbedürftigkeit hing wohl auch bei ihm die Abwendung vom Einfachen und Natürlichen zum Abnormen und Exzeptionellen, das Suchen und Finden gegenwärtiger Wunder und Visionen, gegenwärtiger Wirkungen von Heiligen und Dämonen, die Übertreibung der 35 Heiligen- und Reliquienverehrung bis zu Polytheismus und Kreaturvergötterung zusammen; ein einsichtsvoller Historiker (Gilly, Vigilantius S. 77—90) hat aus Paulinus' Hymnen auf den heiligen Felix nachzuweisen gesucht, wie diese Schwäche mit den Jahren bei ihm immer zunahm, und schon Augustin mußte ihn hier in einer eigenen kleinen Schrift de cura gerenda pro mortuis Bd VI S. 375 von Übertreibungen abmahnen, ihm vor- 40 halten, daß die Gräber selbst nichts wirken, sondern nur die Erinnerung, daß ebenso wie lebende Menschen, welche anderen im Traume erschienen, selbst nichts davon wüßten, es wohl auch mit den Abgeschiedenen so sein möge, und daß bei diesen keine Allwissenheit und keine andere und frühere Kunde von den Geschicken der Zurückgebliebenen vorauszusetzen sei, als welche sie durch die später Gestorbenen erhalten möchten. 45

Ein besonderes Interesse haben mehrere Stellen in den Briefen und Gedichten Paulins für die Geschichte der christlichen Kunst. Sulpicius Severus hatte ihn um Verse gebeten, welche in einer von ihm gebauten Kirche unter den Bildern und an anderen Orten als deutende Inschriften angebracht werden sollten, und bei Übersendung dieser Verse beschreibt Paulinus auch die Basilika ausführlicher, welche er selbst hatte bauen 50 lassen (ep. 32, 10 ff. S. 285 ff.). Auch über die Peterskirche in Rom finden sich bei ihm Nachrichten, vielleicht die ältesten, die überhaupt auf uns gekommen sind, ep. 13, 11 ff. S. 92 ff. (Henke †) Hauck.

Paulinus von Pella, christlicher Dichter, gest. nach 459. — Ausgaben: M. de la Bigne in der Appendix zur Bibliotheca Patrum, Paris 1579; Christ. Daum, Leipzig 1681 55 (hierin aufgenommen die Notizen zu P. aus den animadversiones von Casp. Barth, Frankf. 1624); L. Leipziger, Breslau 1858; W. Brandes in den Poetae Christiani Minores (CSEL Vol. 16), Wien 1888, 263—334. — Vgl. W. Brandes, Zu Paulinus von Pella, in Ztschr. f. d. österr. Gymn. 31, 1880, 248—251. 32, 1881, 321—330; O. Seeck in den Prolegomena zu seiner

Ausgabe des Symmachus (MG Auct. antiqu. VI, 1), Berlin 1883; A. Ebert, Allg. Geschichte d. Litteratur d. Mittelalters im Abendl. 1², Lpz. 1889, 405—409; J. Rocafort, Dr. Paulini Pellaei vita et carmine, Bordeaux 1890; M. Manitius, Geschichte d. christl.-latein. Poesie, Stuttgart 1891, 213—218.

Paulinus von Pella, wurde sehr wahrscheinlich 376 (so Brandes, Rocafort, Manitius, während Ebert auch jetzt noch das Jahr 382 nicht für ausgeschlossen hält) als Sohn des Vicarius (s. Brandes 324 n. 4) von Macedonien Hesperius zu Pella geboren. Der Vater kam bald als Prokonsul nach Afrika, um noch im dritten Lebensjahre des Knaben nach Bordeaux versetzt zu werden. Hier lernte P. seinen Großvater kennen, der damals (379) Konsul war. Unter Voraussetzung der Richtigkeit unserer Chronologie wäre P. somit der Enkel des Dichters Ausonius (s. dagegen Seeck LXXVII sq.; die gewöhnliche Annahme erscheint genügend gesichert, wenn auch [s. Rocafort 21 f.] das gänzliche Schweigen des redseligen und dem Familienkult huldigenden Ausonius über seinen Enkel auffallend bleibt). Er erhielt eine gute Erziehung, doch zwangen ihn im 15. Jahre die Folgen eines Wechselfiebers, geistige Anstrengungen zu meiden. Nunmehr ergab er sich den Beschäftigungen und Vergnügungen vornehmer Jugend: Jagd, Reiten, Ballspiel. Ein unehelicher Sohn starb bald nach der Geburt. 20 Jahre alt heiratete er auf Wunsch der Eltern und widmete nunmehr seine Kräfte dem durch schlechte Verwaltung herabgekommenen Erbgute der Frau. Er war 30 Jahre alt geworden, als der Barbarensturm von 406 und mehr noch der Goteneinfall von 412 (s. Rocafort 19) auch seine Verhältnisse völlig zerrütteten. Schlag auf Schlag traf Paulinus, der unter dem Eindruck seiner Schicksale sich religiösen Studien hinzugeben begann. Von der Neigung zu häretischen Lehren (welcher Art sie waren, läßt sich nicht feststellen; Pelagianismus [Roc. 69] wie Semipelagianismus [Brandes 275] sind rein geraten) bekehrt, nahm er wieder das Abendmahl in der Kirche (so richtig Brandes 275 und Rocafort 27 f.). Das war 421. Bald darauf vereinsamte er ganz, lebte lange von der Unterstützung anderer, bis ihm ein Glückszufall ein bescheidenes Kapital zuwarf. Nun führt er ein gottergebenes Leben. Daß er sich als frommer Mann mit seinem Schicksal ausgesöhnt hat, beweist das autobiographische Gedicht, das er, 83 Jahre alt, also wohl 459, abfaßte und dem sämtliche vorstehenden Daten entnommen sind. Es führt den Titel *Εὐχαριστικός* (scil. *λόγος*, libellus [s. praef. 4]; so cod. Bern., während der verlorene cod. Paris. *εὐχαριστικόν* [scil. opusculum, s. praef. 3] las; s. auch Ebert 405 n. 4) Deo sub ephemeridis meae textu, zu deutsch etwa: „Danklied an Gott auf den Text meines Lebensweges.“ Anschaulich und anspruchslos, erfreulich, frei von Bombast und Künstelei, rollen die (616) Verse dahin, denen man freilich, was Prosodie und Metrik betrifft, den Dilettanten deutlich anmerkt. Sie verraten Kenntnis von Virgil, Ausonius, Paulin von Nola, Marius Victor, wohl auch Sedulius Juvencus (s. die Nachweise bei Brandes 315 f. und dazu Manitius in Wochenschr. f. klass. Philol. 1888, Sp. 1163 f.). Rocaforts Behauptung (S. 87 ff.), daß Augustins Konfessionen benutzt seien, überzeugt nicht. **G. Krüger.**

Paulinus von Périgueux, christlicher Dichter, gest. nach 470. — Ausgaben: Franc. Juretus im 8. Band der Bibliotheca Patrum von M. de la Bigne, Paris 1579; Christ. Daum, Leipzig 1681 (mit den animadversiones von Casp. Barth); MSL 61, 1009—76 (Abdruck von Juretus); E. F. Corpet (Paris 1852); M. Petschenig in den Poetae Christiani Minores (CSEL 16), Wien 1888, 1—190 (dazu M. Manitius in Wochenschr. f. klass. Philol. 1888, Sp. 1134 ff.). — Vgl. Thom. Wopkens, Advers. critica ed. C. H. Forscher 2, Leipzig 1835, 226—285; M. Manitius in Ztschr. f. d. österreich. Gymn. 37, 1886, 253 f. 402—406; A. Ebert, Allg. Gesch. d. Litteratur d. Mittelalters im Abendl. 1², Leipzig 1889, 402—405; M. Manitius, Gesch. d. christl.-latein. Poesie, Stuttgart 1891, 226—232.

Paulinus von Périgueux (Petricordia) ist der Verfasser eines umfänglichen Gedichtes über den hl. Martin von Tours (de vita S. Martini Episcopi libri VI; 3622 Verse) und zweier kleinerer Gedichte: de visitatione nepotuli sui und orantibus. Die ersten 5 Bücher stellen eine sachlich enge Umschreibung der Vita S. Martini und der Dialogi des Sulpicius Severus (s. d. A.) dar; durch breite Deklamationen wird der Mangel an eigenen Gedanken zu verdecken gesucht, das Gedicht aber nicht lesbarer gemacht. Dem 6. Buch liegt zu Grunde ein Bericht über die Wunder des Heiligen nach dem Tode, den der Bischof Perpetuus von Tours (458—488), dem Erbauer der neuen Martinskirche (um 473), Paulin zugesandt und dieser in Verse gebracht hatte. In einem dem Gedichte vorangeschickten (nur in Cod. Vatic. Bibl. Reg. Suec. 582 erhalten und wohl nur für das 6. Buch bestimmt) Widmungsbrief an Perpetuus dankt P. in lobrednerischen Worten für den ihm gewordenen Auftrag. Auch die beiden kleineren Gedichte sind dem Perpetuus

mit einem Widmungsschreiben zugegangen. Das erste schildert, wie P. seinen hoffnungslos erkrankten Enkel durch Auflegung jener Schrift des Perpetuus auf den Leib zu retten vermochte; das zweite ist eine Inschrift für die von Perpetuus erbaute Kirche. Von den Lebensumständen des P. ist nichts weiter bekannt. Seine Zuthaten zur Umdichtung der Vita Martini verraten Kenntnis der christlichen Poesie (Juvencus, Sedulius); Vergil, Ovid und andere ältere Dichter sind benutzt. **G. Krüger.**

Paulisten s. d. A. Liguori Bd XI S. 501, 17 ff.

Paulus, der Apostel. — Quellen: 1. Die Sammlung der in das NT. aufgenommenen Briefe des Paulus, welchen eine einseitige, ursprünglich alexandrinische Ueberlieferung nachweislich mit Unrecht den Hebräerbrief zugezählt hat. Ueber die Echtheit der 13 übrigen, von denen namentlich der Eph., der 2. Thess. und die sogenannten Pastoralbriefe an Timotheus und Titus bis heute kritischen Bedenken unterliegen, kann hier nicht im Vorbeigehen gehandelt werden 2. Die dem Arzt Lucas (Kol 4, 14; Phil 24; 2 Ti 4, 11) zugeschriebene Apostelgeschichte, über deren Quellen und Glaubwürdigkeit die Meinungen geteilt sind. Am allgemeinsten anerkannt ist, daß die Stücke, in welchen der Erzähler sich mit P. und seiner sonstigen Begleitung in ein „Wir“ zusammenfaßt c. 16, 10—28, 16 (mit Unterbrechungen), nach einer alten Recension auch schon 11, 27, von einem Augenzeugen herrühren, während über die Art der Verarbeitung dieser Quelle seitens des Buchverfassers verschieden geurteilt wird. 3. Im NT ist außerdem noch 2 Pt 3, 15 f., im allgemeinen auch 1 Pt 1, 12, aber nicht Apk 2, 2 von P. die Rede. 4. Von den altkirchlichen Schriftstellern bekundet nur Clemens von Rom I Cor. 5 eine vom NT und sonstiger Litteratur unabhängige, sei es auf persönlicher Erinnerung, sei es auf der Ueberlieferung der römischen Gemeinde bis zum J. 95 beruhende Kenntnis der Lebensumstände des P. Daneben schöpft derselbe ebenso wie Ignatius, Polykarp und alle späteren seine Vorstellungen von P. bereits aus dessen hinterlassenen Briefen I Cor. 47; Ign. Eph. 12; Rom. 4; Pol. ad Phil. 3. 9. 11 etc. Alte römische Gemeindeüberlieferung finden wir noch bei Dionysius von Korinth (? Eus. h. e. II, 25, 8), Irenäus (III, 1, 1; 3, 2—3 cf. Acta SS. Juni V, 423c), Can. Murat. l. 38 f., Cajus von Rom (Eus. h. e. II, 25, 7), Tertullian (Scorp. 15; Praescr. 36); Depos. mart. von 336 (Liber pontif. ed. Duchesne I, 11). Doch zeigt sich schon im Can. Mur. und eingestandenermaßen bei Tertullian eine Berücksichtigung apokrypher Legendenlitteratur. Vgl. die Uebersicht über das Traditionsmaterial bei Zahn, Einleitung I², 446—459. 5. Vor allen Apostellegenden genossen die *Πράξεις Παύλου*, eine jedenfalls vor 200 im kirchlichen Geist jener Zeit verfaßte, sehr umfangreiche Dichtung (nach Catal. Clarom. 3560, nach Stichom. Nicephori 3600 Stichen), schon zur Zeit des Origenes und langehin hohes Ansehen in der Kirche und wurden in einzelnen Teilen derselben zu den Antilegomenen des NTs gerechnet. Durch die Entdeckung koptischer Fragmente (C. Schmidt, N. Heidelberger Jahrbb. VII, 117—124 vgl. NkZ 1897, S. 933—940; Acta Pauli, aus der Heidelberger koptischen Papyrushandschrift Nr. 1 herausgegeben von C. Schmidt. Uebersetzung, Untersuchungen und koptischer Text, 1904, dazu ein Tafelband) ist unsere Kenntnis des Buchs wesentlich erweitert worden. Vor allem ist erwiesen, daß die längst bekannten und viel besprochenen Acta Pauli et Theclae (Acta apost. apocr. ed. Lipsius et Bonnet I, 235—272) nur ein Stück der großen Acta Pauli sind, was uns berechtigt, das Zeugnis Tertullians de bapt. 17 von der Abfassung der Theklalegende durch einen Presbyter in Asien (nach Hier. v. ill. 7 wahrscheinlich in Ikonium, wenn nämlich dort nach dem Vorschlag von James s. NkZ 1899 S. 216 Iconium statt des unglaublichen Joannem gelesen wird) auf das ganze Werk zu beziehen. Ferner ist die Vermutung, daß die apokryphe Korrespondenz zwischen P. und den Korinthern, welche bei den Syrern und Armeniern zeitweise kanonisches Ansehen genoß (Vetter, Der apokr. dritte Korintherbr. 1894), ein Ausschnitt der Paulusakten sei, durch die koptischen Fragmente bestätigt worden. Auf Grund eines lateinischen Bruchstücks der Theklalegende von stark abweichendem Text (ed. O. v. Gebhardt, TU, NF, VII, 2) hat P. Corssen (Ztschr. f. neutest. Wiss. 1903, S. 22—47), teilweise im Anschluß an Aufstellungen von Lipsius, zu beweisen gesucht, daß die bisher bekannten Texte eine katholisierende Umarbeitung der „Urgestalt der Paulusakten“ seien. Einzelne echte Erinnerungen scheinen in der übrigens frei erfundenen Dichtung erhalten zu sein. 6. Geschichtlich völlig wertlos ist der dem P. angedichtete Brief an die Laodicener, welcher in vielen abendländischen Bibeln erhalten ist, und gewiß auch der im C. Mur. l. 64 neben diesem genannte ad Alexandrinos, der nicht mehr vorhanden ist; ebenso der erheblich jüngere Briefwechsel zwischen P. und Seneca. 7. Ein Gegenstück zu den nach dem Bekenntnis ihres Verfassers amore Pauli verfaßten Paulusakten (Tert. bapt. 17) bilden die haßerfüllten Darstellungen der Person und Lebensgeschichte des P. in der ebjonitischen Litteratur, den *ἀναβαθμοὶ Ἰακώβου* (Epiph. haer. 30, 16. 25), den Homilien und Rekognitionen des Clemens. — Bearbeitungen. Abgesehen von den allgemeinen Werken über Geschichte des apostolischen Zeitalters, neutestamentliche Theologie und Einleitung in das NT, in welchen allen P. eine bedeutende Stelle einnimmt, seien hier genannt: Baur, Paulus d. Ap. 1845, 2. Aufl., 2 Bde 1866. 1867; Conybeare and Howson, The life and epistles of St. Paul, 2 voll. 1852; Hausrath, Der Ap. P. 1865, 2. Aufl. 1872;

Holsten, Zum Evangelium des P. und des Petrus 1868; Krenkel, Paulus 1869; derselbe, Beiträge zur Aufhellung der Geschichte und Briefe des P. 1890; Renan, St. Paul 1869 cf. Les apôtres 1866; L'antechrist (3. éd.) 1873; Pfleiderer, Der Paulinismus 1873, 2. Aufl. 1890; Farrar, The life and work of St. Paul, 2 voll. (ohne Jahresangabe); van Manen, Paulus 3 voll. 1890—96; Ramsay, St. Paul the traveller and the Roman citizen, 3. ed. 1897; deutsch von H. Groschke unter dem Titel: Paulus in der Apostelgeschichte 1898; Mommsen, Die Rechtsverhältnisse des Ap. P., Zeitschr. f. neutestamentl. Wiss. 1901, S. 81—96; Feine, Jesus Christus und Paulus 1902; Zahn, Zur Lebensgeschichte des Paulus, N. kirchl. Ztschr. 1904, S. 23—41; 189—200. Zur Chronologie: Bengel, Ordo temporum, 1741, p. 268—295; Wurm, Tüb. Ztschr. f. Theol. 1833, 1. Heft, S. 3—103; Anger, De temp. in actis ap. ratione 1833; Wieseler, Chronol. des apostol. Zeitalters 1848; Hofmann, Das N. Test. zusammenh. untersucht V, 11—17; Lightfoot, Biblical essays (geschrieben 1863) 1893, p. 21—233; Aberle, ThQS 1883, S. 553—572; derselbe, Bibl. Zeitschr. ed. Göttsberger u. Sickenberger, 1903, S. 256—279. 372—377; O. Holtzmann, Neutest. Zeitgesch. 1895, S. 128 ff.; Blaß, Acta apost. editio philol. 1895, p. 22 ff.; Harnack, Chronol. der altchristl. Litteratur 1897, S. 233 ff.; Belser, ThQS 1898, S. 353—379; Ramsay, Expositor, 1896 May p. 336—345; 1897 March p. 201—211; 1900 Aug. p. 81—105; Baron, Expositor, 1898 Febr. p. 123—136; 1899 Nov. Dec. p. 351—367. 412—430; 1900 July p. 1—14; Schürer, ZwTh, 1898, S. 21—42; derselbe, Gesch. des jüd. Volks im Zeitalter Christi I^3 (1901) an vielen Stellen, besonders S. 577 ff.; Zahn, Einleitung in das NT II^2 (1900) S. 629—647; Hönnicke, Chronol. des Ap. P., 1903.

I. Chronologie. Die relative Chronologie ist auf die Erzählungen der AG und die eigenen Angaben des P. Ga 1, 16—2, 1; 2 Ko 12, 2 (Rö 15, 23; Phil 9) angewiesen, die absolute auf eine Reihe von Gleichzeitigkeiten, von welchen vielleicht keine einzige ein völlig unzweideutiges Datum bietet, die aber doch in ihrer Gesamtheit der Willkür sehr bestimmte Grenzen setzen. Es sind folgende: 1. Durch seine Flucht von Damaskus, welche 3 Jahre nach seiner Bekehrung stattfand Ga 1, 17 f. = AG 8, 23—28, entzog sich P. der Verhaftung durch „den Ethnarchen des Königs Aretas" 2 Ko 11, 32. Mit Sicherheit ergiebt sich hieraus nur, daß dies zur Zeit der Regierung des Nabatäerkönigs Aretas IV. geschah. Die durch Inschriften und Münzen bezeugten, mindestens 48 Regierungsjahre desselben fallen wahrscheinlich auf a. 9 v. Chr. bis 39 n. Chr., vgl. Gutschmid bei Euting, Nabat. Inschr. S. 84 f. 87 f. Abgesehen davon, daß ebensogut a. 8 v. Chr. bis 40 n. Chr. angenommen werden kann, wissen wir nicht, ob Aretas IV. nicht noch einige Jahre nach a. 40 regiert hat, da wir von seinem Nachfolger Abias nur wissen, daß er unter Claudius (a. 41—54) regierte, und von dessen Nachfolger Malchus II. (bei Gutschmid als III. gezählt), daß die bezeugten 23 Jahre seiner Regierung etwa mit a. 49—71 n. Chr. gleichzusetzen sind vgl. Gutschmid S. 56; Schürer I, 739. — Hönnicke, welcher S. 41 versichert, daß eine Inschrift (Dougthy Nr. 41, soll heißen Nr. 1 bei Dougthy p. 37 = Euting S. 61 Nr. 21) als erstes Regierungsjahr dieses Malchus das J. 41 n. Chr. bezeuge, verwechselt den willkürlichen Ansatz des ersten Herausgebers mit den Angaben der Inschrift. Diese selbst giebt ebensowenig wie die übrigen verwandten Inschriften an, welchem Jahr irgendwelcher Ära das J. 1 des Königs Maliku entspreche. Einen sicheren **terminus a quo** bietet uns also dieser Synchronismus nicht, und einen **terminus ad quem** nur unter der Voraussetzung, daß die heute vorherrschende, z. B. neuerdings wieder von Aberle S. 267 als selbstverständlich angesehene Meinung begründet wäre, daß der fragliche Ethnarch ein von Aretas als Statthalter von Damaskus und der Damascene eingesetzter Beamter, und somit Damaskus zur Zeit der Flucht des P. dem Reich des Aretas einverleibt gewesen wäre. Dies ist aber lediglich eine auf 2 Ko 11, 32 gegründete Vermutung; ebenso die weitere Annahme, daß Damaskus nach dem Tode des Tiberius (gest. März 37) durch Caligula den Nabatäern geschenkt, von Nero aber (also nach Okt. 54) wieder abgenommen worden sei. Beide Hypothesen aber haben doch nur einen scheinbaren Schutz an dem Umstand, daß aus der Zeit nach 34 und vor 63 keine Münzen oder Inschriften vorhanden sind, welche für diese Zeit die Zugehörigkeit von Damaskus zum römischen Reich beweisen. Solche Beweise fehlen also auch für die letzten Regierungsjahre des Tiberius (35—37). Daß aber während dieser Jahre Damaskus nicht zum Reich des Aretas gehörte, ergiebt sich ziemlich sicher aus den Grenzstreitigkeiten zwischen den Damascenern und Sidoniern (Jos. ant. **XVIII**, 6, 3), wobei von Aretas nichts verlautet, und aus der Beschreibung des geplanten Feldzugs des Vitellius gegen Aretas (Jos. ant. **XVIII**, 5, 3), wobei das wichtige Damaskus nicht hätte außer Rechnung bleiben können, wenn es damals dem Aretas gehört hätte. Daß die somit lediglich auf 2 Ko 11, 32 gegründete Hypothese weder mit dem Begriff *ἐθνάρχης* noch mit genauer Auslegung von 2 Ko 11, 32 f. sich verträgt, meine ich NkZ

1904 S. 34 ff. gezeigt zu haben. Der Ethnarch des Aretas wird ein unter der Oberhoheit des Nabatäerkönigs stehender Beduinenhäuptling gewesen sein, welcher mit oder ohne Auftrag seines Oberherrn mit seinem Stamme über die Grenze des nahe an Damaskus heranreichenden nabatäischen Gebiets hinüberschweifte und vor den Thoren der Stadt dem P. auflauerte, vielleicht von den Juden in Damaskus durch Geld dafür angeworben, vgl. AG 9, 23 ff. Daß Damaskus damals nicht zum Reich des Aretas gehörte, zeigt schon der in diesem Fall unerklärliche, weil hinter *ἐν Δαμασκῷ* sehr überflüssige Ausdruck *τὴν πόλιν Δαμασκηνῶν*, welcher den Gegensatz zwischen dem zum Reich des Araberkönigs gehörigen Ethnarchen und der den Damascenern gehörigen Stadt ausdrückt. Noch sicherer folgt dasselbe aus Ga 1, 17, wo P. Arabien in ausschließendem Gegensatz zu Damaskus nennt. Wir können demnach aus 2 Ko 11, 32 nicht mehr schließen, als daß wahrscheinlich die Flucht von Damaskus vor a. 40 und die Bekehrung vor a. 37 fällt. — 2. Festeren Anhalt bietet der Tod des Herodes Agrippa I AG 12, 19—23, welcher nach Jos. bell. II, 11, 6; ant. XIX, 8, 2 nach Ablauf von 3 Jahren seiner königlichen Regierung über ganz Judäa erfolgte, also, da Claudius ihm diese gleich nach seinem eigenen Regierungsantritt (24. Jan. 41) verliehen hatte (ant. XIX, 5, 1; bell. II, 11, 5), frühestens im Februar 44. Aus AG 12, 3. 19 ergiebt sich die genauere Bestimmung, daß Agrippa ziemlich bald nach dem Passah, also etwa im April oder auch Mai starb. Sowohl das Jahr, welches Josephus angiebt, als die genauere Bestimmung der Jahreszeit, welche wir der AG verdanken, wird dadurch bestätigt, daß das mehrtägige Fest in Cäsarea, bei dessen Gelegenheit Agrippa starb, ein außerordentliches, zu Ehren des Claudius und zwar aus Anlaß einer glücklichen Heimkehr desselben veranstaltetes Fest war (Jos. ant. XIX, 8, 2, wo *εἰς τὴν Καίσαρος τιμὴν ὑπὲρ τῆς ἐκείνου σωτηρίας ἑορτήν τινα ταύτην ἐπιστάμενος* nach dem klassischen Gebrauch von *σωτηρία, σώζεσθαι* in Verbindung mit *οἴκαδε* u. dgl., vgl. auch Jos. vita 3, 14 zu verstehen und *τινά* nicht zu übersehen ist). Es kann nichts anderes gemeint sein, als die Rückkehr des Kaisers aus Britannien nach sechsmonatlicher Abwesenheit, also gleich zu Anfang des J. 44 (Dio Cass. 60, 23, 1, vgl. 60, 21, 2; Suet. Claud. 17). Bis die Nachricht davon nach Palästina gelangte und den König zur Veranstaltung großer Festspiele veranlaßte, verging mehr als ein Monat. Durch das sichere Datum von AG 12, 4 = Passah 44 ist auch die Zeit der Kollektenreise AG 11, 30; 12, 25 insofern bestimmt, als diese jedenfalls nicht vor Passah 44, aber auch nicht sehr lange nachher stattgefunden haben kann (gegen Hönnicke S. 43). Beides wird bewiesen durch die episodische Einschaltung von AG 12, 1—24 in den Bericht über die Kollektenreise, zwischen 11, 30 und 12, 25. Daß nämlich die jerusalemischen Ereignisse in 12, 1—19 nach Ansicht des Berichterstatters zeitlich nicht mit dem dortigen Aufenthalt des P. zusammenfallen, folgt nicht nur aus dem Mangel jeder Andeutung von einer Berührung der beiden Missionare mit den dort berichteten Erlebnissen der Gemeinde von Jerusalem, sondern auch aus der Art der Wiederanknüpfung von 12, 25 an 11, 30. Ebensowenig aber kann die Kollektenreise vor 12, 1—19 fallen; denn es wäre nicht zu erklären, warum 12, 1—24 nicht hinter 12, 25 oder an eine noch spätere Stelle des Buchs (etwa vor 15, 1) gerückt worden wäre. Es bleibt also nur die dritte Möglichkeit, daß 12, 1—19 (oder auch bis 21) Ereignisse berichtet sind, welche der Kollektenreise vorangingen. Der Zweck der zurückgreifenden Episode kann kein anderer sein als der, die durch jene Ereignisse geschaffene Lage der Dinge in Jerusalem zu charakterisieren, welche P. und Barnabas bei ihrem Besuch daselbst vorfanden. Von den Aposteln war Jakobus Zeb. hingerichtet, Petrus nur durch die Flucht von Jerusalem dem gleichen Schicksal entronnen; die anderen Apostel werden schon früher oder gleich darauf ebenfalls Jerusalem verlassen haben. Wir hören nur von Jakobus (dem „Bischof") 12, 17 und von den Presbytern, mit denen P. und Barnabas es zu thun hatten 11, 30. Die Episode konnte aber den angegebenen Zweck nur dann erfüllen, wenn seit den Ereignissen in 12, 1—19 (—24) bis zur Kollektenreise nicht noch eine längere Zeit verstrichen war und inzwischen nicht neue bedeutsame Ereignisse eingetreten waren, wodurch die Lage der Dinge in Jerusalem wieder wesentlich verändert worden wäre. Es ist demnach sicher, daß die Kollektenreise erst nach dem Passah 44, und überwiegend wahrscheinlich, daß sie noch in dem gleichen Jahre stattfand. Damit ist aber auch der Anfang der gemeinsamen Thätigkeit des P. und Barnabas in Antiochien bestimmt. Da das volle erste Jahr derselben AG 11, 26 nur an der sie unterbrechenden Kollektenreise seinen Endpunkt haben kann, so hat Barnabas den P. jedenfalls erst nach dem Passah 43 von Tarsus nach Antiochien gebracht; aber ziemlich gewiß ist auch, daß dies noch im Jahre 43 geschehen ist. Diese Daten sind unabhängig von der Zeit der Hungersnot

in Palästina gewonnen, können von da aus aber auch nicht erschüttert werden; denn
abgesehen davon, daß das Jahr dieser Hungersnot nicht genau zu bestimmen ist (etwa
46—48), wird in dem einzigen Bericht, den wir besitzen AG 11, 28—30 weder der
Entschluß der Antiochener, Hilfsgelder für die Judäer zu sammeln, noch die Übersendung
5 derselben nach Jerusalem durch den Eintritt der Hungersnot in Palästina motiviert,
von welcher die AG überhaupt nichts sagt. Den ersten Anstoß hat vielmehr die Weis-
sagung des Agabus von einer die Welt umfassenden Hungersnot gegeben. Indem Lucas
hinzufügt, daß diese Weissagung unter Claudius sich erfüllt habe, sagt er freilich nichts
über die Größe des Zeitabstandes zwischen Weissagung und Erfüllung (gegen Hönnicke
10 S. 45), wohl aber deutlich, daß die Weissagung nicht unter der Regierung des Claudius,
sondern noch unter Caligula ausgesprochen wurde vgl. schon Bengel, Ordo temp.
p. 274. Als nun schon in den Jahren 41—43 in verschiedenen Teilen des Reichs Miß-
wachs und Teuerung eintrat, mußten die Antiochener hierin einen Anfang der Erfüllung
der Weissagung des Agabus erblicken (Einl. II, 417. 633 f.); und sie werden mit der
15 Übersendung der angesammelten Gelder nicht gewartet haben, bis die Not in Judäa akut
wurde. Zumal wenn sie hörten, daß die Gemeinde von Jerusalem im Jahre 44 aus
anderen Gründen in ihrem Fortbestand bedroht und daher eines Beweises der Bruder-
liebe besonders bedürftig war, werden sie dorthin geschickt haben, was sie seit drei oder
fünf Jahren gesammelt hatte. Auch von hier aus ergiebt sich nur eine Bestätigung der
20 ohnedies nahezu sicheren Annahme, daß die Kollektenreise nach dem Passah und noch vor
dem Ablauf des Jahres 44 stattfand. — 3. Der Prokonsul von Cypern Sergius
Paulus (AG 13, 7—12), dessen Identität mit dem Prokonsul Paulus einer griechi-
schen Inschrift von Soloi (Hogarth, Devia Cypria 1889, p. 114 vgl. NkZ. 1904
S. 192 ff.) und mit dem Curator riparum et alvei Tiberis L. Sergius Paulus aus
25 der Zeit des Claudius (C. I. Lat. VI nr. 31545) keinerlei Bedenken unterliegt, hat
Cypern vor a. 53, dem Datum der Inschrift von Soloi, verwaltet. Ferner wissen wir,
daß er nicht a. 51 und 52 dort Prokonsul war. Im Jahre 52 hatte dies Amt L. Annius
Bassus inne (C. I. Gr. 2632) und zwar, wie sich aus dieser Inschrift ergiebt, als Nach-
folger des kürzlich erst, also wohl im Frühjahr 52 aus diesem Amt geschiedenen Q. Julius
30 Cordus (C. I. Gr. 2631). Da letzterer demnach spätestens im Frühjahr 51 das Amt
angetreten hat, so ist dies der späteste Termin, vor welchem der Prokonsulat des Sergius
Paulus und der Anfang der ersten Missionsreise des P. anzusetzen ist. Einen ziemlich sicheren
Terminus a quo hierfür würden wir gewinnen, wenn sicher wäre, daß C. I. Lat. VI
nr. 31545, wie der erste Herausgeber dieser Inschrift Gatti annahm, erst nach der
35 Zensur des Claudius (etwa April 47 bis Oktober 48 vgl. Pauly-Wissowa III, 2802)
gesetzt wurde; denn es ist mindestens unwahrscheinlich, daß Sergius P., welcher hinter
dem Vorsitzenden der Kommission, dem Konsular Paullus Fabius Persicus (Konsul a. 34),
die dritte Stelle einnimmt und unter lauter sonst unbekannten Männern steht, diese nicht
besonders hohe Stellung (Pauly-Wissowa IV, 1792) innegehabt haben sollte, nachdem
40 er als Prokonsul von Cypern fungiert hatte. Aber die Voraussetzung ist zu beanstanden
(vgl. Prosopogr. III, 221; Pauly-Wissowa IV, 1793), und vollends die Annahme von
Hönnicke S. 48 (vorsichtiger Mommsen S. 83 A. 3), daß die Inschrift in die Zeit der
Zensur des Claudius falle, ist abzulehnen, da der Kaiser nicht wie in den ähnlichen In-
schriften Nr. 1238. 31546—48 aus den Jahren 73 und 74 als Censor betitelt ist.
45 Wir haben uns für jetzt mit dem Ergebnis zu begnügen, daß der Prokonsulat des
Sergius P. auf Cypern vor Frühjahr 51 fällt. — 4. Die erstmalige Ankunft des P.
in Korinth erfolgte, kurz nachdem Aquila von Italien dorthin gekommen war (AG 18, 2
προσφάτως ἐληλυθότα), also wenige Wochen nach der Austreibung der Juden aus
Rom durch ein Edikt des Claudius, wodurch diese Reise des Aquila veranlaßt war (AG
50 18, 2 vgl. Sueton, Claudius 25). Die Zeit dieses Ediktes läßt sich weder aus Oros.
VII, 6, 15, der unter falscher Berufung auf Josephus das 9. Jahr des Claudius an-
giebt, noch aus der syr. Lehre des Addai ed. Phillips p. 16 und überhaupt nur dahin
bestimmen, daß es nicht den allerersten Jahren der Regierung des Claudius angehört.
Denn im Jahre 42 hat Claudius den Juden in allen Städten, Kolonien und Muni-
55 cipien Italiens und des ganzen Reichs freie Ausübung ihrer Religion zugesichert, nur
unter Beifügung der Mahnung, von diesem Recht bescheidenen Gebrauch zu machen und
die Andersgläubigen nicht zu belästigen (Jos. ant. XIX, 5, 3; dasselbe speziell für
Alexandrien im Jahre 41 ant. XIX, 5, 2). Auf derselben Linie bewegt sich auch, was
Dio Cass. 60, 6, 6 berichtet. Da dieser erst 60, 9, 1 vgl. 60, 10, 1 zum Jahre 42 übergeht,
60 und abgesehen von einigen beiläufigen Vorgriffen (60, 3, 1 *μετὰ ταῦτα* d. h. später; 6, 1,

ποτέ) in 60, 1, 4—8, 7 durchaus annalistisch erzählt (3, 1 εὐθύς, 5, 7 ἐν τῷ ἔτει τούτῳ, 5, 8 τότε, 7, 4 τότε, 7, 1 μετὰ τοῦτο, 9, 1 τῷ δὲ ἐχομένῳ sc. ἐνιαυτῷ), so gehört dem Jahre 41 das Edikt an, wodurch Claudius den Juden gestattete, in Rom ungehindert nach ihrem väterlichen Gesetz zu leben, ihnen aber Zusammenrottungen, Massenaufzüge und dergl. verbot, wie sie bei ihnen üblich waren (**Jos. bell. II, 6, 1; 10, 3; ant. XVII, 9, 1ff.; 11, 1; XVIII, 8, 2; Philo leg. ad Caj. 32**); denn nur dies kann nach dem Zusammenhang der Stelle das verbotene *συναθροίζεσθαι* sein vgl. Einl. II, 637. Erst beharrliche Zuwiderhandlungen der Juden gegen diese Bedingung ihrer ferneren Duldung in Rom (Sueton, Cl. 25 **assidue tumultuantes**) veranlaßten einige Jahre später ihre Austreibung. Dio Cassius wird nicht ohne Wissen um diese spätere Verfügung zu a. 41 bemerkt haben *οὐκ ἐξήλασε μέν*, würde aber auch sofort die Aufhebung dieses Ediktes erwähnt haben, wenn er gemeint hätte, daß sie bald darauf erfolgt wäre. Von hier aus läßt sich nicht mehr gewinnen, als daß die Vertreibung der Juden aus Rom und somit die Ankunft des P. in Korinth in eines der Jahre 45—54 fallen. — 5. Da AG 18, 12 der Prokonsulat des Gallio nicht einfach mit dem korinthischen Aufenthalt des P. gleichgesetzt, sondern nur in der Form einer Zeitbestimmung für ein einzelnes Ereignis während des 18 monatlichen Aufenthalts des P. erwähnt wird, so scheint er sein Amt erst im Verlauf dieses Zeitraums angetreten zu haben. Da nun die Provinzialstatthalter damals vor Mitte April auf ihre Posten abzugehen hatten (Dio Cass. 60, 17, 3), P. aber im Spätherbst nach Korinth kam (s. unten), muß Gallio etwa 5—6 Monate später als P. dorthin gekommen sein. Leider aber haben auch die neueren Untersuchungen über die Zeit seines Prokonsulats nicht zu einem sicheren Ergebnis geführt (s. Ramsay, **Expos. 1897, March. p. 201ff.**; Schürer, ZwTh 1898, S. 41; Hönnicke S. 26ff.). Auch wenn wir wüßten, wann L. Annäus Novatus von dem Rhetor L. Junius Gallio adoptiert wurde und dessen Namen annahm, bliebe die Möglichkeit, daß Lucas ihm seinen später üblichen Namen in Bezug auf einen früheren Zeitpunkt gegeben hätte. — 6. Einen zweiten annähernd sicheren **Terminus a quo** neben dem unter Nr. 2 besprochenen bietet der Synchronismus wichtigster Erlebnisse des P. mit den Prokuraturen des Felix und des Festus. Nach dem Vorgang anderer (z. B. Bengel p. 269) haben in neuerer Zeit besonders O. Holtzmann, Fr. Blaß, A. Harnack u. a. auf Grund der Ansätze der Chronik des Eusebius die Abberufung des Felix und den Amtsantritt des Festus in **a.** 54, 55 oder 56 verlegt, anstatt, wie bis dahin vorherrschende Meinung war, in **a.** 60 (oder 59 oder 61), haben sich aber dadurch mit den deutlichsten und sichersten Angaben der erzählenden Historiker, insbesondere des Josephus, welcher für die Geschichte Palästinas um 50—70 der klassische Zeuge ist, in vielfachen Widerspruch gesetzt. Schon hierdurch ist dieses Verfahren als prinzipiell unzulässig charakterisiert, und dies um somehr, als Eusebius in seinen Angaben über die jüdische Geschichte dieser Zeit direkt oder indirekt ganz von Josephus abhängt, dieser aber keine mit bestimmten Jahreszahlen sei es nach Regierungsjahren der Kaiser, sei es nach irgend einer Aera ausgestattete Liste der Prokuratoren bietet. Die bezüglichen Angaben der Chronik sind demnach durchweg arbiträr vgl. besonders Schürer, ZwTh 1898, S. 21—42. Dazu kommt, daß durch die Verarbeitung der Kaiserregierungsjahre und der in wirklichen Kaiserjahren ausgedrückten Angaben der Historiker in das Schema einer ununterbrochen fortlaufenden Reihe vollständiger julianischer Jahre (**a. Abr.**) unvermeidlich Unklarheiten entstehen, und daß die armenische Version zum Teil wohl auch aus diesem Grunde mit der Bearbeitung des Hieronymus vielfach nicht übereinstimmt. **A. Abr.** 2057 = **1 Claudii** ist = 41 **p. Chr.** (2057—2016); dem entsprechend richtig zu **Abr.** 2060 = 4 **Cl.** = 44 **p. Chr.** Der brittische Triumph des Cl. (falsch von Hieron. in das Jahr nach dem Tode des Agrippa gesetzt). Wenn hiernach **Abr.** 2070 = **14 Cl.** = **p. Chr.** ist, so ist, obwohl Nero schon am 13. Oktober 54 antrat, **Abr.** 2071 = **1 Neronis** = 55 **p. Chr.** vgl. auch Zahn, Forsch. V, 29. Der Arm. setzt den Antritt des Felix **Abr.** 2067 = **11 Cl.** = 51 **p. Chr.** (Hieron. nach den Hss. teils ebenso, teils 52), den des Festus **Abr.** 2070 = 14 **Cl.** = 54 **p. Chr.** (Hieron. **Abr.** 2072 = **2 Ner.** = 56 **p. Chr. cf. v. ill.** 5), des Albinus **Abr.** 2076 = 6 **Ner.** = 60 **p. Chr.** (Hieron. **Abr.** 2077 = **7 Ner.** = **61 p. Chr.**), des Florus **Abr.** 2079 = **9 Ner.** = **63 p. Chr.** (Hieron. **Abr.** 2080 = **10 Ner.** = 64 **p. Chr.**). Auch wenn wir die Ansätze des Hieronymus (Felix 51 oder 52—56; Festus 56—61; Albinus 61—64) als die minder unglaublichen für die ursprünglichen oder für die von Eusebius in einer verbesserten zweiten Auflage seiner Chronik bevorzugten ansehen (vgl. Schöne, Die Weltchron. des Eus. in ihrer Verarbeitung durch Hieron. 1900), ergeben sich unversöhnliche Widersprüche mit Josephus und dem NT. In

Bezug auf den Antritt des Felix ist die Differenz noch nicht allzugroß. Nach Jos. bell. II, 12, 8; ant. XX, 7, 1 wurde Felix gegen Ende der Regierung des Claudius und zwar nach dem Zusammenhang der letzteren Stelle *kurz vor oder in dem Jahre* 13 des Cl. = 53 p. Chr. nach Palästina entsandt. Die letztere Annahme ist die wahrscheinlichere, weil Josephus alles, was er aus der Verwaltung des Felix erzählt (bell. II, 13, 2—7; ant. XX, 8, 5—8), hinter den Regierungsantritt Neros (bell. II, 12, 8; ant. XX, 8, 2) stellt vgl. Eus. h. e. II, 20, 1; 22, 1. Dazu kommt, daß Tacitus, welcher sich ann. XII, 54 über die damaligen Vorgänge und Verhältnisse in Palästina allerdings nicht gut unterrichtet zeigt (Schürer I, 570 A. 14; Zahn, Einl. II, 638), die Aburteilung des Cumanus durch Quadratus in a. 52 setzt, und durch den Fortgang der Erzählung (XII, 55 nec multo post) ein bestimmtes chronologisches Wissen um diese Thatsache bekundet. Zwischen der Entscheidung des Quadratus in Sachen der Cumanus um das Passah (Jos. bell. II, 12, 6) 52 (Tac. l. c.) und der Ankunft des Felix in Palästina liegt aber nach Jos. ant. XX, 6, 2—7, 1; 9, 5; bell. II, 12, 6—8 so vielerlei, daß der wirkliche Amtsantritt des Felix mit größerer Wahrscheinlichkeit in das Frühjahr 53, als vor Schluß der Schiffahrt im Herbst 52 gesetzt wird. — Wichtiger ist die Differenz zwischen den erzählenden Historikern und dem Chronisten Eus. (Hier.) in Bezug auf die Amtsdauer des Felix. Als P. sich vor Felix verantwortete, zwei volle Jahre vor dessen Abberufung (AG 24, 10. 27), war Felix bereits seit „vielen Jahren“ in Palästina, und auch bei Tac. ann. XII, 54 erscheint mit unrichtigen Traditionen die Kunde von einer relativ langen Amtszeit des Felix verwoben (jam pridem Judaeae impositus). Nach Eus. sollte dieselbe im ganzen nur 4 oder 5 Jahre gedauert haben, so daß dem Ausdruck AG 24, 10 nur 2 oder 3 Jahre entsprächen. Vergeblich hat man für die neue Chronologie eine Stütze gesucht in der Angabe Jos. ant. XX, 8, 9, daß nach der Entsendung des Festus nach Palästina eine Gesandtschaft der Juden von Cäsarea, welche in Rom vom Kaiser Nero Bestrafung des Felix erbaten, hauptsächlich durch den Einfluß des Pallas, des Bruders des Felix, welcher gerade damals bei Nero in hohen Ehren stand, um die Erfüllung ihrer Petition gebracht worden sei. Daraus wird gefolgert, daß die Abberufung des Felix, die Entsendung des Festus und die Bemühungen der jüdischen Gesandten in Rom dem Sturz des Pallas (Tac. ann. XIII, 14 Nero ... demovet Pallantem cura rerum) zeitlich vorangehe. Nach den miteinander übereinstimmenden Angaben bei Tac. ann. XII, 14. 15; Suet. Claud. 27; Dio Cass. 61, 7, 4 (vgl. 60, 12, 5) steht aber fest, daß die Enthebung des Pallas wenige Tage vor dem 13. Februar 55 stattfand. Wenn Josephus der Meinung wäre, daß die Abberufung des Felix, die Entsendung des Festus nach Palästina und die Reise der jüdischen Gesandtschaft nach Rom vor Februar 55 und doch unter die Regierung des Nero, also in die 3½ Monate zwischen 13. Oktober 54 und c. 1. Februar 55 fallen, so würde er erstens sich selbst in unglaublicher Weise widersprechen, indem er, wie bemerkt, den größten Teil der Verwaltung des Felix unter Nero setzt. Er würde uns zweitens das ebenso Unglaubliche zumuten, daß die großen Seereisen des Felix, des Festus und der jüdischen Gesandtschaft sämtlich in den Monaten November bis Januar ausgeführt wurden. Er würde drittens der unanfechtbaren Thatsache widersprechen, daß der Übergang der Prokuratur von Felix auf Festus nicht in den Winter, sondern in den Sommer, zwischen Pfingsten und September fiel, was sich aus AG 20, 6. 16; 24, 11. 27; 25, 1. 6. 13. 14. 23; 27, 1. 9 mit Sicherheit ergiebt. Wenn also die Entsendung des Festus und die kaiserliche Entscheidung über die jüdischen Anklagen gegen Felix dem Sturz des Pallas c. 1. Februar 55 vorangegangen wäre, würden diese Ereignisse spätestens in den Sommer 54, also in die Regierung des Claudius fallen, und Josephus, welcher nicht nur diese Ereignisse, sondern auch alles, was er von der ihnen vorangehenden Amtsführung des Felix zu erzählen weiß, unter Nero setzt, befände sich mit alledem in heillosem Irrtum. Viertens würde die ganze Amtsdauer des Felix, welche nach AG 24, 10. 27 „viele Jahre“ + 2 Jahre betrug, höchstens 2 Jahre betragen, vom Sommer 52 oder Frühjahr 53 (s. vorhin) bis Sommer 54. Die nebensächliche Bemerkung über Pallas in ant. XX, 8, 9 ist demnach entweder als eine irrtümliche Kombination des Josephus zu beurteilen (so Bacon im Expositor, 1898 Febr., p. 135; Zahn, Einl. II, 640), oder es wäre anzunehmen, daß Pallas nach seiner Enthebung von der Cura rerum c. 1. Februar 55 doch noch einmal bedeutenden Einfluß auf Nero gewonnen habe (so Schürer I, 578). Letzteres ist aber nach allem, was Tacitus über das Verhältnis Neros zu Pallas berichtet (ann. XIII, 2. 14. 23. 65), sehr unwahrscheinlich. Daß die Prokuratur des Felix sich über die ersten Jahre Neros hinauserstreckte, ergiebt sich auch noch

aus einer Reihe anderer Thatsachen: 1. Der Aufstand des Ägypters, welcher nach bell. II, 13, 5; ant. XX, 8, 6 nicht gerade zu den ersten palästinischen Ereignissen unter Nero gehört, hat nach AG 21, 38 beträchtlich früher (*πρὸ τούτων τῶν ἡμερῶν* vgl. AG 5, 36) stattgefunden als die Verhaftung des P., nach welcher Felix noch volle 2 Jahre im Amt blieb (AG 24, 27). Vor a. 59 kann dieser nicht abberufen worden sein. 2. Nach Vollendung des 12. Jahres des Claudius, also zu Anfang 52 erhielt Agrippa II. die Tetrarchie des Philippus und verheiratete bald darauf seine damals 15 jährige Schwester Drusilla mit Aziz von Emesa (ant. XX, 7, 1, ihr Alter nach XIX, 9, 1). Noch zu Lebzeiten des Aziz (gest. im ersten Jahr Neros, also vor Okt. 55 ant. XX, 8, 4), also noch 54 oder Anfang 55 wußte Felix die Drusilla diesem abspenstig zu machen. Ohne jede Andeutung davon, daß sie es erst kurz vorher geworden sei, wird sie AG 24, 24 als Gattin des Felix eingeführt. Die um zwei volle Jahre spätere Abberufung des Felix kann frühstens 57 erfolgt sein. 3. Nach seinem vollendeten 26. Jahr (Jos. vita 3), also im Frühjahr oder Sommer 64 (vgl. vita 1; ant. XX, 12, 1) reiste Josephus nach Rom, um die Befreiung jüdischer Priester zu bewirken, welche Felix zur Aburteilung durch den Kaiser gefesselt nach Rom geschickt hatte. Daß über der Erledigung solcher Sachen Jahr und Tag hingehen konnte, wissen wir aus der Geschichte des P.; aber eine Verschleppung bis zu acht oder gar, wenn die Abberufung des Felix vor den Sturz des Pallas fiele, bis zu zehn Jahren ist unglaublich. Auch diese Thatsache empfiehlt es, den Übergang der Prokuratur von Felix auf Festus so spät anzusetzen, als es die sicheren Daten zulassen. — Nach der episodischen Erzählung Jos. bell. VI, 5, 3 (Niese 300. 305. 308) befand sich Albinus, der Nachfolger des Festus, zur Zeit eines Laubhüttenfestes, vier Jahre vor Ausbruch des großen Krieges (Herbst 66) und 7 Jahre 5 Monate vor einem in die Zeit der Belagerung Jerusalems (April bis August 70) fallenden Ereignis, also im Oktober 62 in Jerusalem. Aus ant. XX, 9, 1, wo nicht von einem beliebigen jüdischen Fest, sondern von dem Fest schlechthin die Rede ist (*κατὰ τὴν ἑορτήν· ἐνειστήκει γὰρ αὕτη*, vom Epitomater nicht verstanden und daher geändert), worunter nach jüdischem Sprachgebrauch (חַגָּא, חַג) nur das Laubhüttenfest verstanden werden kann (vgl. Jo 7, 2; 5, 1), ergiebt sich im Zusammenhalt mit XX, 9, 1—2, daß Albinus kurz vor diesem Fest in Palästina eingetroffen war und während dieses Festes in Jerusalem weilte. Will man nun nicht den höchst sonderbarem Zufall annehmen, daß alles, was Josephus von einem Aufenthalt des Albinus in seinen beiden Werken erzählt, an einem Laubhüttenfest sich zugetragen habe, daß es sich aber in ant. XX, 9, 1 um das Hüttenfest eines früheren Jahres als bell. VI, 5, 3 handelt, so ist als sicher anzunehmen, daß Albinus im September oder anfangs Oktober 62 in Palästina eintraf. Da nun Albinus von Rom erst entsandt wurde, nachdem dort von Palästina die Nachricht vom Tode des Festus eingetroffen war (ant. XX, 9, 1), so ist Festus einige Monate vorher, in der ersten Hälfte des Jahres 62 gestorben.

Die Verwaltung des Festus, über welche Jos. bell. II, 14, 1 mit drei Zeilen hinweggeht, ist auch nach dem ausführlicheren Bericht ant. XX, 8, 9—11 von kurzer Dauer gewesen und auch deshalb an einen Amtsantritt in einem der Jahre 54—56 nicht zu denken. Bei gebührender Berücksichtigung von AG 24, 10. 27 bleibt nur die Wahl zwischen 59, 60 und 61. Der letzte dieser Ansätze ist der unwahrscheinlichste, weil dann die Amtsführung des Festus nur vom Sommer 61 bis in die erste Hälfte des Jahres 62, weniger wie ein ganzes Jahr gedauert hätte, was Josephus als einen in der ganzen Reihe der Prokuraturen einzig dastehenden Fall schwerlich unbemerkt gelassen hätte. Ferner setzt die gewiß ursprüngliche LA AG 28, 16 (*τῷ στρατοπεδάρχῃ* vgl. Einl. I, 390 f.) voraus, daß es zur Zeit der Ankunft des P. in Rom nur einen einzigen Praefectus praetorio gab, was nur bis zum Tode des Burrus der Fall war. Ist dieser, wie es nach Tac. ann. XIV, 51 vgl. Dio Cass. 62, 13 scheint, zu Anfang des Jahres 62 getötet worden, so würden, wenn Festus im Sommer 61 antrat und P. somit nach Mitte März 62 in Rom eintraf, damals die beiden Nachfolger des Burrus bereits im Amt gewesen sein. Das Jahr 60 für den Antritt des Festus verdient aber auch den Vorzug vor 59, weil der starke Ausdruck AG 24, 10 in jenem Fall weniger übertrieben erscheint. Er entspricht dann, vorausgesetzt daß Felix 52 oder Anfang 53 antrat (s. oben S. 66, 16), 6 oder $5\frac{1}{2}$, im anderen Fall nur 5 oder $4\frac{1}{2}$ Jahren. Dazu kommt, daß nur bei der Annahme von a. 58 als Zeit der Verhaftung des P. in Jerusalem an der Hand der relativen Chronologie die ansprechende Kombination von 2 Ko 12, 2 mit dem festen Datum von AG 11, 25 (a. 43 s. oben S. 63, 50) vollzogen werden kann. Da alle diese Gründe nicht schlechthin zwingend sind, bleibt es bei dem längst gewonnenen Ergebnis, daß a. 60

der wahrscheinlichste Ansatz für den Antritt des Festus ist, welcher daher in diesem Artikel zu Grunde gelegt wird, daß aber auch a. 59 und 61 möglich sind, wodurch dann sämtliche Daten aus der Zeit nach der Kollektenreise im J. 44 um ein Jahr hinauf oder heruntergesetzt werden.

Von der Verhaftung des P. um Pfingsten 58 rückwärts läßt sich die chronologische Folge der Ereignisse bis zum Apostelkonvent AG 15, 1—33 mit ziemlicher Sicherheit feststellen, teils an der Hand der bestimmten Angaben AG 18, 11; 19, 8—10; 20, 3. 6. 31 (20, 18 vgl. 18, 19) wozu noch Andeutungen der Briefe wie 1 Ko 16, 8 vgl. 5, 7; 2 Ko 8, 10; 9, 2 hinzukommen, teils durch Abschätzung der für die berichteten Ereignisse erforderlichen Zeitdauer und Jahreszeiten. Danach fällt der Apostelkonvent in den Winter 51/52, wahrscheinlich in den Anfang 52. Die weitere Rückrechnung gründet sich auf die Voraussetzung, daß Ga 2, 1—10 sich auf dasselbe Ereignis wie AG 15, 1—33 bezieht, und daß die 3 Jahre Ga 1, 18 nicht in den 14 Jahren Ga 2, 1 inbegriffen, sondern zu diesen zu addieren sind. Hieraus ergiebt sich, daß P. 17 Jahre vor dem Apostelkonvent, also im Winter 34/35 (wahrscheinlich zu Anfang 35) bekehrt wurde. Dieses Datum läßt den erforderlichen Spielraum für die bedeutsamen Entwickelungen zwischen dem Tode Jesu und der Bekehrung des P. AG 1—8. Die „neue Chronologie“, welche die Bekehrung in das Jahr des Todes Jesu verlegt, macht auch die Bemerkung Rö 16, 7 sinnlos. Während P. seine Bekehrung mit derjenigen der meisten römischen Christen zeitlich gleichsetzt Rö 13, 11, erkennt er einen Ehrenvorzug zweier ehemals in Jerusalem ansässiger Christen darin, daß sie früher als er Christen geworden und gewesen sind. Was sollte das bedeuten, wenn es sich um einige Monate handelte? P. ist ein vergleichsweise Spätbekehrter. Er gehörte nicht zu den ἀρχαῖοι μαθηταί AG 21, 16. Die Kombination von Ga 2, 1—10 mit AG 11, 30; 12, 25 ist unmöglich, weil P. bei Gelegenheit der Kollektenreise den Petrus jedenfalls, wahrscheinlich aber auch die anderen Apostel nicht in Jerusalem angetroffen hat (s. o. S. 63, 46 ff.), und weil P. nicht 17 Jahre vor dieser Reise des Jahres 44, also a. 27 d. h. 1—2 Jahre vor dem Zeitpunkt von Jo 2, 20 bekehrt worden sein kann. Ebenso unmöglich ist die Kombinatin von Ga 2, 1—10 mit AG 18, 22; denn erstens ist dort nichts von einer Reise des P. nach Jerusalem berichtet (Einl. II, 352); zweitens war Barnabas auf dieser Reise nicht in der Begleitung des P.; drittens ist der Galaterbrief aller Wahrscheinlichkeit nach vor dem Zeitpunkt von AG 18, 22 geschrieben. Daß P. Ga 1—2 die Kollektenreise unerwähnt läßt, könnte höchstens einen Verdacht gegen die Geschichtlichkeit des Berichts AG 11, 30; 12, 25 begründen, ist aber auch dazu ungeeignet. Denn da P. damals den Petrus und die andern Apostel nicht in Jerusalem angetroffen hat, fehlte auch jeder Anlaß, diese Reise im Zusammenhang von Ga 1, 11—2, 14 zu erwähnen. Zweitens beruht der Schein, als ob P. dort seine sämtlichen Reisen nach Jerusalem aufzähle, nur auf dem πάλιν Ga 2, 1, welches Marcion, Irenäus u. a. (s. Gesch. d. Kan. II, 496) nicht lasen, und dessen Echtheit schon wegen seiner schwankenden Stellung teils vor, teils hinter ἀνέβην verdächtig ist. Aber auch wenn es echt wäre, stünde nichts im Wege zu übersetzen: „Hierauf, nach Verlauf von 14 Jahren reiste ich wieder einmal nach Jerusalem, diesmal (im Unterschied von 1, 18) in Begleitung des Barnabas“ u. s. w.

II. Geschichte des P. bis zu seiner Bekehrung. Die dem P. selbst in den Mund gelegte Angabe, daß er in Tarsus geboren sei (AG 22, 3 vgl. 9, 11; 22, 39, auch 26, 4 vgl. Einl. I, 48), findet eine gewisse Bestätigung daran, daß er sich drei Jahre nach seiner Bekehrung ohne jeden anderen erkennbaren Beweggrund in diese weit von seinem bisherigen Wohnsitz abgelegene cilicische Stadt zurückzog und eine Reihe von Jahren dort verlebte (AG 9, 30; 11, 25 vgl. Ga 1, 21 Syrien und Cilicien). Während seine judaistischen Gegner, vielleicht schon im 2. Jahrhundert, hieran die Fabel knüpften, daß er ein Kind heidnischer Eltern sei (Epiph. haer. 30, 16. 25), legt sich dem modernen Historiker die Vermutung nahe, daß er wie die meisten in der griechischen Diaspora geborenen Juden ein Hellenist gewesen sei. Er selbst widerspricht dem, indem er sich einen Hebräer aus den Hebräern nennt Phi 3, 5; 2 Ko 11, 22, was neben den an denselben Stellen vorliegenden starken Bezeugungen seiner jüdischen Herkunft nur in sprachgeschichtlichem Sinn zu verstehen ist vgl. AG 6, 1. Im gegensätzlichen Vergleich mit den von Palästina ausgegangenn Kephasleuten (1 Ko 1, 12; 2 Ko 11, 1 ff., vgl. auch Phi 3, 2 ff.) sagt P., daß seine Muttersprache, die Sprache seines Vaterhauses in Tarsus so gut wie die ihrige die hebräische sei, natürlich nicht die Sprache des ATs oder die modernisierte Gelehrtensprache der Rabbinen, sondern die aramäische Verkehrssprache der Juden Palästinas, Syriens, Mesopotamiens und Arabiens. In dieser Sprache

bedroht er die Kephasleute in Korinth 1 Ko 16, 22, redet er, der griechisch gebildete Mann, seine Volksgenossen in Jerusalem zu deren Verwunderung an AG 21, 40—22, 2 vgl. auch 26, 14; in ihr betet er noch als Christ Ga 4, 6; Rö 8, 15, und nach der Legende noch im Augenblick seines Todes **Acta apocr. ed.** Lipsius I, 115. Zu diesem Festhalten der nach Tarsus verschlagenen Familie an der Muttersprache, woneben selbstverständlich eine empirische Kenntnis des Griechischen den Eltern wie dem Sohn nicht gefehlt haben kann, stimmt es, daß sie streng an Glauben und Sitte der Väter festhielt (2 Ti 1, 3), daß der Vater, wie schon mehrere Vorfahren, der pharisäischen Partei angehörte und den Sohn in pharisäischer Denkweise auferzog vgl. AG 23, 6 (*υἱὸς Φαρισαίων*, nicht *—αίου*); 26, 4 f.; Phi 3, 6; Ga 1, 13 f., wo *ζηλωτὴς ὑπάρχων τῶν πατρικῶν* (nicht *πατρῴων* oder *πατρίων*) *μου παραδόσεων* auf den Vater oder die Vorfahren des P. hinweist, während in *ὁ ἀφορίσας με ἐκ κοιλίας μητρός μου* v. 15 nicht nur eine Erinnerung an seine Mutter, sondern ebenso wie in *ἀφωρισμένος* Rö 1, 1 eine kaum zu verkennende Anspielung auf die gewöhnliche Übersetzung von פָּרוּשׁ, פְּרִישָׁא (**Clem. hom. XI,** 28; **Epiph.** 16, 1) und den ererbten Pharisäismus des P. vorliegt. Da man in der jüdischen Diaspora sonst ebensowenig von Pharisäern als von Sadducäern hört, beweist auch dies, daß die Familie noch durch enge Bande mit dem Mutterland verknüpft war. Eine Schwester des P., deren erwachsener Sohn **a.** 58 dem P. einen wichtigen Dienst leistete, war in Jerusalem verheiratet AG 23, 17—22. P. selbst wurde noch in jungen Jahren nach Jerusalem geschickt, um unbeirrt durch das heidnische Wesen seiner Geburtsstadt in der hl. Stadt sich zu einem echten Pharisäer zu entwickeln und nach Erreichung des erforderlichen Alters in der Schule Gamaliels des Älteren, des Enkels Hillels, zum Rabbi ausgebildet zu werden AG 22, 3, wo *παρὰ τοὺς πόδας Γ.* nicht zu *ἀνατεθραμμένος*, sondern zu *πεπαιδευμένος* zu ziehen ist. Letzteres mag von vornherein das hauptsächliche Absehn des Vaters gewesen sein und P., bis es dazu kommen konnte, im Hause der verheirateten Schwester oder anderer Verwandter erzogen worden sein. Nimmt man dies alles zusammen, so gewinnt die alte und schwer zu erdichtende Tradition an Gewicht, daß die Eltern des P. von ihrem Wohnsitz Gischala in Galiläa durch römische Truppen als Kriegsgefangene weggeschleppt und so nach Tarsus gekommen seien. So nach der genaueren, wahrscheinlich aus Origenes geschöpften Darstellung des Hieronymus zu Phil 23 (**Vall. VII,** 762 vgl. **Phot. quaest. Amphil.** 116. 117 Migne 101 **col.** 688 f.; Einl. I, 49): **Ajunt parentes apostoli Pauli de Gischalis regione fuisse Judaeae et eos, quum tota provincia Romana vastaretur manu et dispergerentur in orbem Judaei, in Tarsum urbem Ciliciae fuisse translatos; parentum conditionem adolescentulum Paulum sequutum.** Dahingegen hat Hieronymus in der späteren und nachlässigeren Schrift **de v. ill.** 5 zugedichtet, daß P. selbst mit seinen Eltern bei einer Eroberung Gischalas in Gefangenschaft geraten sei, woraus folgen würde, daß er in Gischala geboren sei. Nach der ursprünglichen Tradition, welche kaum auf etwas anderes als den berühmten „Krieg des Varus" **a.** 4 **a. Chr.** bezogen werden kann (**Jos. ant. XVII,** 10, 9; **bell. II,** 5, 1; **c. Ap. I,** 7), kann P. mehrere Jahre später geboren sein; und es muß so sein, da er das römische Bürgerrecht von seinem Vater geerbt hat AG 22, 28, welches dieser erst nach Befreiung aus der Kriegsgefangenschaft und nachfolgender Sklaverei erlangt haben kann, wie die Tausende jüdischer Kriegsgefangener, welche Pompejus nach Rom gebracht hatte (**Philo leg. ad Caj.** 23), wohl auch viele von den Libertinern in Jerusalem AG 6, 9, zu welchen Silas, mit dem römischen Namen Silvanus, gehört haben wird, der nach AG 16, 37—39 gleichfalls das römische Bürgerrecht besaß. Daneben hatte P. das städtische Bürgerrecht von Tarsus AG 21, 39 vgl. Schürer III, 84—87. Die von Mommsen a. a. O. S. 82 f. gegen diese Verwertung der apokryphen Tradition erhobenen Bedenken beruhen auf der, wie jeder sieht, grammatisch unmöglichen Auffassung der oben angeführten Worte des Hieronymus, daß **parentes** das Subjekt zu **aiunt** sei, und daß auch nach diesem allein maßgebenden Referat P. als **adolescentulus** seine Eltern von Gischala als Kriegsgefangener nach Tarsus begleitet habe. Dann könnte er freilich nicht als römischer Bürger geboren sein! Die **fabula** sagt eben nur, daß die **parentes** des P., hier offenbar seine Eltern, jene Schicksale erlebt haben, und daß der junge P. der Lebensstellung der Eltern gefolgt sei, sie von ihnen geerbt habe. Obwohl wir die besonderen Umstände nicht kennen, durch welche sein Vater zu der ansehnlichen Stellung eines **civis Romanus** und eines Bürgers von Tarsus gelangt ist, führt doch alles darauf, daß die Familie sich einer günstigen ökonomischen wie sozialen Lage erfreute. Das *περισσεύειν* verstand P. von Haus aus, das *ὑστερεῖσθαι* und *ταπεινοῦσθαι* hat er in seinem späteren Beruf erlernt vgl. Phi 4, 12. Aus

manchen Stellen seiner Briefe und aus der Darstellung der AG leuchtet ein nicht gewöhnliches Maß gesellschaftlicher Bildung hervor. Als echter Hebräer gab der Vater seinem Sohn am 8. Tage seines Lebens, dem Tag der Beschneidung (Phi 3, 5 vgl. Lc 1, 59; 2, 21) den zu jener Zeit nicht ungebräuchlichen Namen שָׁאוּל, sei es mit Rücksicht auf dessen Wortsinn („der Erbetene“), sei es in Erinnerung an den einzigen König Israels aus dem Stamm Benjamin, welchem auch die Familie des P. angehörte Rö 11, 1; Phi 3, 5, was frühe den Anlaß zu allerlei Spielereien gab vgl. **Test. XII patr. Benjamin** 11; **Iren. frg.** 17 Stieren **p.** 837; **Hippol.**, Kleinere exeget. Schriften **p.** 70. 81. Als Sohn eines römischen Bürgers muß P. aber auch von Haus aus einen römischen Namen gehabt haben und zwar einen dreifachen: ein **praenomen, nomen** und **cognomen**. Da das letztere überall die gewöhnlichste Personbezeichnung war (**Caesar, Cicero**), so hat es nichts befremdliches, daß nur das Cognomen Paulus (von den Römern in älterer Zeit meist Paullus, von den Griechen wohl immer *Παῦλος* geschrieben) erhalten ist, nicht der Gentilname, den er ebenso wie das Cognomen vom Vater geerbt hat, und auch nicht das Pränomen, welches ihm der Vater als römischer Bürger am 9. Tag seines Lebens, also einen Tag später als seinen hebräischen Namen, gegeben haben wird vgl. **Macrob. Saturn.** I, 16, 36. Die von Origenes an (**comm. in Rom. praef.**) oft wiederholte Vermutung, daß P. sich selbst nach Sergius Paulus (AG 13, 7 ff.) so genannt habe, und die später aufgekommene, noch heute populäre Vorstellung, daß er bei seiner Bekehrung einen Namenswechsel vollzogen und so „aus dem Saulus ein Paulus geworden“ sei, entbehren jedes Anhalts. Als Hebräer unter den Hebräern hieß er nach wie vor seiner Bekehrung Saul (AG 8, 58—13, 9), als Römer und Missionar draußen im Reich von jeher Paulus. Den Übergang von dem Gebrauch des hebräischen zu dem des römischen Namens macht Lucas AG 13, 9, vielleicht durch die Verschiedenheit der Quellen, aus welchen er vor und nach dieser Stelle schöpfte, veranlaßt, an passender Stelle und in einer für doppelnamige Leute sehr gebräuchlichen Form. — Die körperliche Erscheinung des P. muß ziemlich unansehnlich gewesen sein. Obwohl er neben Barnabas bereits als der Bedeutendere hervortrat, wurde dieser von den Lykaoniern mit Zeus, P. mit Hermes identifiziert AG 14, 12. Im Gegensatz zu seinen gewaltigen Briefen sagten seine Gegner in Korinth von ihm *ἡ παρουσία τοῦ σώματος ἀσθενὴς καὶ ὁ λόγος ἐξουθενημένος* 2 Ko 10, 10. Dazu mag jene chronische Krankheit und Kränklichkeit beigetragen haben, auf welche er sich 2 Ko 12, 7—12; Ga 4, 13 ff., wohl auch 2 Ko 4, 7—18 bezieht. Mag dies schwere Neurasthenie oder Malaria oder ein Augenleiden oder gar Epilepsie gewesen sein (Einl. I, 122), es gab Zeiten, wo er anderen wie sich selbst als ein von Gott Geschlagener, von einem bösen Dämon Geplagter erschien. Vor der Zeit scheint er gealtert zu sein. Um 34/35 noch ein *νεανίας* AG 7, 58 stellt er selbst sich **a.** 62 als *πρεσβύτης* dar Phil 9. Von seiner Erscheinung geben die Paulusakten (**Acta Thecla** 3) folgendes, schwerlich rein erfundenes Bild: „ein Mann klein von Gestalt, kahlen Kopfes, mit krummen Schienbeinen, muskulös (? *εὐεκτικόν*), mit zusammengewachsenen Augenbrauen, ziemlich langer Nase, voller Anmut; bald erschien er wie ein Mensch, bald hatte er eines Engels Gesicht“. Einzelne Züge dieses Bildes auch in Pseudoluc. Philopatris 12. P. blieb zeitlebens ehelos 1 Ko 7, 7. 8; 9, 5. Vergeblich suchte schon Clemens (**strom.** III, 52 und in seinem *λόγος γαμικός*, vgl. NkZ 1901, S. 745) aus 1 Ko 9, 5; Phi 4, 3 zu folgern, daß P. verheiratet war und seine Gattin nur nicht wie Petrus auf seinen Missionsreisen mit sich führte. — Während seiner Lehrjahre in Jerusalem wird P. nach Rabbinenbrauch (s. die Litteratur bei Schürer II, 318) auch das Handwerk erlernt haben, womit er sich später als Missionar fast regelmäßig den Lebensunterhalt erwarb 1 Th 2, 9; 2 Th 3, 8: 1 Ko 4, 12; 9, 6—18; 2 Ko 11, 7—12; 12, 14—18; AG 18, 3; 20, 34. Unter *σκηνοποιός* AG 18, 3 ist schwerlich ein „Teppichmacher“ (Luther) oder ein Zelttuchweber zu verstehen, wie seit Hug, Einl. II[3], 328 f. viele Neuere annahmen mit besonderer Beziehung auf das **cilicium**, einen aus der langhaarigen Wolle besonders der cilicischen Ziegen hergestellten und danach benannten Lodenstoff. Aber Herstellung eines zu den verschiedensten Zwecken verwendeten Tuches oder Filzes (Marquardt, Privatl. der Römer, 2 Aufl. S. 479 f.; Blümner, Technol. u. Technik der Gewerbe I, 193), woraus unter anderem auch Nomaden ihre Zelte machten (**Plin. nat. hist.** VI, 143), heißt doch nicht Zelte anfertigen. Die Archäologen rechnen gewiß mit Recht die **tabernacularii** zu den Lederarbeitern (Marquardt S. 740; Blümner I, 272 vgl. 269 f.). So haben auch die Alten den P. regelmäßig als solchen vorgestellt und ihn einen *σκυτοτόμος* genannt (**Suis. thes.**, 3 **edit.** 1746, **s. v.** giebt manche Stellen besonders aus Theodoret, vgl. dazu Marcus in der **Vita Porphyrii c.** 9: als ein Nachahmer des

P. widmete dieser sich der *σκυτοτομία, πλύνων βύρσας καὶ ῥάπτων*) oder einen *ἱμαντοτόμος* „Riemenschneider" oder *σκηνόραφος* (l. *σκηνορράφος*) vgl. Nestle, Byz. Ztschr. IV, 323. 327, 2. 336. und **Journ. of bibl. lit.** 1892 p. 205, wo auch gezeigt wird, daß das **lulara** oder **laulara** der Peschitta. AG 18, 3 das lat. **lorarius**, Riemenschneider, Sattler ist. Die alten Ausleger und Übersetzer werden es besser als wir gewußt haben, daß die Zelte, welche man in Korinth und Ephesus fabrizierte, in der Regel aus Leder hergestellt wurden. Entscheidend für diese und gegen die moderne Erklärung dürfte sein, daß die Weberei in Jerusalem ein sehr verrufenes Gewerbe war vgl. Rieger, Technol. u. Terminol. der Handwerke in der Mischna I, 25. — In der Schule Gamaliels muß sich P. unter seinen Genossen hervorgethan haben Ga 1, 14. Zur Zeit der Hinrichtung des Stephanus wird er unter den Rabbinenschülern, welche an den Gerichtsverhandlungen des Synedriums als Beisitzer teilzunehmen pflegten (Mischna, Sanh. IV, 4), eine hervorragende Stelle eingenommen haben, da ihm die Leitung der Exekution übertragen und zu fernerer Verfolgung der Nazaräer weitreichende Vollmachten gegeben wurden AG 7, 58; 8, 1. 3; 9, 1f. 14; 22, 4f.; 26, 9—11. Wenn er als Christ auf diese Zeit des vergeblichen Strebens nach eigener und gesetzlicher Gerechtigkeit und des fanatischen Hasses gegen die Bekenner Jesu stets mit Schmerz und Reue zurückblickte und darum in seiner Bekehrung und Berufung einen größten Beweis der Gnade und Sünderliebe Gottes und Christi erblickte 1 Ko 15, 8f.; Ga 1, 13f.; Phi 3, 6—9; Eph 3, 8; 1 Ti 1, 12—16, so hat er doch nicht nur den Gegensatz zwischen seiner pharisäischen und seiner christlichen Frömmigkeit und gesamten Denkweise empfunden, sondern auch einen positiven Zusammenhang. Wie an den besten seiner Volksgenossen, die das Evangelium von sich stießen, hat er stets auch an sich selbst als dem Feind des Christenglaubens trotz der Verblendung, in welcher er wie jene sich befand (Rö 10, 2 *οὐ κατ' ἐπίγνωσιν*, 1 Ti 1, 13 *ἀγνοῶν εν ἀπιστίᾳ* vgl. 2 Ko 3, 14f.), ein aufrichtiges Streben nach Gerechtigkeit, einen Eifer um Gott, einen Drang nach Ausbreitung der eigenen Überzeugung und Erkenntnis anerkannt. Auch als Christ war er noch immer ein Pharisäer AG 23, 6 vgl. 15, 5 und ein Rabbinenschüler, nicht nur in der äußeren Lebenshaltung, in der Technik der Schriftbehandlung und im Eifer der Proselytenmacherei (Mt 23, 15), sondern auch im Glauben und Hoffen. Die Kontinuität des guten Gewissens und wesentlicher Grundzüge seines vorchristlichen und seines christlichen religiösen Lebens, welche er in seinen Verteidigungsreden behauptet AG 22, 3; 23, 6; 24, 14—21; 26, 4—7 wird nicht nur durch 2 Ti 1, 3 bestätigt, sondern auch durch das allgemeine Urteil über die auf jenem Standpunkt noch immer verharrenden Juden Rö 9, 30—10, 3; 11, 13—32. Auch aus Phi 3, 3—14; Ga 1, 13—15 sieht man, daß P. sich seiner pharisäischen Lebenszeit keineswegs schämt; er könnte sich derselben rühmen, unterläßt es jedoch, weil alles Rühmen ungehörig ist 2 Ko 11, 16—12, 11; Rö 3, 27. Er ist aber überzeugt, daß der Gott, der ihn von Mutterleibe an ausgesondert und nachmals berufen hat Ga 1, 15, auch in der Zwischenzeit über seinem Leben gewaltet hat, während P. ihm in Blindheit, aber mit gutem Gewissen diente. Seine Bekehrung kann nicht ohne positive Vorbereitungen gewesen sein. Während die ersten Angriffe auf die Gemeinde und ihre Wortführer von dem sadducäischen Priesteradel ausgingen AG 4, 1—22; 5, 17—33, welcher von vornherein teils aus prinzipiellen, teils aus persönlichen Gründen der christlichen Predigt feindlich gegenüberstand, erfreute sich die Gemeinde nicht geringer Gunst bei der Masse der Bevölkerung AG 2, 43—47; 3, 9—12; 4, 21; 5, 13. 26. Da die Christen nach dem Gesetz lebten und nicht wie Jesus zum Angriff auf die Rabbinen und Pharisäer übergingen, hatten auch diese keinen Anlaß zur Anfeindung der Gemeinde. Unter den Tausenden, die der Gemeinde beitraten, waren nicht wenige Pharisäer AG 15, 5. Das Votum des Lehrers des P. AG 5, 34—39 zeugt gewiß nicht von Hinneigung zu Christentum, wie die Legende es auffaßte, die den Gamaliel zu einem heimlichen Freunde Christi machte (**Clem. recogn.** I, 65; **Doctr. of Addai ed. Phillips** p. 4; **Epist. Luciani** Migne S. L. 41, 807ff.); es spricht auch nicht den allgemeinen Grundsatz der religiösen Toleranz aus, beweist aber doch, daß die maßgebenden pharisäischen Lehrer damals noch eine zuwartende Haltung beobachteten. Eine Änderung trat erst ein, als Stephanus in Disputationen mit Hellenisten Anlaß fand, an die auch früher nicht vergessene, aber zurückgestellte Weissagung Jesu von der Zerstörung des Tempels und der damit gegebenen Aufhebung wesentlicher Stücke des mosaischen Gesetzes zu erinnern. Nun waren es nicht die sadducäischen Hohenpriester, sondern das gesetzeseifrige Volk unter Führung der Rabbinen, welche die christlichen Lästerungen gegen Tempel und Gesetz vor das Synedrium brachten AG 6, 8—14; und der Schüler Gamaliels wurde

trotz der früheren Warnung seines Lehrers AG 5, 39 ein *θεομάχος*, ein Todfeind des Gekreuzigten.

III. Bekehrung und Vorbereitung zum Missionsdienst. Nicht durch eine allmähliche Entwickelung bereits in ihm vorhandener Keime, sondern durch einen gewaltsamen und plötzlichen Bruch mit seinem bisherigen Denken und Streben ist der Verfolger ein Bekenner geworden. Seine streng pharisäische Richtung dient ihm Ga 1, 11—16 zum Beweise dafür, daß er seinen Glauben und sein Verständnis des Evangeliums nicht menschlicher Belehrung verdanke, für welche er damals unzugänglich war, sondern nur durch eine Offenbarung Christi habe empfangen können. Nicht er hat Christum, sondern Christus hat ihn ergriffen Phi 3, 12, und zwar während er sich in einem Zustand befand, der sich mit dem eines vorzeitig geborenen, lebensunfähigen Kindes vergleicht 1 Ko 15, 8. Das allgemeine Gesetz Rö 5, 20 hat sich bei seiner Bekehrung bestätigt 1 Ti 1, 14. Wie die Bekehrung der Heiden Rö 15, 9 ist die seinige ein unzweideutiges Werk unverdienten Erbarmens 1 Ti 1, 12—16; 1 Ko 7,25; 2 Ko 4, 1 und göttlicher Feindesliebe vgl. Rö 5, 6—10. Nicht allmählich ist ihm ein Licht über Christus aufgegangen, sondern ein blitzartiger Lichtstrahl wie der am ersten Schöpfungstag hat ihn die auf dem Angesicht Christi leuchtende Herrlichkeit Gottes erkennen lassen 2 Ko 4, 6 vgl. Gen 1, 3 und zugleich alle anderen Dinge, zumal sein eigenes bisheriges Streben ihm im wahren Licht gezeigt 2 Ko 5, 16 ff.; Phi 3, 7—10. Da nach seinem eigenen vielfältigen Zeugnis wie nach der AG mit seiner Bekehrung seine Berufung zum Predigtdienst unmittelbar verbunden war, so gilt das von der letzteren gesagte *ἄκων οἰκονομίαν πεπίστευμαι,* — denn so sind die Worte 1 Ko 9, 17 zu verbinden — auch von der ersteren. Es ist ziemlich gleichbedeutend mit dem *σκληρόν σοι πρὸς κέντρα λακτίζειν* AG 26, 14. Über die Äußerlichkeiten des Vorgangs erfahren wir durch P. selbst nur dies und auch dies nur indirekt, daß er sich unmittelbar darauf in Damaskus aufgehalten Ga 1, 17. Die Offenbarung, welcher er seinen Glauben verdankt, hatte Christum nicht nur zum Objekt Ga 1, 15 f., sondern auch zum Subjekt Ga 1, 12 vgl. Phi 3, 12. Obwohl das Erlebnis unter den Begriff der *ὀπτασία* fällt (AG 26, 19 vgl. *ὤφθη κἀμοί* 1 Ko 15,8) und daher mit Visionen im Traum oder im Zustand der Ekstase zusammengestellt werden kann (AG 26, 16 vgl. 22, 17), sofern dabei an sich Übersinnliches sinnlich wahrnehmbar geworden ist, so unterscheidet doch P. ebenso wie die AG in ihrem dreifachen Bericht 9, 3—18; 22, 6—16; 26, 9—20 dieses Erlebnis als ein nur einmaliges und einzigartiges von allen späteren ihm zu teil gewordenen *ἀποκαλύψεις, ὀπτασίαι, ὁράματα* Ga 2, 1; 1 Ko 12, 1—4; AG 16, 9; 18, 9; 22, 17—21; 23, 11; 27, 23. Er stellt die Erscheinung Christi, durch welche seine Feindschaft gegen ihn überwunden wurde, auf gleiche Linie mit den Erscheinungen des Auferstandenen in den ersten Tagen nach der Auferstehung, welche er als Selbsterweisungen des aus Tod und Grab wieder Lebendiggewordenen ansieht 1 Ko 15, 3—8, und er setzt dieses sein Sehen des Herrn Jesus demjenigen gleich, wodurch der Apostolat der älteren Apostel begründet wurde, d. h. dem Verkehr der Jünger mit Jesus vor seinem Tode, 1 Ko 9, 1. Nach dieser Stelle, wie nach AG 9, 15; 22, 15; 26, 16—18 ist P. im engsten Zusammenhang mit dem Sehen und Hören des erhöhten Jesus auch seines Berufs, ihn zu predigen, gewiß geworden. Aber von einem bestimmten Befehl, jetzt sofort damit zu beginnen, hören wir nichts. Ganz unberechtigt ist insbesondere die Meinung, daß P. sich sofort und ausschließlich zur Predigt unter den Heiden berufen geglaubt habe. AG 9, 15 werden die Völker und ihre Könige vor und neben den Israeliten, 22, 15 alle Menschen, 26, 19 Israel vor den Heiden genannt. Man sieht, daß auf die Universalität seines Arbeitsgebietes Gewicht gelegt wird, ohne daß die Juden davon ausgeschlossen würden. Auch noch drei Jahre nach seiner Bekehrung wurde ihm die Sendung zu den Heiden erst für die Zukunft in Aussicht gestellt AG 22, 21 (auch 26, 17 verdient *ἀποστελῶ* den Vorzug vor *ἀποστέλλω*). Diese Anschauung wird durch Ga 1, 16 lediglich bestätigt; denn durch das auffällige, aber bestbezeugte *ἵνα εὐαγγελίζωμαι* statt des zu erwartenden *ἵνα εὐαγγελίσωμαι* wird nur gesagt, daß Gott die zur Zeit des Briefes thatsächlich stattfindende Heidenpredigt des P. (Ga 2, 2) schon damals im Auge gehabt habe, und absichtlich wird ein Ausdruck vermieden, welcher dahin verstanden werden konnte, daß die Predigt unter den Heiden die gleich damals ausgesprochene ausschließliche Absicht seiner Berufung gewesen sei. Es war nicht sowohl Erfüllung eines höheren Auftrags, als Folge eines inneren Drangs, wie er auch bei anderen, welche nicht Missionare von Beruf waren, sich regte (AG 8, 4 ff.; 11, 19 f.), wenn P. sofort in Damaskus und drei Jahre später bei seinem ersten Besuch nach der Bekehrung in Jerusalem durch Vorträge in den Synagogen und in Disputationen mit Einzelnen seine

Volksgenossen für seinen neuen Glauben zu gewinnen suchte AG 9, 20. 29; 26, 20. Es ist auch nur eine zwar verbreitete, aber willkürliche Annahme, daß die Unterbrechung seines Aufenthalts in Damaskus durch eine Reise nach Arabien d. h. in das Gebiet der Nabatäer Ga 1, 17 Heidenmission zum Zweck hatte. Es würde aller späteren Praxis des P. widersprochen haben, wenn er dort den Nomaden der Wüste gepredigt hätte; wenn es ihn dazu drängte, Heiden zu predigen, bot das große Damaskus Gelegenheit genug dazu. Andererseits gab es in den Städten des Nabatäerreichs wie Boßra (Bostra) auch Juden (Neubauer, **Géogr. du Talmud p.** 255). Der Text aber sagt überhaupt nichts von Predigt in Arabien. Lucas, der Geschichtschreiber der apostolischen Mission, sagt nur von Predigt in Damaskus 9, 20—22. 27; 26, 20. Auch 2 Ko 11, 32 giebt kein Recht zu der Vermutung, daß P. durch Predigt im Reich des Aretas sich dort mißliebig gemacht habe. Wenn zu der Zeit, da P. nach Tarsus zurückkehrte, die Christengemeinden Judäas, die ihn nicht persönlich kennen gelernt hatten, hörten, und zwar, wie der bemerkenswerte Ausdruck Ga 1, 23 lehrt, von Jerusalem her vernahmen: „Der, welcher uns verfolgte, predigt jetzt den Glauben, den er früher verstörte," so wird dadurch nur bestätigt, daß die Gemeinde der Hauptstadt ihn als Prediger kennen gelernt hatte, und daß diese Predigt, auf welche Rö 15, 19 so großes Gewicht gelegt wird, daß Damaskus daneben ganz unerwähnt bleibt, trotz der kurzen Dauer von 15 Tagen (Ga 1, 18) bedeutenden Eindruck gemacht hat. Mehr sagt aber auch AG 27, 20 nicht, wenn man das unentbehrliche *εἰς* vor *πᾶσαν*, das hinter *—οις* leicht ausfiel, als echt anerkennt. P. hat sowohl gleich damals nach seiner Bekehrung in Damaskus als auch in Jerusalem und zwar so, daß dies eine Wirkung in die ganze Landschaft Judäa ausübte, als auch später den Heiden gepredigt. Seiner Neigung nach wäre er am liebsten ein Prediger der Juden des Mutterlandes geworden; gerade als ehemaliger Christenverfolger meinte er dazu besonders geeignet zu sein AG 22, 19 f.; aber der Haß, auf welchen der Renegat stieß, der Rat der Christen von Jerusalem und ein höherer Befehl, den er im Tempel zu hören glaubte, zwangen ihn, Jerusalem und Palästina alsbald wieder zu verlassen AG 9, 29 ff.; 22, 18. 21. Daß er sich nach seiner Bekehrung drei Jahre lang von Jerusalem fernhielt, ist allerdings ein starkes Zeugnis für seine feste Überzeugung von der Untrüglichkeit der ihm zu teil gewordenen Offenbarung und für die Selbstgewißheit seines jungen Glaubens und wird Ga 1, 16 mit vollem Recht von ihm als solches geltend gemacht. Die großen Thatsachen, auf welchen der Glaube der Gemeinde beruhte, kannte schon der Verfolger; ihre Widerspiegelung im Denken und Leben der Gläubigen sah er an den Christen von Damaskus; diese konnten ihm auch mitteilen, was ihm an der unentbehrlichen genaueren Kenntnis der evangelischen Tradition mangelte. Die Schwierigkeiten, mit welchen er nach drei Jahren noch bei den Christen und den Juden Jerusalems zu kämpfen hatte AG 9, 26—29, wären voraussichtlich unüberwindlich gewesen, wenn er sofort von Damaskus zurückgekehrt wäre. Inzwischen war Kajaphas, welcher die Beglaubigungsschreiben für den Christenverfolger Saul ausgefertigt hatte, seines Amtes enthoben; auch Pilatus war beseitigt und überhaupt durch den Konsular Vitellius ein geordneter Zustand in Jerusalem hergestellt (a. 36). Fällt der erste Besuch des Christen P. in Jerusalem in den Anfang 38 und die Übersiedelung nach Antiochien in den Sommer 43 (oben S. 63, 50), so hat der zwischeninneliegende Aufenthalt in Tarsus über fünf Jahre gedauert. Mit Unrecht schließt man aus Ga 1, 21, daß P. während dieser Zeit als Reiseprediger in Cilicien und Syrien umhergezogen sei; denn er nennt diese beiden Provinzen als seine Aufenthaltsorte während der ganzen Zeit zwischen den beiden Besuchen Jerusalems Ga 1, 18 und 2, 1. Er hätte ebensogut Tarsus und Antiochien nennen können. Daß er aber in Tarsus sofort als Heidenmissionar gewirkt habe, läßt sich erstens aus Ga 1, 23 nicht folgern; denn dort ist, wie bemerkt, nur gesagt, was die judäischen Gemeinden zur Zeit seiner Abreise nach Tarsus von Jerusalem her über ihn hörten. Zweitens wäre nicht abzusehen, warum die AG, welche doch vor allem Missionsgeschichte sein will, davon geschwiegen hätte. Drittens mußte P. nach AG 22, 21 auf eine zukünftige Sendung seitens Christi warten, ehe er daran denken konnte, den Heiden zu predigen. Jene fünf Jahre sind also eine Zeit des Wartens und der Vorbereitung hierauf gewesen, deren Bedeutung nicht gering anzuschlagen ist. Die Bildung, welche P. in Jerusalem empfangen hatte, war eine rabbinische und hebräische. Diejenige Kenntnis des Griechischen, die er während der Kinderjahre zu Tarsus weniger im Elternhaus als auf der Gasse erworben haben mag (oben S. 69, 6), wird der heranwachsende Knabe und Jüngling in Jerusalem nicht verloren, vielleicht sogar vermehrt haben, wenn er sich zu der hellenistischen Synagoge seiner Landsleute AG 6, 9 hielt, vgl. auch 9, 29. Aber die Gewalt griechischer Rede,

welche seine Briefe trotz Mangels an rhetorischer Schulung (2 Ko 11, 6) an so vielen Stellen beweisen, konnte P. nicht in Gamaliels **Beth hammidrasch** gewinnen. Dort war die Unterrichtssprache vorwiegend das Gelehrtenhebräisch der Rabbinen mit gelegentlicher Heranziehung der aramäischen Umgangssprache, und das hebräische Original des ATs lag dem Unterricht zu Grunde, wenn man auch von der Septuaginta wußte. Die völlige Vertrautheit des P. mit dieser, deren Wortlaut ihm trotz seiner Kenntnis des Originals stets zunächst im Sinn lag und zuerst in die Feder floß, wie unsereinem Luthers Übersetzung, setzt eine jahrelange Beschäftigung mit der hellenistischen Bibel voraus, wozu vor der Übersiedelung nach Tarsus keine Zeit war. Da P. zum Gelehrten erzogen war, ist eigentlich selbstverständlich, daß er bei seiner Überzeugung, er solle dereinst „fernhin zu den Heiden" gesandt werden, die Zeit des Wartens auf eine unzweideutige Berufung zu diesem Werk zur Vorbereitung hierauf durch Lektüre und Studium benutzte. Die bei schärferem Zusehen nicht so unbedeutenden Spuren seiner Vertrautheit mit der poetischen Litteratur und insbesondere der didaktischen Poesie der Griechen (AG 17, 28; 1 Ko 15, 33; Tit 1, 12 vgl. Einl. I, 51, 435), die Berührungen zwischen P. und den populäreren Teilen der stoischen Philosophie (Lightfoot, **S. Paul's ep. to the Phil.**, 3. ed. p. 268—326) machen es höchst wahrscheinlich, daß zu den *πολλὰ γράμματα*, welche ihm den Kopf verdreht haben sollen AG 26, 24, nicht wenige Erzeugnisse der griechischen Litteratur gehörten. Nur in Tarsus während der Jahre 38—43 kann er Ort und Zeit zu solchen Studien gefunden haben. P. war der erste Christ, welcher rabbinische Gelehrsamkeit und hellenische Bildung in sich vereinigte. Es zeugt für den scharfen Blick des Barnabas, welcher schon in Jerusalem dem P. Eingang bei den Aposteln verschafft hatte AG 9, 27, daß er im Jahre 43 die Reise von Antiochien nach Tarsus machte, um P. für die Mitarbeit an der anwachsenden, vorwiegend heidenchristlichen Gemeinde in der Hauptstadt der Provinz Syrien zu gewinnen. P. war Jahre lang ohne Zusammenhang mit der Mission und Kirche gewesen. Barnabas mußte ihn suchen, ehe er ihn fand AG 11, 25 vgl. 2 Ti 1, 17. P. aber würde schwerlich in den Bitten des älteren Freundes die ihm in Aussicht gestellte Sendung des Herrn (AG 22, 21) erkannt haben, wenn nicht innere Erlebnisse hinzugekommen wären. Nach der hier befolgten Chronologie fällt das, was P. 14 Jahre später so lebhaft als eine unvergeßliche Erfahrung schildert 2 Ko 12, 1—5, in oder vor den Herbst 43. Darum ist wahrscheinlich, daß eben diese zu seinem Entschluß wesentlich mitgewirkt hat, als Mitarbeiter des Barnabas nach Antiochien überzusiedeln.

IV. Paulus der Missionar. Es kann nicht die Aufgabe sein, hier die alles, was bis dahin für die Verbreitung des Christentums geleistet war, in Schatten stellende Arbeit des Apostels (1 Ko 15, 10) im einzelnen zu schildern, sondern nur, sie zu charakterisieren. Auch seine Lehrthätigkeit in Antiochien (AG 11, 26—13, 1) vom Sommer 43 bis etwa zum Frühjahr 50, welche durch die Kollektenreise nur eine kurze Unterbrechung erlitt, war wesentlich Missionsarbeit; denn das schon vorher starke Wachstum der Gemeinde 11, 21 erfuhr gleich im ersten Jahr seiner Hinkunft durch sein Zusammenwirken mit Barnabas eine so bedeutende Steigerung, und der Unterschied zwischen der hauptsächlich durch den Beitritt von Hellenen anwachsenden Gemeinde von der Synagoge trat infolge davon so sehr in die Erscheinung, daß bei der heidnischen Bevölkerung Antiochiens für sie der Name **Christiani** aufkam 11, 26. Daß dies hauptsächlich das Werk des B. und P. war, während die übrigen 13, 1 genannten Männer mehr der innergemeindlichen Lehre sich widmeten, zeigt sich auch darin, daß am Schluß dieser Periode jene zur auswärtigen Mission ausgesandt wurden, von den drei anderen „Propheten und Lehrern" dagegen die Missionsgeschichte schweigt. Fällt in diese Zeit der Besuch des Petrus in Antiochien Ga 2, 11—14, wie ich nach dem Vorgang von Schneckenburger zu zeigen bemüht war, NKZ 1894 S. 435—448, so sehen wir, daß P. schon damals dasselbe Verständnis des Evangeliums besaß, welches er später in seinen Briefen entwickelt, und daß die daraus sich ergebenden Grundsätze über die Gestaltung des Lebens in einer vorwiegend heidenchristlichen Gemeinde bei ihm unerschütterlich feststanden. Da nach dem Wortbegriff wie nach der Vorstellung der ersten Kirche der *ἀπόστολος* ein von Christus beauftragter und zum Behuf der Verkündigung des Evangeliums an die noch nicht Glaubenden ausgesandter Wanderprediger ist, konnte sich P. ganz als einen solchen erst fühlen, nachdem die Bestimmung hierzu, deren er seit der Erscheinung bei Damaskus sich bewußt war, durch die Aussendung seitens der antiochenischen Gemeinde zur vollen Verwirklichung gelangte AG 13, 2—4. An dieser Aussendung nahm Barnabas gleichen Anteil und, wie dieser AG 14, 4. 14, so werden auch andere Mitarbeiter des P. mit ihm unter dem

Titel Apostel zusammengefaßt 1 Th 2, 6 vgl. 1, 1; 1 Ko 4, 9 (9, 5). Da wohl jeder, der sich zum Zweck der Predigt auf Reisen begab (3 Jo 8), irgend welche Aufforderung dazu und Empfehlung dafür aufweisen konnte, so konnte man auch sehr bedenklichen Persönlichkeiten das Recht, sich Apostel zu nennen, nicht mit äußeren Rechtsgründen streitig machen 2 Ko 11, 5. 13. 23; 12, 11; Apk 2, 2; Didache 11. Was den P. von den 5 guten wie den bösen Leuten dieser Art unterschied und ihn den von Jesus selbst erwählten und „ernannten" (Lc 6, 13) Aposteln ebenbürtig machte, war dies, daß der ihm erschienene Herr selbst ihn dazu berufen hatte, was in dem *κλητὸς ἀπόστολος Ἰ. Χρ.* seinen scharf bezeichnenden Ausdruck (Rö 1, 1; 1 Ko 1, 1 vgl. 2 Ko 1, 1; Ga 1, 1; 1 Ko 1, 17; 9, 1. 17; 2 Ko 3, 6; 4, 1; 5, 18—20; 13, 10; Eph 3, 2. 7; Kol 1, 25; 1 Ti 1, 12; 10 2, 7), in späteren Offenbarungen (AG 18, 9; 22, 17 ff.; 2 Ko 12, 1), sowie durch Prophetenstimmen aus der Gemeinde (AG 13, 2. 4) seine Bestätigung fand und durch beispiellose Erfolge und wunderbare Lebensführungen dieses *σκεῦος ἐκλογῆς* auch vor dem mißgünstigen Beurteiler gerechtfertigt wurde (1 Ko 9, 2; 15, 10; 2 Ko 2, 14—3, 3; 12, 12; Ga 2, 7—9; Rö 15, 18—21). — Gleich auf der ersten Missionsreise, deren Be- 15 schreibung AG 13, 4—14, 26 in sehr lehrreicher Weise illustriert wird, wenn man anerkennt, daß den Kern der galatischen Gemeinden, an welche der Galaterbrief gerichtet ist, und die wir 1 Ko 16, 1; 1 Pt 1, 1 erwähnt finden, die auf jener Reise gestifteten Gemeinden im pisidischen Antiochien, Ikonium, Lystra, Derbe bilden, zeugt das Verfahren der Missionare von den Grundsätzen, denen P. bis ans Ende treu geblieben ist. Sie 20 legten keine Stationen an, um Jahre lang dort zu arbeiten, sondern zogen in raschem Ortswechsel von Stadt zu Stadt und von einer Landschaft in die andere, auch wo keine äußere Nötigung vorlag. Durch weniger bedeutende Orte durchreisend predigten die Missionare nur in den größeren und großen Städten. So P. auch später in Macedonien aus freier Wahl nur in Philippi und Thessalonich, mehr gelegentlich in Beröa, in Griechen- 25 land nur in Athen und Korinth. Ehe er sich in Ephesus niederließ, hatte er schon einmal, vielleicht sogar zweimal den Versuch gemacht, zu den großen Städten an der Westküste der Provinz Asien vorzudringen. Mit dem Gedanken einer Reise nach Rom hat er sich Jahre lang getragen, ehe er als Untersuchungsgefangener dorthin kam (Rö 1, 10—15; 15, 23; AG 19, 21; 2 Ko 10, 15 f.). Für diese Bevorzugung der großen Städte war 30 unter anderem maßgebend, daß dort überall jüdische Gemeinden bestanden und Synagogen vorhanden waren, in welchen zu jener Zeit an den Sabbathen auch zahlreiche „gottesfürchtige" Heiden am Gottesdienst teilzunehmen pflegten. Das waren die durch die Verhältnisse zunächst gebotenen Stätten der Predigt auch für P. In der Meinung, daß er sich von Anfang an nur als Heidenapostel betrachtet habe, hat man die bezüglichen 35 Nachrichten der AG beanstandet (13, 5. 14; 14, 1; 16, 13; 17, 1. 17; 18, 4. 19; 19, 8; 20, 21; 28, 17) und namentlich die häufige Wiederholung des Hergangs, daß P. erst nach Abweisung des Evangeliums seitens der Juden rücksichtslos der Predigt an die Heiden sich zugewandt habe, als schablonenhafte Zurechtmachung der Geschichte verdächtigt. Aber erstens fehlt es nicht an zahlreichen Ausnahmen. In Derbe, Lystra, Perge 13, 6. 25 hören wir 40 **nichts**, in Thessalonich und Beröa 17, 1. 10 **nur** von Predigt in der Synagoge und zwar in letzterer Stadt, ohne daß eine Abweisung erfolgte; in Athen gingen neben den Vorträgen in der Synagoge von Anfang an Gespräche mit den Heiden her 17, 17. Zweitens würde sich P. durch Umgehung der Synagogen des besten Mittels beraubt haben, gerade solchen Heiden, welche schon vorher ein durch die heidnischen Kulte nicht 45 befriedigtes religiöses Bedürfnis gezeigt und unter der vorbereitenden Erziehung des ATs gestanden hatten, das Evangelium nahezubringen. Drittens entspricht der von Jesus überkommene, in der ganzen Christenheit jener Zeit giltige Grundsatz, daß zuerst den Juden und dann erst den Heiden das Heil anzubieten sei (AG 13, 46 ff.; 18, 6; 28, 25—28), dem Glauben des P. an den noch nicht erloschenen Beruf seines Volkes, Rö 50 9—11 und besonders c. 10. Da aber den Juden der Diaspora, welche für die Entscheidung der Palästinenser gegen Jesus und die apostolische Predigt nicht verantwortlich gemacht werden konnten AG 13, 27, bis dahin niemand das Evangelium gebracht hatte, so fiel diese Aufgabe von selbst dem P. und seinen Gehilfen zu. Hätten sie sich ihr entzogen, so hätten sie damit jede Bekehrung der Judenschaft im Reich unmöglich gemacht 55 und den Haß der Juden, der sie ohnedies reichlich traf 1 Th 2, 15 f., selbst verschuldet. Viertens beweist die auch aus seinen Briefen zu bestätigende Thatsache, daß in den meisten der von ihm und seinen Schülern gestifteten Gemeinden Juden vorhanden waren (1 Ko 7, 18; Ga 3, 26—29; Kol 3, 11), sowie ausdrückliche Zeugnisse wie 1 Ko 9, 20 (vgl. 1, 1. 14 mit AG 18, 8. 17), daß er wirklich Juden bekehrt hat. Fünftens hat P. sich nie 60

in dem Sinne als Heidenapostel angesehen, daß ihn darum die Juden nichts angingen, sondern er bezeichnet seinen allerdings für jetzt im Vordergrund stehenden Beruf, den Heiden zu predigen, als eine besondere Seite seines an sich die ganze Menschheit umfassenden Berufs (Rö 11, 13 einerseits, Rö 1, 5; 1 Ko 9, 19—21; Kol 1, 28 andererseits). Die 5 auf dem Apostelkonvent verabredete Teilung der Arbeitsgebiete zwischen P. und den älteren Aposteln war nach Ga 2, 7—10 nur die vertragsmäßige Festsetzung dessen, was sich bis dahin thatsächlich entwickelt hatte. Der Zweck war nicht, und konnte vernünftigerweise nicht sein, dem Petrus jede Belehrung eines Heiden, dem P. jede Belehrung eines Juden, welcher dem einen oder dem andern auf seinem Arbeitsfeld begegnete, zu untersagen. 10 Es handelte sich vielmehr um eine Abgrenzung der beiderseitigen Arbeitsfelder selbst, zu dem Zweck, künftighin Irrungen zu vermeiden, wie sie kurz vorher durch den Eingriff palästinischer Judenchristen in die inneren Verhältnisse der heidenchristlichen Gemeinde von Antiochien entstanden waren. — Eine weitere, wie sich aus 1 Ko 9, 6 ergiebt, schon auf der ersten, mit Barnabas gemeinsamen Reise beobachtete Regel war der regelmäßige Ver- 15 zicht auf jeden materiellen Ertrag der Berufsarbeit. Aus den Anweisungen Jesu für die Lebenshaltung der Wanderprediger, welche vor allem auf sorglose Hingabe an den Beruf und harmlose Benutzung der Gastfreundschaft williger Hörer hinausliefen (Mt 10, 9—13; Lc 10, 4—7; 2 Ko 9, 14; 1 Ti 5, 18), hatte sich die Sitte herausgebildet, daß die Missionare überhaupt „vom Evangelium leben“. Auch die Kephasleute in Korinth ließen 20 sich von der dortigen Gemeinde ernähren und legten es dem P. als falschen Ehrgeiz, als Mangel an liebevollem Vertrauen und als wohlberechnetes Mittel zu moralischer Tyrannei über die Gemeinden aus, daß er hierauf verzichtete 2 Ko 11, 7—12; 12, 16—18. P. hat das Apostelrecht, von welchem er keinen Gebrauch machte, rückhaltlos anerkannt und geistvoll begründet 1 Ko 9, 4—18 und hat es auch auf die ständigen Gemeindelehrer 25 ausgedehnt 1 Ti 5, 17 f.; Ga 6, 6. Aber neben der Regel, daß der Arbeiter seines Lohnes wert sei, stand die andere δωρεὰν ἐλάβετε, δωρεὰν δότε Mt 10, 8. Es galt ihm, zumal in den großen Handels- und Industriestädten wie Ephesus, Thessalonich, Korinth, jeden Schein zu vermeiden, als ob sein Predigen ihm ein gewinnbringendes Geschäft sei. Wie notwendig das war, zeigt die trotz seines Verzichts notwendig gewordene 30 Apologie in Bezug auf diesen Punkt 1 Th 2, 3—12. Er wollte, soweit es möglich war, „das Evangelium kostenfrei machen“ 1 Ko 9, 18; und was den Fischern vom See Genezareth in den Straßen Jerusalems und auf den Landstraßen Palästinas zu thun unmöglich war, war dem Sattler oder Weber in jeder Stadt, wo er längeren Aufenthalt nahm, möglich. Er konnte in seinem Handwerk arbeiten, wenn auch nur als Ge- 35 selle unter einem anderen als Geschäftsinhaber AG 18, 3. Nichts zeigt so deutlich, welches Gewicht P. auf diese Lebensweise legte, als sein Verhältnis zum Hause des Aquila, welcher im Dienst der Missionsarbeit und der Pläne des P. seine Werkstatt von Korinth nach Ephesus, von Ephesus nach Rom und noch einmal von Rom nach Ephesus verlegte und sich dadurch den Dank aller Heidengemeinden verdiente AG 18, 18; 20, 33 40 bis 35; 1 Ko 16, 19; Rö 16, 3—5; 2 Ti 4, 19. Dadurch war nicht ausgeschlossen, daß P. sich von den begründeten Gemeinden, welche von seinem Missionseifer sich hatten ergreifen lassen, Geldmittel für die kostspieligen Reisen und, wo er wie z. B. während der Gefangenschaft am Broterwerb gehindert war, auch für seinen Lebensunterhalt zur Verfügung stellen ließ 2 Ko 11, 8; Phi 1, 3—7; 2, 17. 25—30; 4, 10—19. Nur die 45 unmittelbare Verknüpfung irgend welchen materiellen Gewinnes mit der Missionspredigt hat er peinlich vermieden und strenge darauf gehalten, daß ihn niemand die Freude hieran, die er als seinen einzigen irdischen Lohn ansah, verderbe. — Gegenüber den Anfeindungen und persönlichen Angriffen, welche die Missionare teils von der Majorität der Juden, welcher ihre Predigt über kurz oder lang überall unerträglich wurde, teils von 50 der heidnischen Bevölkerung, aus verschiedenen Gründen, teils von städtischen Magistraten, die sich den Einen oder den Anderen gefügig zeigten, vielfach ausgesetzt waren, suchte und fand P. mehrmals wirksamen Schutz bei den Vertretern der römischen Staatsordnung, wobei ihm schon damals, wie später in seinem langwierigen Prozeß, sein römisches Bürgerrecht zu statten kam AG 16, 36—39; 22, 25—29; 23, 27; 25, 9—12; 26, 32. 55 Er hatte das Glück, daß er es mehrmals mit gebildeten und wohlmeinenden hohen Beamten zu thun hatte; abgesehen von Sergius Paulus, dem „einsichtsvollen“ Prokonsul Cyperns AG 13, 7, mit Gallio, dem Bruder Senecas 18, 12—17, auf dessen Urteil in Sachen des P. die außerordentlich günstige soziale und politische Lage der korinthischen Gemeinde in der Folgezeit beruhte, später mit Festus 24, 27—27, 1. Unter den Asiar- 60 chen zu Ephesus, die als provinziale Vertreter des Kaiserkultus zu betrachten sind (vgl.

jedoch Pauly-Wissowa II, 1563 ff)., hatte er sogar Freunde, AG 20, 31. Die ideale Betrachtung der römischen Rechts- und Staatsordnung Rö 13, 1—7; 1 Ti 2, 2; 2 Th 2, 5—7 gründete sich nicht zum wenigsten auf eigene erfreuliche Erfahrungen des P. — Aus der Missionsthätigkeit entwickelte sich mit Notwendigkeit die Aufgabe, den Gemeinden sofort bei ihrer Entstehung eine einfachste amtliche Organisation und gewisse Ordnungen des Gottesdienstes und des Gemeindelebens zu geben, aber auch die Innehaltung dieser Ordnungen zu überwachen und überhaupt die Entwickelung der jungen Gemeinden zu leiten. Da diese gesetzgeberische und regimentliche Macht von Jesus selbst den 12 Aposteln zuerkannt war und von diesen in der palästinischen Kirche ausgeübt wurde, P. aber sich wie jene als einen *κλητὸς ἀπόστολος* ansah, hat auch er sie mit voller Unbefangenheit auf dem ganzen Gebiet der durch ihn und seine Gehilfen gestifteten Gemeinden ausgeübt. Die sofortige Einsetzung eines Presbyteriums AG 14, 23; Tit 1, 5 ff.; 1 Ti 3, 1 ff.; 4, 14; 5, 17—22 vgl. 1 Th 5, 12; Phi 1, 1; Eph 4, 11; Clem. I Cor. 44; 47, 6; 54, 2 ist überall anzunehmen. Die Mitteilung der Grundordnungen des gesellschaftlichen, gottesdienstlichen und sittlichen Lebens (*παραδιδόναι, παραδόσεις* 1 Ko 11, 2. 23; 2 Th 2, 15; 3, 6 vgl. 1 Ko 4, 17), sowie die Einschärfung und nachträgliche Ergänzung derselben war trotz Vermeidung alles herrischen Wesens (2 Ko 1, 24) doch wie bei den Rabbinen (Mt 15, 2—6) ein gesetzgeberisches und gebietendes Handeln (1 Ko 7, 10—13. 17; 11, 17. 34; 14, 37; 16, 1; 1 Th 4, 2. 11; 2 Th 3, 4—12), welches Gehorsam forderte und nicht immer fand (2 Th 3, 14; 2 Ko 2, 9; 7, 15; 10, 5 f.; Phil 21). Das wurde im allgemeinen nicht drückend empfunden, weil das Verhältnis nicht ein durch irgendwelche Zwangsmittel sich behauptendes Rechtsverhältnis, sondern ein auf väterliche Auktorität und kindliche Pietät gegründetes war (1 Ko 4, 14 ff.), und weil P., seiner Anschauung von der inneren Freiheit als einem unveräußerlichen Charakterzug christlicher Sittlichkeit entsprechend, keine Mittel ungenutzt ließ, die Gemeinden stets von der Notwendigkeit und Heilsamkeit seiner Urteile und Anforderungen und Anordnungen zu überzeugen. Welche Mittel der Dialektik, des ergreifenden Pathos, der feinen Ironie, der jede Empfindung widerspiegelnden Rede ihm zur Verfügung standen, und wie meisterhaft und abwechslungsreich er sie zu handhaben wußte, zeigen uns heute noch seine Briefe, die aber auch damals schon, als sie geschrieben wurden, neben persönlichen Besuchen und Zusendung von geeigneten Vertretern des Apostels, ein wesentliches Mittel seiner kirchenleitenden Thätigkeit waren. Die Korrespondenz mit der unruhigen Gemeinde von Korinth, welche uns nicht vollständig erhalten ist, giebt uns am besten ein Bild von dieser Seite seiner aufreibenden Lebensarbeit. Sie zeigt auch, wie P. an der örtlichen Kirchenzucht, welche zunächst Sache der Einzelgemeinde war, sich mitwirkend aus der Ferne beteiligte, ohne sein Urteil als das allein maßgebende aufzudrängen (1 Ko 5, 1—8; 2 Ko 2, 1—11; 7, 2—12). Zugleich sehen wir an diesem Beispiel, daß P. in dem Glauben an die ihm als Apostel und der betenden Gemeinde zur Verfügung stehende Wundermacht des lebendigen Christus einen genügenden Ersatz für den völligen Mangel an äußeren Rechtstiteln und Machtmitteln besaß (vgl. auch 2 Ko 10, 1—6; 12, 12; 13, 1—10). Auf der Vereinigung kindlichen Wunderglaubens und klügster Überlegung beruht die persönliche Größe und der in der That wunderbare Erfolg dieses in jedem Sinne ersten Heidenmissionars.

V. Der Kampf mit dem Judaismus. Es gab in der Muttergemeinde eine Richtung, welche schon den ersten Schritten des Evangeliums auf dem Weg zu den Heiden mißtrauisch und tadelnd gegenübertrat AG 11, 2 f. Wahrscheinlich schon um 45 kamen Leute dieser Richtung nach Antiochien (oben S. 74, 48) und schüchterten den Petrus, welcher sich bei Gelegenheit eines Besuchs daselbst im Verkehr mit den Heidenchristen über die mosaischen Gebote hinwegsetzte, dermaßen ein, daß dieser zur gesetzlichen Lebensform zurückkehrte Ga 2, 11—14. Die Abwesenheit des P. und Barnabas während der ersten Missionsreise benutzten, wenn nicht dieselben Personen, so doch Gesinnungsgenossen derselben, um in Antiochien die Entwicklung, welche die heidenchristliche Gemeinde unter Leitung ihrer Lehrer P. und Barnabas genommen hatte, rückgängig zu machen durch die Forderung der Beschneidung aller Heidenchristen und ihrer allseitigen Unterstellung unter das Gesetz als Bedingung der Seligkeit AG 15, 1—29; Ga 2, 1—10. Die Abweisung ihrer Forderungen auf dem Apostelkonzil schreckte sie nicht von weiteren Versuchen ab. Kaum war P. nach Europa gegangen, so traten Sendlinge der Partei in den südgalatischen Gemeinden mit der gleichen Lehre und Forderung auf und machten solchen Eindruck, daß P. für den Fortbestand des gesetzesfreien Christentums in jener Gegend in die Sorge und Aufregung geriet, von welcher der Galaterbrief zeugt. Wenn die Kephasleute, welche

nach dem Abzug des P. von Korinth aus Jerusalem dorthin kamen, um sein Werk nach ihrem Sinn zu korrigieren, nicht sofort mit ebenso radikalen Forderungen auftraten, so zeigt doch ihre Gehässigkeit gegen P. und die Polemik des 2. Korintherbriefs, daß sie im Grunde Gesinnungsgenossen der früher kühner aufgetretenen Judaisten waren. Überall sah 5 P. sie hinter seinem Rücken den Boden unterwühlen, den er bebaut hatte; und er warnte auch die noch nicht davon betroffenen Gemeinden vor solchen Leuten Rö 16, 17—20; Phi 3, 1 ff. Nach AG 15, 5 hatten sie vor ihrer Bekehrung teilweise der pharisäischen Partei angehört. P. nennt sie παρείσακτοι ψευδάδελφοι Ga 2, 4 und bestreitet ihnen damit nicht nur das Recht auf den christlichen Brudernamen, sondern erklärt auch ihre 10 äußere Zugehörigkeit zur Christenheit für eine erschlichene. Von dem Israel Gottes (Ga 6, 16, vgl. 4, 21—31) und von der Gemeinde der Liebhaber Jesu, die ein Apostel grüßen kann (1 Ko 16, 22), schließt er sie aus. Als Eindringlinge in die heidenchristlichen Gemeinden vergleicht er sie Ga 2, 4 mit Spionen; anderwärts mit herrenlosen Hunden, welche die Straßen unsicher machen Phi 3, 29. In ihrer Eigenschaft als Wanderprediger 15 vergleicht er sie mit Hausierhändlern 2 Ko 2, 17, nennt sie ironisch die Überapostel 2 Ko 11, 5; 12, 11 und unverblümt Pseudapostel, arglistige Arbeiter, ja Satansdiener 2 Ko 11, 13 ff. vgl. 1 Ko 3, 16 ff.; Rö 16, 20, und ihre Predigt eine Verkehrung des einen und einzigen Evangeliums Christi Ga 1, 7. Diese Judaisten zweifelten ebensowenig wie irgend ein Pharisäer (Mt 23, 15; Rö 2, 17—20) daran, daß es Pflicht der Juden sei, 20 die ihnen offenbarte Heilserkenntnis zu einem Gemeingut der Menschheit zu machen, und somit auch, da sie sich zu Jesus als dem Messias bekannten, daß es Pflicht der jüdischen Christenheit sei, den Heiden das Evangelium zu predigen. Ja, sie selbst beteiligten sich an dieser Aufgabe aufs eifrigste, indem sie als angebliche Apostel Christi zu den Heiden in Antiochien, Galatien, Korinth gingen. Sie predigten auch in ihrer Art Jesum 2 Ko 25 11, 4, und ihrer Behauptung, daß sie erst den Heidenchristen das echte Evangelium bringen, tritt P. Ga 1, 1—9 entgegen. Es fragte sich nur um die Bedingungen, unter welchen die Heiden am Heil und an allen Gütern Israels Anteil empfangen sollten. Mit ihrer Forderung, daß alle Heiden die Beschneidung annehmen müßten, um selig zu werden und als vollberechtigte Glieder der Gemeinde Christi zu gelten, sprachen sie die Anschau-30 ung aus, daß die Heiden nur durch Einverleibung in das jüdische Volk, nur als „Proselyten der Gerechtigkeit" am Heil beteiligt werden können. Die Erscheinung des Messias änderte nach ihrer Ansicht nichts daran, daß die Gemeinde Gottes in Form der Nation fortbestehe, und daß das dem Volke Gottes offenbarte Gesetz für alle Zeiten die Lebensform der Gemeinde Gottes bleibe. Die Heidenmissionare, welche die unbeschnittenen 35 Heiden durch die Taufe in die Gemeinde Christi aufnahmen und sie ohne Rücksicht auf das mosaische Gesetz nur im allgemeinen zu einem sittlichen Wandel anhielten, erschienen ihnen als Verderber des ursprünglichen Christentums und, sofern sie, um Heiden zu gewinnen und mit Heidenchristen in ungehemmtem Verkehr leben zu können, sich selbst der gesetzlichen Lebensweise entschlugen, als abtrünnige Israeliten, welche die Heiligtümer und 40 Vorrechte der Nation ohne Not, nur aus Menschengefälligkeit, um möglichst große Erfolge zu erzielen (Ga 1, 10), den Heiden preisgeben und sich selbst ihrer berauben. Sie konnten sich mit einem Schein des Rechts auf Jesus berufen, zwar nicht sofern dieser zeitlebens „ein Diener der Beschneidung" gewesen (Rö 15, 8) — denn sie selbst wollten Mission unter den Heiden —, wohl aber, sofern er dem Gesetz unterthan gewesen und 45 bis ans Ende geblieben war und seine Jünger eben hierzu angeleitet hatte (Ga 4, 4; Mt 5, 17—19). Da demgemäß die Muttergemeinde unter Leitung der älteren Apostel und der Brüder Jesu strenger Gesetzesbeobachtung sich befleißigte, konnten die Judaisten leicht den Schein erwecken, daß sie die ganze palästinische Christenheit hinter sich haben. Die, welche von Jakobus herkamen (Ga 2, 12) oder gar, mit Empfehlungsbriefen von 50 Jerusalem versehen, auf Petrus als ihren Mann sich beriefen (1 Ko 1, 12; 2 Ko 3, 1), schienen das Recht dazu zu haben, und jeweilige Unsicherheiten des Petrus, welche P. offen als Heuchelei, als Verleugnung der eigenen besseren Grundsätze des Petrus beurteilte Ga 2, 13, leisteten den Judaisten Vorschub. Andererseits wußten sie durch übertreibende Schilderungen von dem gesetzlosen und gesetzwidrigen Treiben der Heidenmissio-55 nare (AG 21, 21) eine Saat des Mißtrauens gegen P. in der jüdischen Christenheit auszustreuen und eine Glut des Hasses zu entfachen, welche nach vorübergehender Dämpfung immer wieder in hellen Flammen aufloderten und bis ins 3. Jahrhundert weiterglühte. Der Zähigkeit, mit welcher diese Leute ihr Ziel, die Judaisierung der Kirche, verfolgten und der Biegsamkeit, welche sie in beständigem Wechsel der Waffen, Mittel und Wege 60 bewiesen, hat P. im Kampf mit ihnen ein nicht geringeres Maß von Festigkeit und er-

finderischer Beweglichkeit entgegengestellt; und er ist der Sieger geblieben. Von keinem dieser seiner Gegner hat die Geschichte auch nur den Namen aufbewahrt; erst vom 2. Jahrhundert an hören wir von einem Ebjon (?), einem Symmachus, und während diese Epigonen seiner persönlichen Gegner es liebten, seinen Namen auszulöschen, ihn als einen namenlosen homo quidam inimicus (Clem. recogn. I, 70. 73; epist. Petri ad Jac. 2 vgl. Mt 13, 28) oder unter der Maske des Simon Magus zu verlästern, lebte er nicht nur in der großen Heidenkirche fort als „der Apostel“ schlechthin, sondern wurde auch von den selbst am Gesetz und an ihrer Nationalität festhaltenden Nazaräern als das auserwählte Werkzeug zur Erleuchtung der Heiden anerkannt (Hier. zu Jes 8, 23; 9, 1; Vall. IV, 130). Gestützt auf seine eigene vorchristliche und christliche Erfahrung, welche er als die aller aufrichtigen Christen jüdischer Herkunft geltend machte (Ga 2, 15—21; Rö 7, 1—6; vgl. AG 15, 7—11), und auf das Gottesurteil nicht nur der äußeren, sondern vor allem der inneren Erfolge der bisherigen Heidenmission, hat er von Anfang an die Zumutung der Judaisten, daß die Heiden das Gesetz als ein Mittel zur Seligkeit und zur Heiligung annehmen sollten, als ein Mißverständnis des Gesetzes und der gesamten vorchristlichen Heilsgeschichte, als eine Verkehrung des Evangeliums und als einen frevelhaften Angriff nicht nur auf den Heilsstand der Heidenchristen, sondern auch auf die innere Freiheit des Christentums der echten Judenchristen zurückgewiesen Ga 2, 4. Während nie ein Wort aus seiner Feder geflossen ist, welches als eine Verurteilung oder auch nur als Zeichen einer verächtlichen Beurteilung der thatsächlichen Gesetzesbeobachtung der älteren Apostel und der jüdischen Christenheit gedeutet werden konnte, und während er selbst sowohl nach 1 Ko 9, 20 vgl. 7, 18; Ga 5, 6; Rö 14, 5 f., als nach der AG, je nachdem es sein Beruf mit sich brachte, sowohl jüdischer als heidnischer Lebenssitte sich bediente, erklärte er die Annahme der Beschneidung seitens der Heidenchristen und jede Anbequemung derselben an die jüdische Sitte, welche im Sinne der judaistischen Forderung geschah, für einen Abfall vom Christenstand und ein Zurücksinken auf die vorchristliche Religionsstufe Ga 3, 3; 4, 9—11; 5, 1—4. Die erste große Entscheidung in diesem Kampf fiel im Winter 51/52 auf dem Apostelkonzil. Nach beiden Berichten (AG 15, 1 f. besonders deutlich nach Rec. *β*, Ga 2, 1—5, zumal wenn V. 5 aus inneren und äußeren Gründen *οἷς οὐδέ* gestrichen wird), sind P. und Barnabas nicht in einem Gefühl der Unsicherheit betreffs ihres bisherigen Missionsbetriebes, sondern aus kirchenpolitischen Gründen nach Jerusalem gereist, dem Drängen der Gegner nachgebend und mit der Absicht, durch offene Aussprache mit den Autoritäten in Jerusalem und durch Herausforderung eines prinzipiellen Urteils derselben über die Streitfrage die Quelle fernerer Angriffe auf den Fortgang der Heidenmission zu verstopfen. Das Urteil fiel nach beiden Berichten zu Gunsten des P. aus. Nicht nur die Forderung der Beschneidung der Heiden wurde abgewiesen Ga 2, 3, sondern in und mit der Anerkennung des bisherigen Betriebs der Heidenmission als eines Gotteswerks und des besonderen Apostolats des P. als einer ihm von Gott verliehenen Gnade Ga 2, 7—9[a]; AG 15, 12. 25 ff. wurde eine bedingungslose Verurteilung der Judaisten und ihrer Forderungen ausgesprochen vgl. AG 15, 10. 18. 24. Hierin lag aber auch eine volle Anerkennung der Heidenchristen wie ihrer Missionare als ebenbürtiger Mitchristen vgl. AG 15, 11. 14. 23. Wenn bei der feierlichen Aussprache und symbolischen Darstellung dieses Urteils seitens des „Bischofs“ Jakobus, des Petrus und des Johannes ausdrücklich bestimmt wurde, daß P. und Barnabas fernerhin an den Heiden, jene aber an dem Volk der Beschneidung arbeiten sollten Ga 2, 9, so war das, wie der Zusammenhang zeigt, nur die förmliche Anerkennung dessen, was sich bis dahin thatsächlich herausgestellt hatte (oben S. 76, 6 ff.). Im Gegensatz zu der von den Judaisten geforderten Uniformität der gesamten Christenheit wie des Missionsbetriebes war damit ausgesprochen, daß die Christenheit aus zwei voneinander verschiedenen und unabhängigen Körperschaften oder „Völkern“ Gottes („ein dem Namen Gottes geweihtes Volk aus den Heiden“ AG 15, 14. 17), einer Heidenkirche und einer Judenkirche bestehen sollte. Daß es sich dabei wesentlich um die gegenseitige Unabhängigkeit der beiden Körperschaften unbeschadet der in dem gemeinsamen Glauben begründeten Brüderschaft und um die Abweisung der Einmischung der Judaisten in die inneren Angelegenheiten der Heidenkirche handelt, beweist vor allem das, was P. Ga 2, 10 wie eine Ausnahme von der festgesetzten Regel anführt. Zu nichts weiterem ist die Heidenkirche der Judenkirche gegenüber verpflichtet als zur Bethätigung der Bruderliebe durch materielle Unterstützung im Fall der Not. Wenn P. hinzufügt, daß er sich seither eifrig bemüht habe, dieser Verpflichtung nachzukommen, so dürfen wir hinzufügen, daß die Antiochener dies schon früher aus eigenem Antrieb gethan hatten AG 11, 28—30. Auch in dieser Beziehung ist nur ver-

tragsmäßig festgelegt werden, was sich von selbst entwickelt hatte. Es kann sich nicht anders mit dem verhalten, was nicht P., sondern nur die AG erwähnt, mit dem sogenannten Apostelbekret. Nicht nur mit P., sondern mit seinem eigenen Bericht würde sich Lukas in unversöhnlichem Widerstreit befinden, wenn er die Empfehlung der vierfachen Enthaltung, welche Jakobus in Vorschlag brachte 15, 20. 28 f.; 21, 25, als ein Kompromiß zwischen P. und seinen Gegnern aufgefaßt hätte. Ebenso unbedingt, wie der Konvent die Heidenmissionare anerkannte und die Judaisten desavouierte 15, 24—26, hat er auch die Forderung jener als ein Gottversuchen und eine anmaßliche Belästigung der bekehrten Heiden verurteilt 15, 10. 19. Jene sind nicht zu weit gegangen, sondern von vornherein auf falschem Wege gewesen. Die 4 Punkte werden auch nicht dem mosaischen Gesetz als ein Teil dem Ganzen gegenübergestellt, sondern als das gerade Gegenteil jeder Belästigung der Heidenchristen hingestellt, und die völlige Unabhängigkeit dieser Enthaltungen vom mosaischen Gesetz so scharf wie möglich dadurch bezeugt, daß Jakobus darauf hinweist, daß Moses ohnehin in der ganzen Welt seine Prediger habe, so daß die Muttergemeinde keinen Anlaß habe, für die Verbreitung seines Gesetzes Sorge zu tragen (15, 19—21; für den Sinn des Ausdrucks *τοὺς κηρύσσοντας αὐτὸν ἔχει*, dessen Artikel oft nicht gehörig beachtet wurde, vgl. Jo 5, 45; 8, 50). Unhaltbar ist die Meinung, daß hierdurch Bedingungen der Aufnahme von Heiden in die Gemeinde aufgestellt sein sollten; denn die Heidenchristen waren durch die Taufe aufgenommen und von den Jerusalemern als rein, als Volk Gottes und Brüder anerkannt 15, 9. 14. 23. Der Zweck konnte auch nicht sein, den brüderlichen Verkehr zwischen Heiden und Heidenchristen zu ermöglichen; denn der Judenchrist, welcher sich an die mosaischen Speiseverbote und viele andere Gebote gebunden erachtete, konnte trotz der Beobachtung der vier Punkte seitens der Heidenchristen keinen ungehemmten Tischverkehr mit ihnen pflegen. Es sind auch nicht Gebote, welche die Muttergemeinde den Heidenchristen gab (*ἐπιστεῖλαι* 15, 20; 21, 25 ist nicht gleich *ἐντέλλεσθαι*, und *δόγματα* 16, 4 heißt Beschlüsse) oder um Verpflichtungen, die sie den Missionaren auferlegt hätte. Am wenigsten sind es neue Gebote und Verpflichtungen, welche dann doch eine Belastung gewesen wären und nicht als ein ermutigender und bestätigender Zuspruch mit Freuden hätten aufgenommen werden können 15, 31 f.; 16, 4 f., sondern eine Erinnerung an gewisse äußere Regeln der Lebenshaltung, welche die Heidenchristen bisher schon nach Anweisung ihrer Missionare mehr oder weniger streng befolgt haben. Wenn sie sich dieser vier Stücke völlig und dauernd enthalten, wie sie es bisher schon zu thun angefangen haben, wird es ihnen wohlgehen, wird das für sie heilsam sein 15, 29 *ἐξ ὧν διατηροῦντες ἑαυτοὺς εὖ πράξετε*. Wie das *μὴ παρενοχλεῖν* 15, 18, so hat auch das *μηδὲν πλέον ἐπιτίθεσθαι βάρος* 15, 28 zum Gegensatz die bisherige Lebensführung der Heidenchristen. Den besten Kommentar giebt Apk 2, 25, wo es sich auch um die beiden Stücke des Apostelbekrets handelt, welche allein eine längere Geltungsdauer gehabt haben Apk 2, 14. 20 vgl. Didache 6, 3. Die warme Anempfehlung dieser Enthaltungen war um so mehr angezeigt, als die jungen Heidenchristen, wie wir besonders aus 1 Ko 5—6; 8—10 sehen, in Bezug auf die beiden Hauptstücke, die geschlechtliche Zuchtlosigkeit und die Teilnahme an Festlichkeiten mit götzendienerischem Hintergrund schwer zu einer festen Gewöhnung erzogen werden konnten. Daß man damit die beiden anderen Stücke verband, welche im Grunde nur ein einziges Verbot, das des Blutgenusses darstellen, hing mit der jüdischen Anschauung vom Blut zusammen, welche einem P. und Barnabas so gut wie einem Petrus und Jakobus jeden Blutgenuß als eine unerträgliche Rohheit erscheinen ließ. Es war dies Verbot jedenfalls viel tiefer begründet, als des Bonifatius Verbot des Genusses von Pferde- und Hasenfleisch. Und doch mußte es bald dahinfallen oder, wo man an dem Buchstaben einer apostolischen Verordnung festhielt, sich eine Umdeutung auf das Vergießen von Menschenblut gefallen lassen. So wenig die Missionare nach AG 15 Anlaß fanden, zu dieser brüderlichen Mahnung der Jerusalemer und der Heidenchristen sich zu äußern, hatte P. im Galaterbrief eine Nötigung, sie zu erwähnen. Die Judaisten in Galatien werden sich gehütet haben, an dieses Moment der Verhandlungen zu Jerusalem zu erinnern. Der Bund zwischen P. und Petrus ist nie wieder gebrochen worden. Wie P. stets den Petrus und seine Genossen trotz allen Mißbrauchs, der mit ihrem Namen getrieben wurde, als Apostel Christi und seine Bundesgenossen angesehen hat Ga 1, 17—19; 1 Ko 1, 12; 3, 22; 15, 11; Rö 16, 7, so hat auch Petrus, wenn anders er der Verfasser der seinen Namen tragenden Briefe ist, sich zu ihm und seiner und seiner Genossen Predigt bekannt 1 Pt 1, 12; 2 Pt 3, 15 f.; und wie schon früher Barnabas und Johannes Markus, der „Sohn" des Petrus (1 Pt 5, 13), so hat von diesem Zeitpunkt an ein anderes angesehenes Mitglied

der Muttergemeinde, Silas (Silvanus), in unmittelbarer Arbeitsgemeinschaft mit P. gestanden AG 15, 22—18, 5; 1 Th 1, 1; 2 Th 1, 1; 2 Ko 1, 19; 1 Pt 5, 12. Trotzdem nahmen die Judaisten ihr Werk immer wieder auf. Während es sich bei dem auf dem Apostelkonvent zur Entscheidung gebrachten Kampf um die erste große, schon vor dem Eingreifen des P. aufgeblühte Gemeinde der Heidenkirche handelte, galt der neue 5 Kampf in Galatien einem Kreis von Gemeinden, welche hauptsächlich seiner Arbeit ihre Entstehung verdankten. In Galatien hatten die Gegner es leichter, weil P. durch seine Arbeit in Europa festgehalten wurde vgl. Ga 4, 20, und die Autoritäten in Jerusalem, die zu seinen Gunsten entschieden hatten, ebenso fern waren. Den abwesenden P. konnte man leichter verdächtigen. Sein selbstherrliches Auftreten in den von ihm gestifteten 10 Gemeinden stellte man als nachträgliche Anmaßung eines Emporkömmlings dar, der früher und noch kürzlich in Jerusalem vor der unvergleichlich höheren Autorität der Säulen der Kirche sich gebeugt habe. Daß er seiner Sache selbst nicht gewiß sei und trotz seiner drohenden Warnungen vor dem Judaismus bei Gelegenheit seines letzten Besuchs in Galatien (Ga 1, 9; 5, 3) werde mit sich handeln lassen, suchte man aus gewissen 15 wenigstens scheinbaren Inkonsequenzen seiner Missionspraxis zu beweisen Ga 5, 11 vgl. AG 16, 3, während man andererseits sich selbst liberal und zu allerlei Konzessionen an die heidnische Lebensweise sich bereit zeigte, wenn nur die Hauptforderungen, die Annahme der Beschneidung, die Beobachtung der jüdischen Festordnung u. dgl., erfüllt würden Ga 6, 12f.; 4, 9f.; 5, 3. 9. Noch verschlagener und behutsamer traten die Kephasleute in 20 Korinth auf. Daß P. hier wie dort nach heißem Kampf über alle Ränke dieser Gegner gesiegt hat, beweist der Fortbestand der galatischen und achäischen Gemeinden als Glieder der seiner Leitung vertrauenden gesetzesfreien Heidenkirche 1 Ko 16, 1; 1 Pt 1, 1; Clem. I Cor. 1, 2—3, 1; 47. Aber die wiederholten, stets von Palästina ausgehenden Versuche, sein Lebenswerk zu untergraben, ließen die Sorge nicht zur Ruhe kommen, daß sie an 25 anderen Orten auch einmal von Erfolg sein könnten, und die Bemühungen, dem vorzubeugen. Nicht bloß einzelne direkte Warnungen wie Rö 16, 17, sondern der ganze Römerbrief als Vorläufer seiner persönlichen Hinkunft nach Rom dient diesem Zweck, was allerdings nur dann völlig ermessen werden kann, wenn anerkannt wird, daß die römische Gemeinde ihrem Grundstock nach aus zugewanderten palästinischen Christen sich 30 gebildet hatte und auch noch zur Zeit des Römerbriefs ganz überwiegend aus geborenen Juden bestand. Mochten immerhin die erbitterten Gegner des P. eine kleine Minorität in der Muttergemeinde bilden, und die maßgebenden Persönlichkeiten ihm beharrlich Vertrauen schenken, so wären doch die Machinationen der Judaisten unbegreiflich, wenn nicht in viel weiteren Kreisen der palästinischen Christenheit ein Mißmut über den Gang der 35 Mission und ein Mißtrauen gegen den Missionsbetrieb des P. geherrscht hätte. Namentlich der zwischen den Zeilen von Ga 6, 12 und im ganzen Römerbrief, besonders Rö 9—11, auch noch in der ebjonitischen Streitlitteratur (z. B. recogn. I, 69ff.) zu lesende Vorwurf, daß P. die feindliche Spannung zwischen den christgläubigen Juden und dem jüdischen Volk verschuldet habe, fand vielfachen Anklang. Auch als P. während seiner 40 Haft in Rom Gelegenheit zur Predigt fand, wirkten neben ihm judenchristliche Missionare von unfreundlicher Gesinnung gegen ihn Kol 4, 11; Phi 1, 14—18. Palästina aber war der Ausgangspunkt dieser so weit verbreiteten Stimmungen AG 21, 20—25. Darum war es dem P. ein wichtiges Anliegen, vor der Verlegung seiner Missionsarbeit in den Occident noch einmal durch einen Besuch Jerusalems sich den Rücken zu decken. Er kam 45 mit einer seit Jahr und Tag in seinen Gemeinden gesammelten großen Geldsumme zur Unterstützung der Armen unter den palästinischen Christen, und mit einem stattlichen Gefolge von Deputierten der macedonischen, asianischen und galatischen Gemeinden AG 20, 4; 21, 29; 2 Ko 8, 16—24; die Korinther, auf deren Begleitung er gerechnet hatte 1 Ko 16, 3f., sind entweder nicht zur rechten Zeit reisefertig gewesen oder schon früher 50 abgereist. Aus allem, was wir von Äußerungen des P. über diese Angelegenheit besitzen 1 Ko 16, 1—4. 15f.; 2 Ko 8—9; Rö 15, 30—32, erhellt, daß er ihr eine große nicht nur moralische, sondern auch kirchenpolitische Bedeutung beimaß. Er wollte Böses mit Gutem vergelten und beweisen, daß in den unter seinem Einfluß stehenden heidenchristlichen Gemeinden dankbare Liebe gegen die Urgemeinde, von der alle evangelische Predigt 55 ausgegangen war, gepflegt werde; und es war sein sehnlichster Wunsch, daß diese Liebesgabe bei der Gemeinde von Jerusalem in diesem Sinne freundliche Aufnahme finde, und daß auch die nicht glaubende Judenschaft einen Eindruck davon empfange, daß P. nicht ohne Mitgefühl mit seinen leidenden Volksgenossen sei Rö 15, 31; AG 24, 17.

VI. Das Evangelium und die Theologie des P. Es giebt nach P. nur 60

ein einziges dieses Namens wertes Evangelium, welches er Evangelium Rö 1, 1; 1 Th 2, 2. 8. 9; 2 Ko 11, 7, oder Zeugnis 1 Ko 2, 1, oder Wort Gottes 1 Th 2, 13; 1 Ko 14, 36; 2 Ko 4, 2; Kol 1, 25; 2 Ti 2, 9, aber auch Evangelium Ga 1, 7; 1 Ko 9, 12; 2 Ko 2, 12; 10, 14; Rö 1, 9; 15, 19; 2 Th 1, 8, oder Zeugnis 1 Ko 1, 6; 2 Ti 1, 8 oder Wort Rö 10, 17; Kol 3, 16; 1 Th 1, 8; 2 Th 3, 1 oder Predigt Rö 16, 22 Jesu oder Christi oder des Herrn nennt. Schon durch diesen Wechsel zwischen θεοῦ und Χριστοῦ in Verbindung mit den gleichen Begriffen empfiehlt es sich, den Genetiv in beiden Fällen gleichmäßig zu verstehen, nämlich als einen solchen des Subjekts und des Urhebers. Der Mißbrauch, welcher mit dem Wort „Ev. Christi" getrieben worden ist und noch getrieben wird, so oft man dieses als die einfachere und ursprünglichere Form in Gegensatz zur apostolischen Predigt stellte, sollte niemand abhalten, die formale Richtigkeit dieses grammatischen Verständnisses anzuerkennen. Gewiß ist die apostolische Predigt eine solche, welche Christus zum Mittelpunkt, Gegenstand und Inhalt hat (Rö 1, 3; 1 Ko 1, 23; 2, 2; 2 Ko 4, 5); aber so gewiß sie Ev. Gottes heißt, nicht weil sie wie alle religiöse Lehre, auch die irrigste, von Gott handelt, sondern weil sie eine von Gott in die Welt gesandte Botschaft ist, und weil Gott selbst es ist, welcher durch die menschlichen Prediger den Menschen etwas sagen läßt und durch sie redet und die Menschen zum Heil beruft (Ga 1, 6; Rö 8, 30; 1 Th 2, 12. 13; 2 Ko 5, 19f.), heißt sie auch Ev. Christi, weil Christus der erste grundlegende Prediger dieses Evang. ist (Eph 2, 17, vgl. Mc 1, 1. 14; Hbr 1, 1; 2, 3; 3, 1), und weil Christus selbst fortfährt, durch seine Legaten den Menschen das Heil anzubieten (2 Ko 5, 20; 13, 3; Ga 4, 14; Rö 15, 18). Dieses Ev. predigen alle echten oder „berufenen" Apostel Rö 1, 1—5; 1 Ko 15, 11; und so lange nicht das Gegenteil zu Tage tritt, hegt P. keine Zweifel, daß, wo immer das Ev. mit dem Erfolg der Bekehrung gepredigt wird, sei es durch seine Gehilfen, sei es durch ihm fernstehende Leute, dies das echte Ev. Christi sei (Rö 6, 17; 15, 14; 16, 17; Eph 1, 13—16; 4, 20; Kol 1, 7; 2, 5; Phi 1, 14—18). Dagegen beurteilt er alle inhaltlich abweichende Predigt, welche denselben Jesus und Christus zum Gegenstand hat (2 Ko 11, 4; Ga 1, 6—9), als eine grundstürzende und fluchwürdige Verkehrung des einen und einzigen Ev. Christi. Wenn er nun trotzdem von einem doppelten gleichberechtigten, weil gleichermaßen von Gott gewollten und gesegneten Ev., einem Ev. der Beschneidung und einem Ev. der Unbeschnittenheit redet Ga 2, 7f., so folgt, daß dies nur zwei nach dem Arbeitsfeld und dem Hörerkreis verschiedene Gestalten des einen und einzigen Ev. sein können. Nicht anderes, aber anders muß den Juden und den Heiden gepredigt werden. Das Ev. der Beschneidung ist nicht eine niedere, unentwickeltere Form des Ev., auf deren Weiterentwickelung oder Abstreifung man bedacht sein oder in Geduld warten müßte. Auf den Namen Ev. Christi hat dieses Ev., mit welchem Gott vor allem den Petrus betraut hat, sogar den deutlicheren Anspruch, sofern die eigene Predigt Jesu diese national und geographisch bedingte Gestalt an sich getragen hat Rö 15, 8. Aber einen Fortschritt in der Enthüllung und Verwirklichung des göttlichen Heilsrates bedeutet es gleichwohl, daß Gott neben dem Ev. und und Apostolat der Beschneidung ein Ev. und einen Apostolat der Unbeschnittenheit oder für die Heiden ins Leben gerufen hat; und dieser Fortschritt ist mit der Person des P. aufs engste verknüpft. Das Ev. der Unbeschnittenheit ist eben das, welches P. „unter den Heiden predigt" Ga 2, 2, und welches er als der einzige unmittelbar berufene Prediger, welchem das Ev. in dieser Gestalt anvertraut ist, sein eigenes Ev. nennen kann (τὸ εὐαγγέλιόν μου Rö 2, 16; 16, 25; 2 Ti 2, 8). P. verkennt nicht, daß schon vor seinem Eintritt in den beständigen Missionsdienst im Jahre 43 die Notwendigkeit und das Recht der Predigt unter den Heiden erkannt und von anderen vor ihm danach gehandelt worden ist. Mit unverkennbarer Beziehung auf die AG 8, 4—11, 21 vgl. 15, 7—9. 14 berichteten Thatsachen spricht er es Eph 3, 5f. aus, daß es den heiligen Aposteln und Propheten im Geist offenbart worden sei, daß die Heiden Miterben, Korporationsgenossen und Mitteilhaber der in Christus verwirklichten Verheißung durch das Ev. werden sollen. Aber von diesen „Aposteln und Propheten" blieben die Hervorragendsten darum doch auch fernerhin auf Israel und Palästina und einige dort ansässige Nichtjuden angewiesen, wie Petrus und Philippus; andere wie die, welche zuerst den Hellenen in Antiochien predigten AG 11, 20, handelten aus ihres Herzens Drang ohne deutlichen Auftrag, und auch Barnabas konnte sich nicht einer unmittelbaren Berufung zur Heidenmission durch den Herrn rühmen. Weil dies nur von P. galt, weil er schon bei seiner Berufung und Bekehrung von Christus auf diese Aufgabe hingewiesen und später von demselben Herrn wirklich „fernhin zu den Heiden gesandt" worden war (oben S. 72),

darum war er der Heidenapostel und das Ev. der Unbeschnittenheit sein Ev. Dieses ist wesentlich identisch mit der Predigt Jesu und dem Ev. Christi selbst Rö 16, 25, ist aber doch eine neue Gestalt desselben und im Vergleich mit dem Ev. der Beschneidung eine viel deutlichere Enthüllung und reichere Entfaltung des die ganze Menschheit umfassenden Heilsrates Gottes, sofern erst durch die rückhaltlose Predigt unter den Heiden und deren großartige Erfolge die Unabhängigkeit des durch Christus geschaffenen Heils von allen nationalen Bedingnissen und somit auch vom mosaischen Gesetz für jeden christlich Denkenden vollkommen deutlich und gleichsam handgreiflich geworden ist. Das Ev. des P. ist aber vor allem Ev. Gottes und Christi, nicht eine Sonderlehre des P. und darf nicht mit seiner Theologie verwechselt werden.

P. hat eine ihm eigentümliche Theologie, eine zwar nicht in der Form eines abgeschlossenen Systems von ihm entwickelte oder gar litterarisch dargestellte, aber doch auf zusammenhängendem Nachdenken beruhende, den Grundzügen nach feststehende Gesamtanschauung von der Offenbarung Gottes in Christus, ihren Vorbereitungen und Konsequenzen. Wenn der Evangelist Johannes in der griechischen Kirche den Namen „der Theolog" bekam, so geschah das nur in dem Sinn, daß er unter den Evangelisten am deutlichsten von der Gottheit Christi gezeugt habe. Der einzige Theolog in unserem Sinn des Wortes unter den Aposteln war P., wie er der einzige war, der für den Gelehrtenberuf erzogen war und auch noch als Christ Jahre des Studiums und der Vorbereitung auf den Lehrberuf genossen hat (oben S. 73 f.). Es ist aber von Bedeutung, daß ihm diese Zeit der Muße gegönnt war, erst nachdem er drei Jahre lang in Christentum und Kirche sich eingelebt und auch schon als Prediger sich versucht hatte. Er ist nicht durch das Studium zu christlichem Glauben und Leben, sondern durch dieses zu jenem geführt worden. Seine Theologie ist Erfahrungswissenschaft. Ihr Eigentümliches erklärt sich aus seinen persönlichen Erfahrungen; was diese ihn lehrten, würde sich aber nicht zu einer theologischen Gesamtanschauung entwickelt haben, wenn er seine individuelle Erfahrung nicht in das Licht der allgemeinen Entwickelung gestellt hätte, wie sie im Verlauf der alttestamentlichen Geschichte, in der geschichtlichen Erscheinung Christi, in den kirchlichen Gegensätzen seiner Zeit und in den ihm hinlänglich bekannten Zuständen der damaligen Kulturwelt ihm vorlag. An seiner Lehre vom Gesetz, von der Sünde, von der Rechtfertigung ist das am deutlichsten zu sehen. Neben dem Eigentümlichen seiner Lehre will aber mehr, als gewöhnlich geschieht, das gewürdigt sein, was er mit der Lehre Jesu und mit dem gemeinkirchlichen τύπος διδαχῆς seiner Zeit gemein hat. Mit Umsicht geführt, würde eine hierauf gerichtete Untersuchung die Eigenart des paulinischen Denkens nicht verwischen, sondern erst recht ins Licht setzen und sie zugleich geschichtlich begreiflicher machen. Man kann z. B. den bei P. so bedeutsam hervortretenden Begriff der *δικαιοσύνη θεοῦ* (Rö 1, 17; 3, 21 f.; 10, 3; 2 Ko 5, 21, vgl. Phi 3, 9; 1 Ko 1, 30) nicht richtig entwickeln ohne volle Berücksichtigung der Thatsache, daß bereits Jesus Mt 6, 33 und Jakobus 1, 20 und zwar beide ebenso wie P. im Gegensatz zu einer scheinbaren Gerechtigkeit, die nur menschliches Machwerk ist, von Gottesgerechtigkeit geredet haben. Eine Darstellung der Theologie des P. auch nur im Grundriß zu geben, ist an dieser Stelle nicht möglich. Seine weit ausholenden Darlegungen, seine durch die Vielseitigkeit der Gesichtspunkte manchmal verwickelten und weitläufigen Gedankenreihen ertragen das Excerpieren kaum. Die ausgezogene Formel, auch wenn sie aus eigenen Worten des P. gebildet ist, giebt von seinen Gedanken ein schiefes Bild. Die Klage, daß in seinen Briefen manches schwer Verständliche und der Mißdeutung Ausgesetzte sei, ist ebenso alt als berechtigt 2 Pt 3, 15 f. Während P. als der große Völkerbekehrer in höchsten Ehren blieb und seine Briefe neben den Evangelien den Grundstock des neutestamentlichen Kanons, der kirchlichen Sammlung gottesdienstlicher Lesebücher, bildeten, wodurch es hauptsächlich veranlaßt ist, daß er „der Apostel" schlechthin genannt wurde, ist seine Lehre in der nachapostolischen und der ganzen vorreformatorischen Kirche nichts weniger als populär gewesen. Der Einzige, der eine lebhafte Empfindung von der Eigenart seiner Lehre gehabt und sie im Gegensatz zu anderen christlichen Denkweisen schroff hervorzukehren sich berufen fühlte, Marcion, hat ihn gründlich mißverstanden.

VII. Der Märtyrer. Nach dem Leidensregister 2 Ko 11, 23 f., welches man aus Clemens I Cor. 5 noch vervollständigen muß, statt den Clemens vermöge unglaublicher Erwägungen ein siebenmaliges Kettentragen des P. aus 2 Ko 11 folgern zu lassen (so neuerdings wieder Mommsen S. 81), hat P. früher und häufiger, als wir aus der AG und den Briefen (1 Th 2, 2; 1 Ko 15, 32?; 2 Ko 1, 8 ff.?) im einzelnen nachweisen können, durch jüdische und heidnische Obrigkeiten als Christ und Apostel zu leiden gehabt.

Die eigentliche Zeit seines Martyriums, in dem doppelten Sinne der Bezeugung und Verantwortung seines Glaubens und Handelns vor dem Richter und des Leidens aus solcher Veranlassung, beginnt mit seiner Verhaftung im Tempel um Pfingsten 58. Für die auf langehin entscheidenden Anfänge dieser Lebensperiode bis zu seiner Überführung nach Rom sind wir ganz auf AG 21—28 angewiesen, da wir Briefe des P. aus dieser Zeit nicht besitzen und in den Briefen aus Rom (Eph, Kol., Phil.), keine Rückblicke auf die früheren gerichtlichen Vorgänge sich finden. Gegenüber „arger Hyperkritik", welche gerade an der Darstellung des Prozesses des P. in diesem Teil der AG geübt worden ist, hat Mommsen S. 87 ff. diese, vom Standpunkt des römischen Strafrechts aus betrachtet, durchweg zuverlässig befunden, und abgesehen von einem einzigen „Mißverständnis des letzten Redakteurs" (AG 28, 18 f.) geurteilt, daß der Bericht selber „nirgends Anstoß giebt und nur wenig Erläuterungen erfordert" S. 93, und in ihm eine in ihrer Art einzig dastehende, die sonstigen Rechtsquellen in erwünschter Weise ergänzende Urkunde erkannt (S. 96). Die Juden aus Asien, welche über das Auftreten des P. im Tempel und damit verbundene unwahre Gerüchte von Entweihung des Tempels durch einen von P. dort eingeführten Heiden in Wut gerieten und die anwesende Volksmenge gegen ihn aufhetzten, und die daraufhin aus der Stadt zum Tempel stürmenden Haufen dachten nicht daran, ihm vor römischem oder jüdischem Gericht den Prozeß zu machen, sondern wollten sofortige Volksjustiz an ihm üben AG 21, 27—36. In seinem Bericht an Felix konnte der Kommandant Lysias wahrheitsgemäß behaupten, daß er den P. durch dessen Verhaftung von diesem Schicksal gerettet und auch gegen einen zweiten Anschlag geschützt habe, behauptete aber zugleich sehr wahrheitswidrig, daß er jenes gethan habe, weil er erfahren, daß P. römischer Bürger sei (AG 23, 27; der Versuch von Mommsen, durch starke Interpunktion vor μαθών den Lysias zu entlasten, führt nicht zum Ziel, wenn man nicht wenigstens, ohne jeden Anhalt in der Tradition, μαθὼν δέ schreibt). Wie es sich wirklich verhielt, zeigt die vorangehende Erzählung. Die Fesselung hatte P. über sich ergehen lassen 21, 33; als er aber auf Befehl des Lysias zum Zweck peinlichen Verhörs gegeißelt werden sollte, berief er sich zum Schrecken des Chiliarchen und mit sofortigem Erfolg auf sein römisches Bürgerrecht 22, 24—29. Aus der Verhandlung vor dem Synedrium, welche Lysias zum Zweck seiner Information veranlaßte (22, 30—23, 10), schöpfte er die Ansicht, daß die Beschwerden der Juden gegen P., welche in der Synedriumssitzung im Beisein des römischen Chiliarchen sich zu Anklagen vor diesem gestalten mußten, kein mit Haft und Hinrichtung zu bestrafendes Verbrechen beträfen 23, 29. Da es sich nunmehr um Anklagen der obersten jüdischen Behörde gegen einen römischen Bürger und zwar angeblich wegen eines todeswürdigen Verbrechens (25, 11—25; 28, 16) handelte, konnte Lysias nicht der Richter sein, sondern wies die Ankläger an den Prokurator, wohin er auch den Angeklagten transportieren ließ 22, 30—24, 1. Auch Felix hat aus den Reden der Ankläger und des Angeklagten in Cäsarea und den von ihm erwarteten und gewiß nicht ausgebliebenen mündlichen Berichten des Lysias keine andere Auffassung geschöpft, als Lysias, wie seine wiederholte und beharrliche Verschleppung der Sache zeigt 24, 22—27. Trotzdem beschritten die Juden sofort nach Antritt des neuen Prokurators Festus aufs neue den Weg der Klage gegen P. vor dem einzigen Inhaber des **jus gladii** im Lande. Die übelen Erfahrungen, welche P. mit Felix gemacht hatte, lassen es begreiflich erscheinen, daß er den Vorschlag des Festus, sich zwar von ihm, aber statt in Cäsarea in Jerusalem richten zu lassen, ablehnte 25, 9. 20, weil er darin einen versteckten Versuch erblickte, ihn den Juden preiszugeben 25, 11. Dazu war er um so mehr berechtigt, als der letzte Vorschlag des Festus im Widerspruch stand mit seiner früheren Ablehnung des vom Synedrium geäußerten Wunsches, daß die Verhandlung in Jerusalem geführt werde 25, 3—5. Es war ein bedenkliches Schwanken des Prokurators, welches nicht anders zu erklären ist, als AG 25, 9 geschieht. Seine Darstellung der Sache im Gespräch mit Agrippa 25, 16 entsprach keineswegs genau dem Hergang nach 25, 3—5, sondern sollte beschönigen. Festus wollte es nicht gleich nach Antritt des schwierigen Amtes mit den Juden durch schroffe und beharrliche Ablehnung ihrer Wünsche verderben. Diesem Schwanken machte P. durch seine Appellation oder, nach genauerem Sprachgebrauch, Provokation an den Kaiser ein Ende 25, 11. 12. 21. 25; 26, 32; auch 25, 10 ist schon ebenso gemeint. Die selbstverständliche Voraussetzung des Rechtes dazu und der sofortigen Anerkennung dieses Rechtes seitens des Festus ist wiederum das römische Bürgerrecht des P. Daß bei dieser Gelegenheit in der Erzählung und in den Reden diese Voraussetzung nicht ausdrücklich ausgesprochen wird, hat nichts auffälliges, da Festus nach 25, 10 sich bereits genauer um den Prozeß des P. bekümmert hatte und also ohne Zweifel aus der

nicht mitgeteilten Verteidigungsrede des P. 25, 8 oder aus den Vorakten 24, 7 oder aus mündlichen Mitteilungen der schon unter Felix angestellten Unterbeamten um das Bürgerrecht des P. wußte. Auch die kurze Zusammenfassung der Hauptmomente des Prozesses, soweit er bis dahin gediehen war, 28, 18 f. ist nicht unrichtig. „Die Römer,“ mit denen es P. zu thun gehabt, also Lysias, Felix und Festus, haben in der That bei ihrer Untersuchung kein todeswürdiges Verbrechen an ihm entdeckt, und was Agrippa ohne Widerspruch zu finden 26, 32 als das Ergebnis der letzten ἀνάκρισις (25, 26) ausspricht, die Möglichkeit der Freisprechung des Angeklagten, wäre in der That die notwendige Konsequenz aller bisherigen Untersuchungen gewesen. Was die Prokuratoren davon abhielt, war das ἀντιλέγειν der Juden, d. h. deren unablässige Wiederholung ihrer Anklagen; dies war aber auch die Ursache der Provokation des P. an den Kaiser. Denn, als er nach der zweiten Anklagerede der Juden vor Festus 25, 7 vgl. 25, 2 f. Grund zu der Besorgnis hatte, daß Festus ähnlich wie Felix, wenn auch aus etwas anderen Beweggründen, den Juden zu seinem, des P. Schaden sich gefällig zeigen werde, legte er Berufung an den Kaiser ein. Dem Bericht des Festus an die betreffende hauptstädtische Behörde 25, 26 f., welcher nur günstig für P. ausgefallen sein kann, entspricht die gute Behandlung, die ihm von dem den Transport leitenden Centurio Julius widerfuhr 27, 1—3. 43, und nicht minder die Lage des P. während der 2 Jahre nach der Ankunft in Rom. Die LA in AG 28, 16, wonach P. und einige andere Gefangene dem Praefectus praetorio abgeliefert wurden, was damals, im Frühjahr 61 noch der treffliche Afranius Burrus war (oben S. 67, 50), wird durch die im Sommer 63 geschriebenen Worte Phi 1, 13 bestätigt, wonach P. seit längerer Zeit mit Prätorianern in naher Berührung gestanden haben muß. Da der Gardepräfekt in diesem wie in vielen anderen Fällen die kaiserliche Jurisdiktion auszuüben hatte, sind auch die Soldaten, unter deren Bewachung P. zwei Jahre lang in einer von ihm selbst gemieteten Wohnung zubrachte AG 28, 16. 23. 30, Prätorianer gewesen vgl. Einleitung I, 389 ff., besonders auch gegen eine Hypothese Mommsens, welche dieser in der mehrerwähnten Abhandlung von 1901, die ihrem Titel nach auch die Behandlung des P. durch die Behörden in Rom darstellen müßte, weder erneuert noch widerrufen hat. Über die Lage des P. während der zwei vollen Jahre nach seiner Ankunft in Rom geben uns außer AG 28, 16—31 die Briefe an die Eph, Kol, Phil Auskunft. Von einem Prätorianer bewacht und, wie es scheint, regelmäßig gefesselt (Eph 3, 1; 4, 1; 6, 30; Kol 4, 3. 18; Phil 1. 9. 10. 13), konnte er in sehr unbeschränktem Maße Besuche empfangen, mit der Außenwelt verkehren und seinem Predigtberuf nachgehen (AG 28, 30 f.; Eph 6, 19 f.; Kol 4, 3; Phil 10). Eine große Zahl von Gehilfen hat sich um ihn gesammelt, außer Lukas und Aristarch, welche mit ihm nach Rom gekommen waren (AG 27, 2; Kol 4, 10. 14; Phil 24), Timotheus, Epaphras, der Missionar von Kolossä, Tychicus, der Überbringer der drei Briefe jener Zeit, ein gewisser Demas. Außer diesen kann er zwei judenchristliche Missionare, die unabhängig von ihm in seiner Umgebung thätig waren, Johannes Marcus und Jesus Justus, als gleichgesinnte Mitarbeiter rühmen Ko 4, 10 f.; Phil 24. Seine vor vielen Jahren ausgesprochene Hoffnung, auch in Rom, wenn auch nur im Vorübergehen, seiner Pflicht als Völkerapostel nachzukommen Rö 1, 9—16; 15, 22—29, ist unter Verhältnissen, die er damals nicht ahnen konnte, aber über Erwarten reichlich in Erfüllung gegangen. Von einem gerichtlichen Verfahren hören wir nichts. Nur einmal Phil 22 spricht er die Hoffnung aus, in Freiheit gesetzt zu werden und nach Kleinasien zurückzukehren, was aber, da in den beiden gleichzeitigen, ausführlicheren Briefen nichts davon verlautet, vielleicht im Zusammenhang mit dem teilweise ironischen und humoristischen Ton dieses Privatbriefs weniger ernst zu nehmen ist. Ganz anders ist seine Lage zur Zeit des Philipperbriefs. P. ist nach wie vor ein Gefangener, aber sein Prozeß ist seit einiger Zeit von dem zuständigen Gericht in Angriff genommen (1, 7. 16 ἀπολογία). Die Gemeinde von Philippi, welche davon gehört und ihrer teilnehmenden Sorge um das fernere Schicksal des P. und des Missionswerkes Ausdruck gegeben hatte, muß und kann P. hierüber beruhigen (1, 12—26). Der bisherige Verlauf des Prozesses hat für jedermann, besonders auch für die kaiserliche Garde, welche seit zwei Jahren den Wachposten in oder an der Wohnung des P. gestellt hatte, klar gestellt, daß P. nicht, wie die durch Festus berichtete jüdische Anklage lautete, als Staatsverbrecher, sondern lediglich wegen seines christlichen Bekenntnisses und der Verbreitung desselben durch seine Predigt in Haft geraten sei und schon so lange sich befinde. Die anderen Christen, welche in Rom als Missionare thätig sind, haben hieraus neuen Mut zu ihrem Werk geschöpft, und die dem P. Mißgünstigen unter denselben haben seine dermalige Lage benutzt, um so eifriger zu predigen. Letzteres

setzt voraus, daß P. jetzt, wo er im Prozeß liegt, nicht mehr wie vorher als Prediger thätig sein kann. Die Nebenbuhler suchen ihn zu ersetzen und zu verdrängen. Wenn aber aus Anlaß des bisherigen Ganges des Prozesses ungescheuter wie je in Rom das Evangelium gepredigt wird, so muß auch bereits sehr deutlich geworden sein, daß der
5 oder die Richter nicht gesonnen seien, die christliche Predigt als Verbrechen zu beurteilen. Entschieden ist der Prozeß noch nicht 2, 23; P. erwartet aber mit größter Bestimmtheit, ja er glaubt zu wissen, daß die Gebete der Gemeinden für seine Errettung werden erhört werden, daß das Urteil des Richters ihn bald in Freiheit und unter anderem auch dazu in Stand setzen werde, die Gemeinden des Ostens wieder zu besuchen 1, 19. 25; 2, 24.
10 Durch alles dies werden wir über die Lage der Dinge während der *διετία ὅλη* AG 28, 30 hinausgeführt; also in eine Zeit nach dem Frühjahr 63 versetzt. Es kann sich nur fragen, ob die im Philipperbrief ausgesprochene Erwartung des P. selbst wie seiner christlichen und nichtchristlichen Umgebung sich erfüllt hat, oder ob eine plötzliche Wendung der Dinge seinem Hoffen und Leben zugleich ein Ende gemacht hat. Wenn die Pastoralbriefe von
15 P. geschrieben sind, ist zweifellos ersteres der Fall gewesen. Denn erstens setzen diese eine große Menge verschiedenartigster Thatsachen voraus, welche mit ihren einzelnen Umständen im früheren Leben des P. nicht untergebracht werden können und großenteils der Abfassung dieser Briefe kurz vorangegangen oder mit ihr gleichzeitig sind: einen Aufenthalt des P. auf Kreta Tit 1, 5. 12, in Milet, Troas, wahrscheinlich auch in Korinth
20 2 Ti 4, 13. 20, eine Reise nach Macedonien 1 Ti 1, 3, ferner die Absicht eines Besuchs von Ephesus 1 Ti 1, 3; 3, 14 und eines Winteraufenthalts in Nikopolis in Epirus Tit 3, 12, endlich eine Gefangenschaft des P. zur Zeit des 2 Ti, welche weder mit der Lage während der zwei Jahre von AG 28, 30 f. (Eph, Kol, Phil) noch mit derjenigen zur Zeit des Philipperbriefs die geringste Ähnlichkeit hat. P. lag schon seit einiger Zeit als
25 Verbrecher im Kerker in Rom; ein Freund aus Kleinasien hatte Mühe und brauchte Mut ihn dort aufzufinden; andere suchten jedes Verhältnis zu ihm abzubrechen oder zu verleugnen, und die Besten waren in Versuchung, das gleiche zu thun 2 Ti 1, 8—12. 15—18; 2, 9; 4, 10. Von Predigtthätigkeit des P. ist zur Zeit und auch für die Zukunft keine Rede mehr. Er ist überzeugt, am Ende seiner Laufbahn angelangt zu sein. Er erwartet
30 nun bald die Opferung seines Lebens und hofft auf nichts weiter mehr als auf Rettung in das himmlische Reich des Herrn und auf den Kranz der Gerechtigkeit, welchen derselbe Herr und Richter ihm am Tage seiner Wiederkunft nicht versagen werde 2 Ti 4, 6—8. 18. Zweitens spricht P. in diesem an Rückblicken auf sein vergangenes Leben reichen Briefe (vgl. 1, 3. 11; 3, 10 f.; 4, 7. 14 f.) deutlich aus, daß er bei Gelegenheit eines früheren
35 Prozesses (4, 16 *ἐν τῇ πρώτῃ μου ἀπολογίᾳ* vgl. Phi 1, 7. 16; AG 24, 10; 25, 8. 16; 26, 1. 2. 24) durch den Beistand des Herrn aus drohender Lebensgefahr errettet worden sei, und daß dies zu dem Zweck geschehen sei, daß durch keinen anderen als durch ihn die Predigt unter den Völkern zu Ende geführt werde. Hat P. dies geschrieben, so hat es in dem Prozeß, dessen Urkunde der Phi ist, zwar einen kritischen Moment gegeben;
40 er hat aber mit der Freisprechung geendigt, und P. hat nach Erledigung dieses Prozesses nicht nur seine orientalischen Gemeinden wieder besucht, sondern auch im Occident, wohin so lange sein Sinn stand (Rö 15, 22—29), als Missionsprediger ausgedehnte Eroberungen gemacht. Wenn er, wie es seiner Denkweise entspricht, die gleichartige Thätigkeit seiner Schüler (2 Ti 4, 10) mit der seinigen zusammenfaßte, so hatte er das ihm gesteckte Ziel erreicht, seinen Lauf vollendet 4, 17, als er diesen letzten Brief schrieb. Gerade diesem
45 Brief aber hat die den Pastoralbriefen überhaupt abgünstige Kritik am wenigsten anhaben können und sich vielfach zur Anerkennung wenigstens echter Bestandteile bequemen müssen. Die Thatsachen, die er uns lehrt, sind teils so unbedeutend, für irgend welche theologische oder kirchliche Zwecke so belanglos (1, 5. 15—18; 4, 9—15. 19—21), teils so allgemein
50 ausgedrückt (4, 16 f.), daß ihre Erwähnung nicht dem Zweck dienen kann, vom Verfasser neu erdichtete Thatsachen in die Tradition erst einzuführen. Namentlich die 4, 16 f. nur angedeuteten Thatsachen müssen dem Adressaten oder, falls wir es mit einem litterarischen Kunstprodukt zu thun haben, dem kirchlichen Publikum bekannt gewesen sein. Es liegt also hier auch im Falle der Unechtheit des Briefes ein uraltes Zeugnis für die Befreiung
55 des P. aus seiner sonst bekannten römischen Gefangenschaft und eine erfolgreiche Wiederaufnahme seiner Missionsthätigkeit im Occident vor. Dazu kommt als ein vom 2 Ti unabhängiges Zeugnis die Überlieferung der römischen Gemeinde um 90—100. Die Stelle Clem. I Cor. 5 hat panegyrischen Ton und durfte ihn haben, weil von Dingen die Rede ist, die den Lesern in Korinth ebenso bekannt waren wie der römischen Ge-
60 meinde, in deren Namen der Brief geschrieben ist. Deutlich ist darum doch gesagt, daß

P. mit seiner Predigt „an die Grenze des Westens“ d. h. nach sicherem Sprachgebrauch bis nach Spanien oder an den atlantischen Ocean gelangt sei, ehe er nach einer letzten Zeugnisablegung vor der Obrigkeit, somit als Märtyrer, und zwar in Rom starb, vgl. Einl. I, 441. 446—449. In Prosa übersetzt finden wir dieselbe Tradition in den gnostischen Petrusakten um 160—170 (**Acta apocr. ed. Lipsius et Bonnet** I, 45—48; 51, 26), im **Can. Mur.** l. 38 und bei vielen Späteren. In Rom wurde sie im 5. Jahrhundert aus kirchenpolitischem Interesse zeitweilig unterdrückt. Sie kann jedenfalls nicht aus den Pastoralbriefen abgeleitet werden, da diese vor allem vom Besuch der orientalischen Gemeinden durch P. nach seiner Freilassung zeugen, wovon Clemens schweigt, von erneuter Missionspredigt aber ohne jede geographische Bestimmtheit sprechen. Aber auch die bloße Absicht des P., nach Spanien zu gehen Rö 15, 22—29, kann sich nicht schon um 95 in einer Gemeinde, deren ältere Mitglieder die Ereignisse noch in nächster Nähe miterlebt hatten, in die Meinung verwandelt haben, daß er wirklich dorthin gekommen sei. Erst bei **Eus. h. e.** II, 22 finden wir die Tradition von einer zweimaligen römischen Gefangenschaft und einer dazwischen liegenden Missionsthätigkeit des P. mit 2 Ti 4, 16 f. in Verbindung gesetzt, und ähnlich, nur in unklarerer Weise bei Hieronymus (zu Jes 11 **Vall.** IV, 164 und zu Ps 83 **Anecd. Maredsol.** III, 2, 80) die spanische Reise mit Rö 15, 24. 28. Was man gegen die Geschichtlichkeit dieser Überlieferungen geltend gemacht hat, sind weder positive Nachrichten höheren Alters, noch Hypothesen von innerer Wahrscheinlichkeit, sondern bei näherer Betrachtung teilweise gute Gründe für die Tradition. Es genüge auf folgende Punkte hinzuweisen: 1. Aus AG 28, 30 f. ergiebt sich, daß dem Verfasser die dort geschilderte zweijährige Zeit als eine abgeschlossene Periode vor Augen steht, daß er also auch weiß, was ihr ein Ende gemacht hat. Ob das ein Prozeß von glücklichem oder unglücklichem Ausgang gewesen ist, ob Freisprechung oder Hinrichtung erfolgt ist, läßt sich den Worten selbst nicht entnehmen. Aber erstens ist der Leser durch alles, was in AG 21—28 vom Gang des gerichtlichen Verfahrens und der Behandlung des P. berichtet ist, besonders auch durch 23, 11; 27, 24; 28, 15 auf einen günstigen Ausgang des Prozesses vorbereitet. Zweitens ist keine Erklärung dafür gefunden worden, warum Lucas nicht entweder durch ein Wort und durch Übergang in das Präsens ausdrückte, daß eben jetzt, da er dies schrieb, die geschilderte Lage der Dinge bereits 2 Jahre lang andauerte, wenn dies nämlich der Fall war, oder, wenn die 2 Jahre bereits seit längerer Zeit abgelaufen waren, kurz oder ausführlich angab, wodurch diese Periode abgeschlossen worden sei. War P. einige Monate später eines glorreichen Märtyrertodes gestorben, so konnte Lucas einen so würdigen Schluß seines 2. Buches sich nicht entgehen lassen. Begreiflich wird der Abbruch der Erzählung von diesem Punkt nur durch die auch durch andere Gründe gestützte Annahme, daß Lucas beabsichtigte, ein 3. Buch folgen zu lassen. Dies setzt aber voraus, daß noch manche *πράξεις τῶν ἀποστόλων* zu erzählen waren, und zwar auch solche des P.; denn ohnedies bliebe doch wieder unverständlich, warum nicht die Geschichte wenigstens dieses Apostels in dem vorliegenden Buch zu Ende geführt ist. 2. Gegen das *οἶδα, πεποιθὼς οἶδα* und *πέποιθα* Phi 1, 19. 25; 2, 24, worin P. seine sichere Erwartung einer baldigen Freisprechung ausspricht, läßt sich jedenfalls nicht das scheinbar widersprechende *οἶδα* AG 20, 25 geltend machen; denn abgesehen von dem Zusammenhang jener Rede, wonach nur ein Gegensatz zu dem bisherigen beständigen Verkehr mit den Gemeinden des Orients ausgedrückt zu sein scheint, hebt das spätere Wissen das frühere gegenteilige Wissen auf. Ferner ist unwahrscheinlich, daß die auf den bisherigen Gang des Prozesses gegründete Erwartung nicht nur des P., sondern seiner ganzen Umgebung getäuscht worden sein sollte. Dazu kommt das positive Zeugnis von 2 Ti 4, 17 f. für die thatsächlich erfolgte Freisprechung. 3. Die Annahme, daß P. ein Opfer des einige Zeit nach dem Brande Roms auf Neros Befehl angerichteten Blutbads unter den römischen Christen geworden sein sollte, ist erstens chronologisch unwahrscheinlich; denn zwischen dem Ablauf der 2 Jahre im Frühjahr 63 und dieser Verfolgung, die nicht vor dem Herbst 64 eintrat, liegt ein viel zu langer Zwischenraum, als daß der sofort mit günstigen Aussichten begonnene Prozeß sich bis dahin sollte fortgeschleppt haben. Unwahrscheinlich ist dies zweitens darum, weil P. nach einer nie widersprochenen Überlieferung enthauptet worden ist (**Tert. praescr.** 36; Paulusakten **ed. Lips.** p. 112 ff.). Bei Vergleichung von **Tac. ann.** XV, 44, der Andeutungen in Clem. **I Cor.** 6 und der ebenso alten Überlieferung von der Kreuzigung des Petrus ist kaum denkbar, daß man bei jenem grausamen Wüten mit P., etwa mit Rücksicht auf sein Bürgerrecht, eine so auffällige Ausnahme gemacht haben sollte. 4. Die römische Überlieferung, wonach Petrus und P. am 29. Juni desselben Jahres Märtyrer geworden seien,

könnte dafür zu sprechen scheinen, daß P. wie aller Wahrscheinlichkeit nach Petrus in der neronischen Verfolgung umgekommen sei. Aber sie ist erst im 4. Jahrhundert aufgekommen und ist erst entstanden aus Mißverstand einer gemeinsamen Peter- und Paulsfeier, welche ursprünglich einer Translation ihrer beiderseitigen Reliquien am 29. Juni 258 galt, vgl. in Kürze Einl. I, 454 ff. Noch Augustin stand dieser Tradition sehr kritisch gegenüber, gestützt auf die **traditio patrum**, wonach beide Apostel zwar an dem gleichen Kalendertag, P. aber in einem späteren Jahre gestorben sei. In der That verlegen die alten Petrusakten das römische Wirken und Martyrium des Petrus in das eine Jahr, welches P. in Spanien zubringt, also den Tod des P. in spätere Zeit (ed. **Lipsius** p. 46, 3. 8), und nach einem jüngeren Zeugnis hätte Irenäus den Tod des Petrus um ein Jahr früher als den des P. angesetzt (Acta SS. Juni V, 423[c]). Die älteren Zeugen Clemens I Cor. 5 u. 6, Dionysius von Korinth, Irenäus in seinem Hauptwerk, Tertullian und auch noch Eusebius in der Chronik nach dem armenischen Text (Schöne II, 156, anders nach der Bearbeitung des Hieronymus) bekunden keinerlei genaueres chronologisches Wissen und sind nur darin einig, daß der Tod beider Apostel ungefähr der gleichen Zeit und, soweit ein Kaiser genannt wird, unter Nero erfolgt sei. Daran haben auch wir uns genügen zu lassen. **Th. Zahn.**

Paulus Diakonus, gest. 799. — Werke: Am 3.—5. September 1899 wurde das 11. Centenarium des Paulus Diakonus in Cividale begangen. Der mit dem Feste verbundene internationale Gelehrtenkongreß (vgl. Atti e memorie del congresso storico tenuto in Cividale nei giorni 3,4,5 settembre 1899. Cividale 1900) erwählte eine Kommission, um eine Gesamtausgabe der Werke des großen Langobarden mit italienischen, deutschen und österreichischen Mitteln in die Wege zu leiten. Bis jetzt ist nur eine bibliographische Vorarbeit erschienen: Carlo Cipolla, Note bibliografiche circa l'odierna condizione degli studi critici sul testo delle opere di Paolo Diacono. Venezia 1901. Doch liegt bereits ein Teil der Schriften des Paulus in mustergiltigen Ausgaben vor: 1. Historia Romana, herausgeg. v. H. Droysen in MG Auct. antiquiss. II, 1879, p. 4—182 u. p. 185—224. — 2. Expositio in Regulam s. Benedicti in Bibliotheca Casinensis IV, 1880, Florilegium Casinense p. 12—173. Vgl. dazu L. Traube, Textgeschichte der Regula S. Benedicti in Abhandlungen der histor. Klasse der kgl. bayerischen Akademie der Wissenschaften XXI, 1898, S. 599 ff. — 3. Liber de episcopis Mettensibus bei Pertz MG II, 260—268 und MSL 95, 699—710; vgl. MSL 95, 709—722. — 4. Vita s. Gregorii papae I, herausgeg. v. H. Grisar in ZkTh XI, 1887, S. 162—172. — 5. Historia Langobardorum, herausgeg v. L. Bethmann u. G. Waitz in MG Script. rer. Langobard. et Italic. saec. VI—IX p. 12—187. — 6. Homiliarium. Eine Ausgabe wird vorbereitet. Vgl. Fr. Wiegand, Das Homiliarium Karls d. Gr. auf seine ursprüngliche Gestalt hin untersucht, 1897. Ders., Ein Vorläufer des Paulushomiliars in ThStK 75. Bd, 1902, S. 188—205. D. Germain Morin, Les sources non identifiées de l'Homéliaire de Paul Diacre in Revue Bénédictine XV, 1898, p. 400—403. — 7. Homiliae. Drei vermutlich echte in MSL 95, 1565—1580; eine vierte jedenfalls unechte in BM 27, 484—486. — 8. Carmina, herausgeg. v. E. Dümmler in MG Poetae latini aevi Carolini I, 35—86. — 9. Epistolae, herausgeg. v. E. Dümmler in MG Epistolae IV, 1895, p. 505—516. — 10. Epitome Sexti Pompei Festi de verborum significatu in Fr. Lindemann, Corpus grammaticorum latinorum veterum II, 1822, p. 1—162. Vgl. Neff, De Paulo Diacono Festi epitomatore, Dissertation, Erlangen 1891. — 11. Ars Donati quam Paulus Diaconus exposuit, nunc primum monachi (Ambr. Amelli) archicoenobii Montis Casini in lucem proferunt, 1899.

Litteratur: F. Dahn, Paulus Diaconus, 1876; Bethmann im Archiv X, 247—414; Mommsen im Neuen Archiv III, 185—189, V, 53—103; Waitz a. a. O. V, 417—424; Dümmler a. a. O. X, 165; Schmidt a. a. O. XIII, 391—394; Traube a. a. O. XV, 199—201; Neff a. a. O. XVII, 204—208; Ebert, Allgemeine Geschichte d. Litteratur des Mittelalters im Abendlande II, 36—56; Dümmler, MG Poetae latini aevi Carolini I, 27—30; Hauck, Kirchengeschichte Deutschlands (2) II, 158—164. Ueber die reiche zumeist italienische Pauluslitteratur, welche aus Anlaß der Centenarfeier erschien, s. die Titel im ThJB XIX, 241. XX, 365. XXI, 423 f.

Unter den gelehrten Langobarden am Hofe Karls d. Gr. steht Paulus Diakonus, der Sohn Warnefrieds, an erster Stelle. Er entstammte einer Familie, die schon bei der Besetzung von Friaul durch Alboin und Gisulf die Waffen führte. Warum er gleichwohl zum Gelehrten bestimmt wurde, während der jüngere Bruder mit dem großväterlichen Namen Arichis zugleich die kriegerischen Traditionen seines Hauses erbte, erfahren wir nicht. Sein Lehrer Flavianus führte ihn in die lateinische und griechische Litteratur ein. Er wurde in dieser neuen Gedankenwelt völlig heimisch, ohne deshalb dem eigenen Volke, seinen Sagen und seiner Geschichte sich zu entfremden. Wie er an den Hof von Bene-

vent kam, ist nicht mehr festzustellen. Jedenfalls lebte er dort bereits 763 inmitten einer Fülle von geistigen Interessen; denn Herzog Arichis und seine Gemahlin Adelperga begünstigten die Pflege der Poesie wie der Wissenschaften. Hier schrieb Paulus sein erstes Buch. Adelperga war durch die Lektüre des mageren Eutropius enttäuscht worden, darum begann Paulus etwa zwischen 766 und 771 seinerseits mit der Abfassung einer römischen Geschichte. Er ergänzte den Eutropius in mechanischer Weise aus anderen Quellen und führte ihn in weiteren sechs Büchern bis in die Mitte des 6. Jahrhunderts fort, ließ also sehr geschickt mit der Einnahme Italiens durch die Langobarden gewissermaßen eine neue Zeit beginnen. Da Adelperga bei Eutropius als Heiden speziell die kirchlichen Begebenheiten vermißt hatte, so schenkte ihnen Paulus unter Zuhilfenahme des Hieronymus und Orosius, des Prosper und Beda eine um so größere Beachtung. Das Buch war im Mittelalter sehr verbreitet, hat aber als Kompilation heute nur geringen Wert.

Auch wann und wo Paulus Mönch wurde, läßt sich nicht sicher sagen. Vieles spricht dafür, daß ihn erst die kriegerischen Ereignisse des Jahres 774 aus der Ruhe des Musenhofes von Benevent aufscheuchten, und daß er gegen den Frankenkönig persönlich zu den Waffen griff. Nach der Einnahme von Pavia und der endgiltigen Niederlage sah er sich dann genötigt, als „Verbannter" in Monte Cassino das Habit zu nehmen. Dagegen läßt ihn Traube bereits vor 774 in das Peterskloster von Civate nahe bei Lecco eintreten, hier den Kommentar zur Benediktinerregel aufzeichnen und seinen Schülern vortragen, aber mit dem Zusammenbruche des Reiches sein gefährdetes Kloster verlassen und in das entlegenere Monte Cassino übergehen. Jedenfalls paßte das mönchische Gewand, wenn auch in einer Stunde der Verzweiflung ergriffen, zu des Paulus kirchlichen Anschauungen und gelehrten Neigungen. Er fühlte sich in den neuen Lebensverhältnissen befriedigt. Indessen war die Zeit der Unruhe vorerst noch nicht zu Ende. Sein Bruder Arichis, wie er selbst national gesinnt, beteiligte sich an der Empörung Hrodgauds gegen die Fremdherrschaft. Doch schlug auch dieses Unternehmen fehl, Arichis wanderte als Gefangener nach Frankreich, die Familie war ruiniert. Es vergingen sieben Jahre des Elends, bis sich Paulus endlich 782 zu dem rührenden Gedicht entschloß, in welchem er den König bittet, Arichis wieder freizugeben und den Seinigen ihr Vermögen zurückzuerstatten. Die gnädige Gesinnung, welche Karl im Jahre zuvor bei seinem Zuge nach Italien gegen die langobardische Bevölkerung bekundet hatte, mag Paulus den Mut zu diesem Schritte gegeben haben. Um dem Gnadengesuche Nachdruck zu verleihen, reiste er noch persönlich nach Frankreich und fand hier für seine Bitte zwar zunächst kein geneigtes Ohr, im übrigen aber eine überraschend liebenswürdige Aufnahme. Es wiederholten sich für Paulus die Tage von Benevent; er erfuhr aufs neue die volle Würdigung seiner geistigen Gaben. Er hatte Gelegenheit als Dichter die Hofgesellschaft zu erfreuen und mit seiner Kenntnis des Griechischen den Begleitern der als Braut nach Byzanz ziehenden Königstochter Rodtrud zu dienen. Dagegen fand er zur Schriftstellerei im großen Stile unter dem steten Ortswechsel des königlichen Hoflagers nicht die nötige Muße. So besitzen wir aus jenen vier Jahren von ihm nur ein Excerpt aus der Schrift des Pompejus Festus De verborum significatu, eine Sammlung der Briefe Gregors und eine kleine Arbeit über die Bischöfe von Metz. Diese erste Bistumsgeschichte, die er auf Wunsch Angilrams von Metz verfaßte, bietet indessen nur ein Namenverzeichnis mit eingestreuten Notizen, das in den Preis Arnulfs und der Arnulfinger ausläuft. Stellung bei Hofe gab ihm vor allem der Zauber seiner Persönlichkeit, dem sich selbst Karl nicht entziehen konnte. Seine geistige Selbstständigkeit, seine Frische und Eigenart machten ihn zum Liebling aller. Gleichwohl fühlte sich der Südländer im „Kerker" und „Sturmwind" des fränkischen Hoflebens auf die Dauer nicht wohl; er sehnte sich nach der Stille des Klosters, vor allem nach der Heimat. Ende 786 ist er wieder auf dem Wege nach Monte Cassino. In Rom scheint damals sein Leben Gregors entstanden zu sein, eine minderwertige Kompilation aus Bedas Kirchengeschichte und den Werken Gregors, ohne Würdigung der hohen politischen Bedeutung seines Helden. Als bald darauf sein alter Gönner Arichis starb, feierte ihn Paulus mit einer pietätvollen Grabschrift. Erst mit der Rückkehr ins heimische Kloster beginnt die Periode reicher Produktivität. In den folgenden Jahren entstanden vermutlich der Kommentar zur Benediktinerregel und jedenfalls die Langobardengeschichte und das Homiliarium. Es sind die Schriften, welche des Paulus litterarischen Ruf begründet haben. Den Kommentar zur Benediktinerregel besitzen wir nur in einer Bearbeitung aus etwas späterer Zeit. Im Anschluß an ein kurzes Textwort giebt der Meister jedesmal dem Schüler eine längere Auseinandersetzung, bei welcher er sich von dessen Gegenrede gern leiten läßt. Daneben berücksichtigt er die Ansichten

früherer Erklärer, wie er auch auf die Verschiedenheit der Handschriften der Benediktinerregel eingeht. „Wir sehen vor uns ein belebtes Bild mittelalterlichen Unterrichts und blicken zurück auf die reiche Entwickelung wissenschaftlicher Studien, die vorausgegangen ist." Die Langobardengeschichte, an die Paulus leider nicht mehr die letzte Hand hat legen können, ist nach einem klaren Plane gegliedert. Zwar unterbrechen allerlei Exkurse hier und da die fortlaufende Erzählung, auch trägt das Ganze einen kompilatorischen Charakter, aber die zahlreichen aus mündlicher Tradition oder verloren gegangenen Werken geschöpften Notizen sichern ihr einen bleibenden Quellenwert. Der warme patriotische Ton, der im Munde des Mönches doppelt erfreulich ist, die Farbenpracht der langobardischen Sagenwelt, die liebevolle Kleinmalerei haben den Ruhm dieser Nationalgeschichte von Anfang an fest begründet. Den Auftrag, eine Sammlung von Musterpredigten an der Hand des Kirchenjahres für die Nokturn zusammenzustellen, hatte Paulus von Karl schon in Frankreich erhalten. Er ist demselben dann in Monte Cassino nachgekommen, so daß die offizielle Einführung dieses Homiliars (s. d. A. Bd VIII S. 310 f.) noch vor dem Jahre 797 stattfinden konnte. Auch dieses Werk gehört zu den viel gebrauchten Büchern im Mittelalter. Daß daneben Paulus in Monte Cassino selbst als Prediger thätig war, beweisen einige von ihm noch erhaltene Homilien. Auch sandte ihm Bischof Stephan von Neapel gern junge Geistliche zum Unterrichte zu. Nach seinem wahrscheinlich am 13. April 799 erfolgten Tode hat ihm sein Schüler Hildric die Grabschrift verfaßt. Das Grab neben dem Kapitelsaale ist heute nicht mehr nachweisbar.

Friedrich Wiegand.

Paulus, Heinrich Eberhard Gottlob, protestantischer Theologe, gest. 1851. — Quellen und Litteratur: Seine zahlreichen Schriften (besonders seine „Skizzen aus meiner Bildungs- und Lebensgeschichte", Heidelberg 1839) und die aus seinem handschriftlichen Nachlasse schöpfende Monographie aus der Feder seines Schwiegersohnes Frh. v. Reichlin-Meldegg, „H. E. G. Paulus und seine Zeit" 2 Bde (1853 Stuttg.), deren erster Band Paulus noch zur Prüfung vorgelegen hat.

P., geb. am 1. September 1761, ist eine charakteristische Gestalt des theologischen Rationalismus auf dem Gebiete der neutestamentlichen Exegese. Seine Wiege stand in Württemberg zu Leonberg in demselben Pfarrhause, in welchem vierzehn Jahre später Schelling das Licht der Welt erblickte. Der Vater, Diakonus Paulus, litt unter einem krankhaften Dualismus von Kriticismus und Geisterseherei, daß er schließlich ob absurdas phantasmagoricas visiones divinas 1771 abgesetzt wurde. Im Gegensatze dazu schlug der Sohn einen streng rationalen Weg des Denkens ein. Nachdem er das sogenannte Landexamen bestanden hatte, besuchte er nacheinander die Klosterschulen zu Blaubeuren und zu Bebenhausen. Hierauf trat er in Tübingen in das Stift ein und beschloß den fünfjährigen Kursus desselben im Jahre 1784. Dann wirkte er als Vikar an der lateinischen Schule in Schorndorf. Nach den Jahren angestrengtester Studien konnte er zu seiner Erholung und weiteren Ausbildung eine Reise durch Deutschland, Holland, England und Frankreich (1787. 1788) machen. Kaum hatte er darauf die Stelle eines Repetenten am Stifte in Tübingen angetreten, als er zum ordentlichen Professor der orientalischen Sprachen an der Universität Jena berufen ward (1789). Diese Berufung bildet einen Wendepunkt in seiner Entwickelung.

Das Aufklärungszeitalter hat kaum einen konsequenteren rationalistischen Theologen gehabt als P. Verstand er als Jüngling unter Gerechtigkeit Geistesrechtschaffenheit, unter Glauben Überzeugungstreue, so erklärte der sterbende 90jährige Greis: „Ich stehe rechtschaffen vor Gott durch das Wollen des Rechten". Davon, daß die Religion ein unmittelbares, im Gemüte wurzelndes Leben sei, hatte er keinen Begriff. Wo er die Religion in dieser Gestalt sah, war er geneigt, Pietismus, Mysticismus u. s. w. zu finden. Die Religion war ihm ein Wissensakt. „Die Glaubenspflicht des Christen" — hatte der Jüngling gepredigt — „geht auf nichts als auf die gewissenhafteste Anwendung des Verstandes zur unbezweifelten Erkenntnis der Christuslehre". Ist die Religion wesentlich ein Wissen von Gott, so kommt alles darauf an, daß ihr Inhalt wahr sei. Wahr aber ist nur das Begreifliche und Erweisliche. Die Wissenschaft, welche mit unzweifelhafter Gewißheit beweist, ist die Mathematik. Mit dieser hatte sich Paulus an der Hand Kästners eingehend beschäftigt. Eingedenk, daß man in der alten Kirche Theologen von freierer Richtung Mathematiker genannt hatte, sah er auch jetzt in der Mathematik eine Vorschule zu klarem Denken (Reichlin I, 46).

Als ordentlicher Professor der morgenländischen Sprachen fand Paulus keinen großen

Erfolg. Das wird niemandem, der bedenkt, daß er ein Anfänger im Lehren war, morgenländische Sprachen aber auch bei den günstigsten Verhältnissen immer nur für einen kleinen Kreis Interesse haben, wundernehmen. Es mußte ihm daher erwünscht sein, daß er nach Döderleins Tode zum dritten ordentlichen Professor der Theologie berufen ward (1793). Jetzt entwickelte er in seinen Vorlesungen, die sich über alt- und neutestamentliche, über dogmatische und ethische Theologie erstreckten, als Herausgeber des Neuen Repertoriums für biblische und morgenländische Litteratur (1790), welches in die Memorabilien überging (1791. 1793. 1795) und als Schriftsteller (Philologische Clavis über die Psalmen 1791, Jesaias 1793, Philologisch-kritischer Kommentar über das Neue Testament, 3 Teile, 1800—1804, Ben. d. Spinoza opp. 2 T., 1802. 1803) eine bewunderungswürdige Thatkraft. Was er auf dem Gebiete der alttestamentlichen Theologie geleistet hat, konnte in die Entwickelung derselben nicht tief eingreifen. Desto mehr Bewegung riefen die Grundsätze hervor, die er in seinem Kommentar zu den Evangelien durchzuführen suchte. Für das, was die neutestamentliche Exegese von Paulus kennzeichnet, sieht man gewöhnlich die natürliche Wundererklärung an. Diese hat aber ihren Grund in seiner philosophischen Auslegung, welche die Thatsachen nach den Begriffen des Möglichen beurteilt. Der Exeget kann nur das für wirklich oder geschichtlich halten, was nach philosophischen Begriffen sich als möglich erweist. Daß ein wirklich Verstorbener aufersteht, ist unmöglich. Folglich kann Christus, wenn er aus dem Grabe hervorgegangen ist, nur scheintot gewesen sein. Christus konnte nicht auf dem Meere wandeln. Das ist unmöglich. Die Evangelien, welche sagen, daß Jesus auf dem Meere gegangen sei, meinen, daß er am Ufer gegangen sei. Die exegetischen, dogmatischen und ethischen Grundsätze, die Paulus auf dem Katheder aussprach, übten ihre Wirkung auf die akademische Jugend aus. Die Konsistorien in Eisenach und Meiningen wandten sich deshalb an die fürstlichen Nutritoren der Universität. An der Spitze dieser Reaktion stand der Generalsuperintendent Schneider in Eisenach. Die Art und Weise aber, wie das unter Herders Leitung stehende Oberkonsistorium diese Anklage behandelte, machte es Karl August leicht, den ganzen Handel niederzuschlagen.

Man wird nicht sagen können, daß in dem Weimar-Jenaischen Kreise Paulus ein wesentliches Glied war. Und so war es denn für diesen leuchtenden Mittelpunkt des deutschen Geisteslebens auch kein letaler Verlust, als Paulus einem Rufe als Professor der Theologie und Konsistorialrat nach Würzburg folgte (1803). Montgelas, der Minister des Kurfürsten Maximilian Joseph II. von Baiern, wollte Würzburg zu einem mit bedeutenden Namen ausgestatteten Sitze der Aufklärung machen. Schon waren Schelling und Hufeland berufen. Voß und Schleiermacher hoffte man erwerben zu können. So bunt wie diese Namen waren auch die Erwartungen, die man von ihrem Wirken hegte. Da sich protestantische Zuhörer anfangs nicht finden wollten, rechnete man auf den Nutzen, den katholische Seminaristen aus den Vorlesungen Paulus' über Encyklopädie ziehen würden. Bald aber verschwanden die katholischen Theologen aus seinen Vorlesungen und die protestantischen nahmen wenigstens mehr und mehr ab. Was sollte Paulus ohne Zuhörer machen? Seine Stellung als Konsistorialrat befriedigte ihn auch nicht. Lieber wolle er Gerste essen, als Konsistorialrat sein. Und so folgte er einem Rufe zum Kreis- und Schulrat nach Bamberg (1807). Aber auch da war seines Bleibens nur anderthalb Jahre. Er ging 1808 als Kreisschulrat nach Nürnberg, von da aber als Schulrat nach Ansbach (1810). Seiner Wirksamkeit in Würzburg hat der Generallandschaftskommissär Graf von Thürheim kein günstiges Zeugnis gegeben. Er sei nicht fleißig gewesen, habe Prätensionen gemacht, als Kollege sich nicht uneigennützig bewiesen u. s. w. Wir geben auf solche Urteile nicht viel. Entsprach, wie Graf Thürheim sagt, Paulus nicht den in ihn gesetzten Erwartungen, so lag der Hauptfehler in dem Boden, auf den man ihn gesetzt hatte. So bedeutend die Thätigkeit war, die Paulus auf dem Gebiete des Volksschulwesens in Bamberg und Nürnberg entwickelte, so arbeitete er doch mehr aus Pflicht, denn aus innerem Drange. Er sehnte sich nach einer akademischen Wirksamkeit. Und diese Sehnsucht fand ihre Erfüllung in seiner Berufung nach Heidelberg (1811). So eng war von nun an Paulus mit Heidelberg verbunden, daß man seinen Namen nicht nennen zu können glaubte, ohne Heidelberg hinzuzufügen.

Man unterscheidet im Leben großer Denker eine Zeit des Suchens, eine Zeit wissenschaftlicher Vollendung, eine Zeit der Anwendung der Wissenschaft aufs Leben. Die Zeit des Suchens war bei Paulus sehr kurz. Er stand schon als Klosterschüler auf dem Boden des Rationalismus. Seinen theoretischen Höhepunkt erreichte er in Jena. Von da warf er sich in Würzburg, Bamberg, Nürnberg und Ansbach etwas unvermittelt in die Praxis.

Er fühlte sich in derselben nicht befriedigt. Erst in Heidelberg fand er die Vereinigung von Theorie und Praxis, für die er sich angelegt hielt. Dort entwickelte er auf dem Katheder eine außerordentliche Thätigkeit. Seine Vorlesungen erstreckten sich über fast alle Gebiete der alt- und neutestamentlichen Exegese. Eigentlich war er für Kirchengeschichte berufen: eine theologische Disziplin, in die er sich erst hineinarbeiten mußte. Dazu kam eine schriftstellerische Thätigkeit von großer Ausdehnung. Man darf nur das Verzeichnis seiner Schriften bei Reichlin-Meldegg übersehen, um sich einen Begriff zu machen, was er in seiner Heidelberger Zeit als Schriftsteller möglich gemacht hat. Es fehlt natürlich nicht an gelehrten Schriften. Aber im großen und ganzen haben seine Schriften aus der Heidelberger Zeit einen mehr oder weniger stark hervortretenden Zug zum Leben. Für seine bedeutendste Schrift aus dieser Zeit kann man sein „Leben Jesu als Grundlage einer reinen Geschichte des Urchristentums" (2 Bde. 1828) ansehen. Die gelehrte Ergänzung dazu bildet sein „Exegetisches Handbuch über die drei ersten Evangelien" (3 Bde. 1830—1833). Dieses findet die Summe des Christentums in den Worten: Seid anders gesinnt, denn näher ist geworden die Regierung der Gottheit. Paulus unterscheidet in Christo den Zweck und die Person desselben. Der Zweck Christi war: „Immer von Aufforderungen zur Abänderung der gewöhnlichen Gesinnung des Menschen anzufangen und durch die gottähnliche Willensverbesserung des Einzelnen auch einen äußeren Zustand, den eine wahrhafte Gottheit billigen könnte, eine Gottesregierung oder Gottesstaat für Viele in der Wirklichkeit hervorzubringen". Was aber Christi Person anbetrifft, so findet Paulus das Wunderbare in ihr in ihrem durch und durch sittlichen Charakter. Das Wunderbare in Christo ist er selbst. Ein solcher Geist, in einem Menschenkörper erschienen, ist an sich schon ein außerordentlicher. Die von Christo ausgehenden Geisteswirkungen aber wurden durch einzelne Thatsachen unterstützt, die damals nach ihren Naturursachen unerklärt waren und auch uns meist nicht mit den sich selbst erklärenden Umständen überliefert worden sind. Auf diesen Wundern ruht nicht der Beweis für die Wahrheit des Christentums. Sind die Behauptungen gotteswürdig, so ist für sie kein Wunder mehr als Beweis nötig. Einen scharfen Widerspruch gegen den exegetischen Standpunkt Paulus' erhob der ihm an Gründlichkeit und Geistestiefe überlegene katholische Exeget Hug. Noch zermalmender aber war der Schlag, den Strauß in seinem Leben Jesu auf Paulus führte. Der Mann rastlosen Strebens nach Aufklärung stand als ein von der fortschreitenden Geistesbildung längst Überschrittener da. Und so war es wirklich. Es ist gewiß göttliche Ordnung, daß der Greis sich in die Innenwelt flüchtet. Paulus aber konnte es nicht lassen, immer von neuem sich in die Wogen des Tageslebens zu werfen. Er stand im achtzigsten Jahre, als er daran dachte, eine neue Zeitschrift zu gründen: den neuen Sophronizon. Der tiefere Gang, den die neuere Philosophie seit Kant genommen hatte, hatte Paulus, dem doch Fichte, Schelling und Hegel nahe genug getreten waren, nicht berührt. Er blieb bei seinem Denkglauben. Und was war der Denkgläubige? Ein ehemaliger Kollege von Paulus sprach es schlagend aus: Ein Mann, der zu glauben denkt und zu denken glaubt. Es war weder Denken noch Glaube in diesem Denkglauben. Der Umschwung des religiösen, sittlichen und politischen Lebens in Deutschland hatte ihn ebenfalls nicht berührt. Er blieb der Aufklärer von 1790 bis zu seinem Tode am 10. August 1851. (**Kahnis** †) **P. Tschackert.**

Paulus von Samosata s. d. A. Monarchianismus Bd XIII S. 318 ff.

Paulus von Theben s. d. A. Mönchtum Bd XIII S. 217, 32 ff.

Pauperes catholici. — Fr. Hurter, Geschichte Papst Innocenz' III. und seiner Zeitgenossen, [3]II, 282 ff. (mehrfach ungenau und verworren; s. Müller). Dieckhoff, Die Waldenser im Mittelalter, Göttingen 1851, S. 188 ff. Gieseler, Lehrb. d. Kirchengesch. II, 2[4], 632 f. K. Müller, Die Waldenser und ihre einzelnen Gruppen bis z. Anfang des 14. Jahrhunderts, Gotha 1886, S. 16—20 u. S. 54 ff.

Als „katholische Arme" (**Pauperes catholici**) bezeichnete man unter Innocenz III. eine mit Genehmigung dieses Papstes seit 1208 ins Leben getretene Vereinigung früherer Waldenser oder „Armen von Lyon" (**Pauperes de Lugduno, Leonistae**), welche nach erfolgter Aussöhnung mit der römischen Kirche ihr früheres frommes Leben gegen bestimmte Bürgschaften und unter bischöflicher Aufsicht fortsetzten. Es bildeten sich zwei Gruppen solcher rekatholisierten Waldenser: die an Durandus von Osca (Huesca), den beim Religionsgespräch zu Pamiers 1206 durch Diego von Osma und Dominikus be-

kehrten spanischen Waldenser sich anschließende (als kath. Verein von Innocenz bestätigt 1208) und die von Bernardus Primus geleitete. Gemeinsam war beiden die Beibehaltung ihrer apostolischen Armut, ihrer nach Lc 10 geregelten apostolischen Tracht und ihres auf Gewinnung von Seelen für ihre fromme Lebenssitte gerichteten Strebens, das sie zu stetem Umherwandern veranlaßte. Aber während die von Bernardus geleitete 5 Gruppe außer Reisepredigt und Seelsorge auch Handarbeit betrieb, gaben die Anhänger des Durandus sich damit nicht ab, beschränkten sich vielmehr, entsprechend ihrer mehr theologisch-wissenschaftlichen Art und Ausbildung, auf die geistliche Unterweisung ihrer Freunde sowie auf gelegentliches Disputieren mit Häretikern. Diese Verschiedenheit ihrer Lebenshaltung legt die Vermutung nahe, daß die Anhängerschaft des Durandus haupt- 10 sächlich aus dem französischen, dagegen die des Bernardus überwiegend aus dem lombardischen Waldensertum hervorgegangen war. Dafür spricht auch, daß, als dieser letztere sein katholisches Glaubensbekenntnis ablegte, er den für die Denk- und Lehrweise der lombardischen Armen charakteristischen Satz von der Unwirksamkeit der durch unwürdige Priester gespendeten Sakramente abzuschwören hatte (Müller, S. 55). — Daß keiner der 15 beiden Gruppen, ungeachtet der päpstlicherseits ihnen zu teil gewordenen Gunst und Unterstützung, eine länger dauernde Existenz und Wirksamkeit zu teil wurde, erklärt sich aus dem mit ihrer Entstehung zeitlich zusammenfallenden Hervortreten der Orden des hl. Dominikus und Franz, deren dem ihrigen gleichartiges Streben von weit bedeutenderen Kräften getragen war und daher ihr Fortbestehen bald als überflüssig erscheinen ließ. 20

Zöckler.

Pavia, Konzil von (Synodus Ticinensis). — Quellen: Mansi, Collectio conciliorum, Tom. 28, p. 1081 sqq. und 1057 sqq.; Monumentorum conciliorum saeculi XV, Vindob. T. I (1857), p. 1—11; Raynaldus, Annales ad ann. 1423. — Litteratur: Hefele, Konziliengeschichte, Bd 7, S. 375—392. 25

Das Konzil von Pavia steht in engster Beziehung zu dem von Konstanz. Dieses letztere hatte in seiner 39. Sitzung in dem berühmt gewordenen Dekret Frequens am 9. Oktober 1417 (noch vor der Wahl Martins V.) beschlossen, daß fortan häufiger als bisher allgemeine Konzilien abgehalten werden sollten, und zwar das nächste in fünf Jahren, das zweite sieben Jahre später, von da an alle zehn Jahre eins; den Ort für 30 das in Aussicht genommene Konzil solle der Papst auf dem jedesmal vorangehenden, einen Monat vor Schluß desselben und mit seiner Zustimmung festsetzen. Diesem Dekrete entsprach der Papst Martin V., indem er in der vorletzten (der 44.) Sitzung des Konstanzer Konzils unter Zustimmung der Väter als Ort der nächsten allgemeinen Synode die Stadt Pavia bei Mailand verkündete. Durchaus verständig empfahl er für diesen 35 Zweck die Abhaltung von Provinzial- und Diöcesansynoden, auf welchen etwaige Vorlagen für das allgemeine Konzil besprochen werden sollten. Deutsche Bischöfe, von welchen zwei noch besonders dazu ermahnt waren (Raynaldus, Annales ad ann. 1423, 1. 2), kamen dieser Aufforderung gewissenhaft nach; zu Salzburg, Passau, Regensburg, zu Mainz, Köln und Trier tagten zwischen 1418 und 1423 bischöfliche Synoden. Aber 40 als die Zeit der Eröffnung des allgemeinen Konzils heranrückte, zeigte der Papst keinen rechten Ernst, Vorbereitungen zu treffen. Schon vor der Eröffnung desselben hatte er in einem Schreiben an den Erzbischof von Trier von der Möglichkeit gesprochen, daß es verlegt werden müsse (Rynaldus l. c. 1), und unter den Vollmachten, welche er seinen gleich zu erwähnenden Legaten mitgab, befand sich auch die der Konzilsverlegung (Quellen 45 bei Hefele 7, 390). Seine Gesinnung war längst derartig bekannt, daß die Pariser Universität Deputierte auch an ihn schickte, um die Eröffnung der Synode zu betreiben; einer von ihnen, der Professor Johann von Ragusa, ein geborener Dalmatiner, berichtet in seinem wichtigen Quellenwerke zur Geschichte des Basler Konzils (Monum. concil. saec. XV, I, p. 8), daß er den Papst „langsam und lau" gefunden habe, weshalb er 50 sich, „um Tag für Tag zu drängen und zu treiben" („ad quotidie instandum et sollicitandum") zum großen Ärger des Papstes und der Konzilsgegner vom November 1422 bis in den April 1423 unter großen Kosten in Rom aufhielt. Daß auf dem Konzile weder der Papst noch ein Kardinal, auch kein einziger italienischer Prälat (außer einem Konzilspräsidenten) erschien, ist wohl nur auf geschickte Machinationen Martins 55 zurückzuführen. Indem er sich und die Kardinäle durch Arbeitslast (Mon. p 9) entschuldigte, ließ er die Synode am 23. April 1423 durch vier nicht gerade berühmte Prälaten eröffnen (ihre Namen bei Hefele l. c.). Die Beteiligung an ihr war und blieb schwach (wenn auch nicht so schwach, wie der Fortsetzer der Niemschen Chronik bei Mansi,

Coll. conc. 28, 1082 angiebt, da derselbe durch die günstigeren Angaben des Augenzeugen Johann von Ragusa, Mon. p. 10, korrigiert werden muß, welcher berichtet „fuit ... concilium inchoatum ... praesentibus quatuor ... praesidentibus ac quam pluribus aliis episcopis, abbatibus, praelatis, doctoribus et ambassatoribus
5 diversarum nationum); bei der Verlegung des Konzils waren jedenfalls (Mansi 28, 1059) nur 4 deutsche, 6 französische und mehrere englische Prälaten, dagegen kein italienischer und kein spanischer zugegen (der eine Konzilspräsident, Erzbischof Petrus Donatus von Kreta, stimmte zwar für die italienische Nation, hatte aber keinen Auftrag dazu. Mansi 28, 1082). Die Verhandlungen bewegten sich zunächst um die Sicherstellung und
10 Geschäftsordnung des Konzils (Mon. p. 10). Da brach die Pest in der Stadt aus. (Da der eifrige Konzilsfreund Johann von Ragusa sie Mon. p. 10 berichtet, so ist sie als Thatsache anzunehmen.) Die Frage nach der Verlegung der Synode trat so in den Vordergrund. Der schnelle Entschluß der Väter ward durch ein Anerbieten des Herzogs von Mailand herbeigeführt; er hatte am 21. Juni durch seinen Abgesandten den Vätern
15 die Orte seines Herzogtums (mit Ausnahme von Mailand und Brescia) angeboten; da dieser aber noch an demselben Tage nach Mailand zurückkehren wollte, einigte man sich und beschloß schon am folgenden Tage, den 22. Juni 1423, das Konzil nach Siena zu verlegen. „Die Synode vertauscht Pavia, weil darin offenkundig (notorie) die Pest herrscht, mit Siena, das zur Fortsetzung des Konzils passend ist" (Mansi 28, 1059;
20 Mon. p. 11). Innerhalb drei Tagen nach diesem Ereignis waren schon fast alle (quasi omnes) Väter nach Siena abgereist (Mon. p. 11). Das Konzil von Pavia endete also ohne jeden Erfolg für die Kirche. **P. Tschackert.**

Pavillon, Nicolas, Bischof von Alet, gest. 1677. — Litteratur: Dumas (abbé), Histoire des cinq propositions, Liège 1699. Vie de M. Pavillon, Saint Mihiel 1739,
25 in-12. Nécrologe de Port-Royal, Amsterdam 1723. Lancelot, Voyage à Alet 1723 in-12. Nécrologie des plus célèbres défenseurs de la religion 1760—1763—1778 in-12. Sainte Beuve, Histoire de Port Royal, 1867. Dr. Reuchlin, Geschichte von Port-Royal, 2 Bde. 1. Encyclopédie des sciences religieuses, Art. Pavillon; 2. Grande encyclopédie, Art. Jansénisme.

30 Nicolas Pavillon ist am 17. November 1597 zu Paris geboren. Sein Vater war Revisor in der Rechnungskammer. Er begann seine Studien im Collège de Navarre und hörte dann die theologischen Vorlesungen in der Sorbonne. Von Jugend an zeigte er einen großen Fleiß in religiösen Übungen, die in seiner Familie eifrig getrieben wurden. Sein Vater verschaffte ihm die Stelle eines Kanonikus an der Kirche von
35 Condom, aber da er sich zu jung fühlte, um definitiv in den Priesterstand zu treten, verzichtete er auf diese Stelle und gab sich ganz den eingehendsten Studien der hl. Schrift hin. In dieser Zeit machte er die Bekanntschaft von Saint-Vincent von Paula, dem Stifter der Missionspriesterschaft oder Lazaristengesellschaft. Dieser, der auf den ersten Blick die Bedeutung Pavillons erkannte, übertrug ihm den geistlichen und weltlichen
40 Unterricht in den Gefängnissen. Er nannte ihn „seine rechte Hand". Er machte ihn zum Diakon, damit Pavillon in den Gemeinden von Paris und in den religiösen Vereinigungen mit größerer Autorität auftreten könne. Mit besonderem Eifer studierte dieser die theologischen Schriften von Franz von Sales und Thomas von Aquino. Sein Vater wünschte, daß er den theologischen Doktorgrad erwerbe, aber er weigerte sich, indem er sagte,
45 er wolle seine Religion nur darum studieren, um die Einfältigen darin zu unterweisen. Im Jahre 1627 erhielt er die Priesterweihe in der Kirche von St. Lazare; ihm zur Seite standen Vincenz von Paula und so viele Arme, als die Kirche fassen konnte. Sein Wunsch war, Pfarrer in einem Dörflein zu werden, aber Vincenz übertrug ihm die Leitung der sog. Assemblées de Charité, oder Zusammenkünfte von Geistlichen, zu
50 wohlthätigen Zwecken, die jeden Sonnabend im Lazaristenhause stattfanden. Alljährlich bereitete er selbst durch seine Predigten die Diakonen für bestimmte, in tiefster Zurückgezogenheit abzuhaltende Andachtsübungen (sog. Retraites) vor. Er predigte in der Kirche Ste. Croix de la Bretonnerie und durch seine Beredtsamkeit zog er bald die vornehmsten Höflinge und Hofdamen dorthin: die Herzogin d'Aiguillon, die Herren d'Andilly
55 und de Chavigny u. s. w. Diese sprachen von ihm bei Richelieu, der sich gerade mit der Besetzung der freigewordenen Stelle eines Bischofs von Alet in Roussillon beschäftigte (1637). Auf die Versicherung St. Vincents, daß niemand besser als Pavillon den kläglichen Zustand, in den diese Diöcese verfallen war, verbessern könne, ernannte Richelieu diesen zum Bischof von Alet. Nur auf Vincenz' von Paula dringende Bitten nahm

Pavillon das Amt an, welches ihm viel zu hoch für sich dünkte. Zwei Jahre nach seiner Ernennung (1639) empfing er die Bestätigung vom Papste und in der Kirche von St Lazare die bischöflichen Weihen.

Er kam am 3. November 1639 in Alet an. In eigener Person besuchte er seine ganze Diöcese. Er ging von dem Grundsatze aus, daß ein Bischof wie die Sonne für seine Diöcese sein und überall Licht und Wärme verbreiten solle. Er predigte in jeder Gemeinde und ermahnte die Priester nach dem Evangelium zu leben; er befahl ihnen, jeden Sonntag und Freitag eine Predigt zu halten und, um sie aufzumuntern, schickte er ihnen selbstgeschriebene Predigten. Er richtete Samstagsversammlungen ein und verfaßte, um den darin vorzunehmenden Studien eine Richtung zu geben, ein „Handbuch der christlichen Lehre“ und „der religiösen Übungen des Christen“. Er empfahl Morgen- und Abendgebete im Familienkreise, ergriff Maßregeln um den Unterhalt der Armen und Kranken zu sichern, gründete ein Priesterseminar in seinem eignen Hause, richtete öffentliche Bußübungen ein, stiftete Knaben- und Mädchenschulen und die Gemeinschaft der „**Filles régentes**“. Bemerkenswert ist es, daß die Seminaristen, ehe sie Theologie studierten, zwei, drei Jahre lang zum Schullehreramt vorbereitet wurden. Er berief jedes Jahr eine Synode und als eine Pest ausbrach, pflegte er selbst die Kranken und brachte ihnen die Sakramente; er ließ die von der Seuche befallenen von denjenigen trennen, die verschont geblieben waren.

Er gebrauchte seine ganze Autorität, um den Mißbräuchen der Großen zu wehren und die schlechte Behandlung zu verhindern, womit sie das Volk drückten. Er bekehrte den Prinzen und die Prinzessin von Conti; schon bei seinem ersten Besuch in Pézenas im Jahre 1655 wurde Condés Bruder beim Anblick des Bischofs von Ehrfurcht ergriffen; seitdem befolgte er gehorsam seine Ratschläge. Als der Prinz nach Paris zurückkehrte, empfahl ihn Pavillon Herrn de Ciron, dem Kanzler der Universität von Toulouse. Zwei Jahre später, im Jahre 1657, wurde die Prinzessin in gleicher Weise von der Predigt Pavillons ergriffen und nach ihres Onkels, Mazarins Tode, wandte sie das von ihm ererbte Vermögen zu milden Stiftungen an und opferte einen Teil ihrer Güter auf.

Als Ludwig XIV. allen seinen Diöcesen das Formular einsandte, welches die Frage der „fünf Sätze des Jansenius“ zum Abschluß bringen sollte, wußte Pavillon noch sehr wenig von dieser Angelegenheit. Er las die sich darauf beziehenden Werke und beschloß, das Schriftstück nicht zu unterzeichnen, da er die Frage nicht beurteilen konnte. Drei Bischöfe folgten seinem Beispiel: Buzanval, Bischof von Beauvais; Henri Arnauld, Bischof von Angers; Caulet, Bischof von Pamiers, Pavillons intimer Freund. Trotz des Breve Alexanders VII., vom 15. Februar 1665 beharrte Pavillon bei seiner Weigerung und gab brieflich folgende Erklärung ab: „Daß der Gehorsam, den man den Beschlüssen der Kirche schuldet, sich den offenbarten Wahrheiten anpassen muß und daß nur diese allein die Vernunft vollständig unterwerfen dürfen. Da die anderen Wahrheiten nicht absolut notwendig sind, hat Gott keine unfehlbare Autorität eingesetzt, die sie kennt. Wenn die Kirche darüber urteilt, ob ein Buch ketzerische Lehren und Meinungen enthält, und ob ein Autor eine oder die andere Ansicht vertritt, so handelt sie nach menschlicher Einsicht, und die Theologen geben zu, daß sie irren kann. Daher kann ihre Autorität allein unsere Vernunft nicht gefangen nehmen, obgleich man zugeben muß, daß es nicht erlaubt ist, sich kühn gegen ihre Urteile zu richten, die man schweigend verehren soll.“ Dieser Brief wurde durch einen Urteilsspruch kassiert und die vier Bischöfe von Rom in den Bann gethan. Da der König von ihrer Festigkeit hörte, berief er zwölf Prälaten, um sie zu richten. Um diese Zeit starb Alexander VII., ihm folgte Clemens IX. Zwanzig Bischöfe vereinigten sich, um eine Schrift über die vier rebellischen Bischöfe aufzusetzen, worin sie deren bedeutende Eigenschaften rühmten und behaupteten, daß sie berechtigt waren zu handeln, wie sie gethan. Zu gleicher Zeit schrieben sie einen Brief an den König. Diese beiden Aktenstücke mißfielen Ludwig XIV., der deren Veröffentlichung verbot. Aber der Papst verlangte von den vier Bischöfen nur eine Verordnung, worin sie den Angehörigen ihrer Diöcese erlaubten, die „fünf Sätze zu verwerfen“. Pavillon that es, indem er einen Nachsatz hinzufügte, daß „er aus Ehrfurcht und Disziplin nachgebe“. Papst und König sahen es als eine Unterwerfung an. Dies geschah am 10. September 1668. Der Vergleich erhielt den Namen „Friede Clemens' IX.“ oder Kirchenfriede.

Pavillon bewies zum zweitenmal seine Festigkeit im Kampf um die Regalie, s. d. A. Als er zum Bischof von Alet ernannt worden war, hatte man ihm versichert, daß die Provinz Languedoc davon befreit sein würde. Im Februar 1673 veröffentlichte der König eine Verordnung, nach welcher jede Diöcese vor Ablauf einer gewissen Frist die Abgabe

zu bezahlen habe. Anfangs kümmerte Pavillon sich nicht darum, aber, auf den Rat des Erzbischofs von Paris, erklärte er sich dann und schrieb an die Stände von Languedoc, daß er nicht gehalten sei, diese Abgabe zu bezahlen.

Der Bischof von Alet stand damals in seinem achtzigsten Jahre. Schon seit einiger Zeit hatte sich ein Kräfteverfall bemerkbar gemacht; alle Entbehrungen seines enthaltsamen Lebens, alle Anstrengungen seiner vielen Diöcesanreisen hatten endlich seine Gesundheit untergraben. Als nun der Augenblick kam, dem Könige Widerstand zu leisten, war er dieser Prüfung nicht mehr gewachsen. Er wurde von einem Schlaganfall ereilt und starb nach kurzem Leiden den 8. Dezember 1677, umgeben von allen Armen und Trostbedürftigen, deren Vorsehung und leuchtendes Vorbild er bis zu seinem Ende geblieben war.

Pavillon war ein Mann von seltener, sich auch im Verkehre mit den Großen dieser Welt nicht verleugnenden, Charakterstärke; ein Mann, der mit der peinlichsten Gewissenhaftigkeit der Erfüllung seiner Pflichten oblag.

Werke: **Instructions du diocèse d'Alet, 1667 in-4°; Des ordonnances et des statuts synodaux, 1675 in-12; Manuel de la doctrine Chrétienne et des exercices religieux du Chrétien (a. O. et D.).** **G. Bonet-Maury.**

Pázmány, Peter (1570—1637). — Quellen: Pázmánys Biographie ist von protestantischer Seite bisher noch nicht ausgearbeitet worden. Das kompletteste Werk ist das des Domherren Wilhelm Frankl (= Fraknói) „Pázmány Péter ès kora" (P. P. und seine Zeit), Pest, 1868—1872 I.—III. Bd; Ignaz Kankoffer: „P. P., Cardinal". Wien 1856; Joseph Podhraczky „Das Leben P.s", Buda (Ofen) 1836; J. F. Miller, „Epistolae, quae haberi poterant Cardinalis P. Pázmány" (Budae 1822, zwei Bde; S. Timon (Jesuit), „Purpura Pannonica", Tirnaviae 1715; P.s Briefe wurden von der ungarischen Akademie der Wissenschaften herausgegeben, Budapest 1873; seine sämtlichen Werke werden im Auftrage der königlich-ungarischen Universität zu Budapest von der röm.-kath. theologischen Fakultät daselbst gesammelt und in Druck gegeben; bisher sind erschienen aus der ungarischen Serie der I. und II. Bd, 1894 und 1895, 4°, S. 588 + 801; VI. Bd 1903; aus der Series latina Bdd I., II., III., Budapest, 1894, 1895, und 1897, 4°, p. 688 + 619 + 556; im I. Bande der Series latina ist die Biographie des Pázmáni mitgeteilt auf 6 Seiten in lateinischer Sprache.

Peter Pázmány, der hervorragendste Prälat der katholischen Kirche Ungarns, wurde am 4. Oktober 1570 zu Großwardein geboren. Seine Eltern, vornehme altadelige Grundherren calvinischer Konfession, schickten ihren Sohn mit unbegreiflichem Leichtsinn — war doch ein reformiertes Kollegium im Orte — in das Jesuiten-Kollegium nach Klausenburg (Kolozsvár), welches eben damals mit großem Lärm eröffnet wurde; es war von dem damaligen siebenbürgischen Fürsten Kristóf Báthori im Jahre 1579 errichtet und wurde von ihm unterstützt. Der höchst talentvolle 13jährige Knabe wurde Zögling der Jesuiten-Patres, die ihn als 17jährigen Jüngling bewogen, in ihren Orden zu treten, und ihn zu höherer Ausbildung nach Rom schickten. — Im Jahre 1597 wurde er an der Universität Graz zum Professor der Philosophie, bald darauf der Theologie ernannt. Da er von seinen Oberen zum Missionar ausersehen wurde, gab er bald seine Lehrthätigkeit auf und kehrte in sein Vaterland zurück. Hier nahm ihn Franz Forgács (Erzbischof von Gran) an seine Seite, dessen höchstes Vertrauen er dadurch zu gewinnen wußte, daß er den Grafen Sigismund, den Bruder des Erzbischofs, binnen 3 Wochen der katholischen Kirche gewann, während sich der Erzbischof durch 3 Jahre vergeblich bemüht hatte. Der erste ungarische Krieg um die Religionsfreiheit endigte unter der Führung des tapferen und in der Geschichte des ungarischen Protestantismus ewig lebenden Bacskay mit günstigem Erfolg (1604—1606). Die allgemeine Meinung forderte von dem Landtag im Jahre 1608 die Verbannung des Jesuiten-Ordens. Pázmány war kühn genug, im Interesse seines Ordens an das Herrenhaus eine Verteidigungsschrift zu richten. Dies begeisterte die schon entmutigte röm.-kathol. Partei. Die Verbannung der Jesuiten unterblieb; nur das Recht des Besitzes von Immobilien wurde ihnen gesetzlich entzogen. Aber auch dieses Gesetz wurde durch List und Ränke umgangen.

I. Litterarische Laufbahn. Im 16. Jahrhundert war die ungarische Litteratur, Presse und Schulen fast ausschließlich in die Hände der Protestanten übergegangen. P. griff nun schon als Grazer Professor zu den Waffen der Litteratur, welche er mit so glänzendem Erfolg handhabte, wie es im Interesse seines Glaubens weder vor, noch nach ihm jemand that. In den beiden ersten Schriften (1603 und 1605) griff er die Persönlichkeit wie die Lehre Luthers und Calvins heftig an. Beide Schriften erregten ungemeines Aufsehen. Diese Form der Polemik verkündigte ein Neuerwachen des ungarischen

Katholicismus. Es folgten nun agitierende Schriften: „**Amegdicsöült szentek tiszteletéröl**" (Grácz 1607. „Verehrung der glorreichen Heiligen"). — „**Anagy Kalvin Jánosnak hiszekegy-istene**" (**Nagyszombat** — Tirnau — 1609. „Das Credo des großen Johann Calvin") — „**Öt szép levél**" (Pozsony — Preßburg — 1609". „Fünf schöne Briefe"). Die letzteren (deren dritte Ausgabe der Autor erlebte) richtete er an Peter Alvinczi, reformierten Prediger zu Kaschau, dessen nachdrückliche Widerlegung P. sogleich erwiderte unter dem Titel: „**Alvinczi Péter megrostálása**" (Pozsony 1609. „Das Reutern des P. Alvinczi"). Als die vom Graner Erzbischof gegen die erste organisierende Landessynode der Lutheraner erlassene protestierende Schrift (Antilogia) die Evangelischen gründlich und stark beantworteten (Apologia), war es P., der zur Verteidigung des Erzbischofes pseudonym seine Stimme erhob: **Penniculus papporum Apologiae Solnensis Conciliabuli**" (Posonii 1610). — Von allen seinen Werken war das bedeutendste, das den meisten Widerspruch erregte, ihm aber auch den größten Ruhm brachte: „**Isteni igazságra vezetö Kalauz**" (Pozsony 1613 fol., p. 816, 3. Ausgabe 1637. Hodegus, „Wegweiser zur göttlichen Wahrheit"), die erste ungarische Verteidigung des Katholicismus in der Weise Bellarmins, wohl auch mit Gründen, die ihm entlehnt sind, geschrieben in lebhaftem, bilderreichem Magyarisch. Die Protestanten fühlten sich gezwungen, gegenüber diesem Werke ihre Stellung zu verteidigen. 16 Schriften erschienen **pro** und **contra** binnen drei Jahren. Leidenschaft und Haß erreichten ihren Gipfelpunkt zur Zeit der hundertsten Jahreswende des Protestantismus. In den Reihen der Calvinisten war Alvinczi P., Prediger von Kaschau, der bedeutendste Gegner Pázmánys. Anonym widerlegte er den „**Kalauz**" („**Itinerarium catholicum**" **azaz Nemes vetélkedés** = Berühmtes Wetteifern, Debreczin 1616, 8°, S. 386). In diesem Werke wies er nach, daß die „neue Lehre" wahr sei, auf der Heiligen Schrift beruhe und von den Aposteln herrühre. Ebenso schrieb Álvinczi den „**Tükör**" (Spiegel) 1614 (welches Werk — leider — verloren ging) als Widerlegung auf Pázmánys gegen ihn anonym gerichteten „**Kálvinista tükör**" (Spiegel der Calviner). — Welchen Eindruck Alvinczis Schriften auf P. machten, ist aus den folgenden Zeilen eines seiner Briefe zu entnehmen: „**Ibis illa Cassoviensis** (Alvinczi) **foricas et foetutinas suas plenis in me catharactis infami calamo sparsit**" — obgleich er selbst derjenige war, der aus der reichen Quelle des Hohns jedesmals nach Belieben schöpfte, und obwohl er es in seinen Streitschriften an Milde und Rücksicht am meisten ermangeln ließ.

Von Seite der augsb. Konfessionspartei fand es Emerich Zvonarich — Geistlicher in Csepreg — für zweckmäßig, zur Abwehr gegen Pázmány, Matthias Hafenreffers, Professors der Theologie, Werk „Von dem biblischen Glauben" (Keresztúr 1614, 4°, S. 542) in magyarischer Übersetzung herauszugeben; P. antwortete anonym mit dem Werke: „**Csepregi mesterség**" („Csepregische Kunst", Wien 1614). — In einem andern verteidigte P. den Bellarmin: „**Diatriba theologica de visibili Christi in terris Ecclesia adversus posthumum Guilelmi Whitakeri librum contra Bellarminum cardinalem** (Graz 1615). Die zweite und erweiterte Auflage des „**Kalauz**" (1623, S. 1073) setzte die Protestanten neuerdings in Bewegung. Die Witwe des Palatins Georg Thurzó sandte den „**Kalauz**" vollständig in lateinischer Übersetzung nach Wittenberg an das dortige Professoren-Kollegium mit der Bitte, darauf eine Widerlegung zu verfassen. Ihre Bitte erfüllte Friedrich Balduinus (Titel: „**Phosphorus verus catholicismi**", **Wittembergae** 1626, 4°, p. 1442). — Ernst und gelassen wies er die jesuitischen Sophismen zurück und verteidigte die Lehre des Protestantismus. — Auf die Streitschrift Balduins antwortete Pázmány in magyarischer Sprache: „**A sötét hajnalcsillag után bujdosó lutheristák vezetöje**" (**Bécs** — **Wien** — 1627, p. 480 = „Der Führer der nach dem dunklen Morgenstern wandelnden Lutheraner"). — Eins seiner kleineren Werke: „**A szent-irásról és az anyaszentegyházrol**" („Von der Bibel und von der Kirche", Wien 1626) widmete er seiner Heimat, dem Biharer-Comitate, wo dies Werk auch wohl Unruhe verursachte. — Der calvinische Geistliche in Großwardein, Peter Pécsváradi, zergliederte und widerlegte jede einzelne These dieses Werkes; und weil Pázmány zu der Zeit schon Fürst-Primas war, machte Pécsváradi in seinem Werke verschiedene Anspielungen auf die an dem fürstbischöflichen Hofe herrschende Moral. — Pázmány ließ durch einen seiner Pfarrer Antwort schreiben, die er aber vorher selbst revidierte.

Auch mit Johann Hodik (ungarischer lutherischer Superintendent) hatte Pázmány einen theologischen Streit. Hodik behauptete nämlich das Gegenteil jener durch P. besonders geliebten Doktrin: daß alle mit der römisch-katholischen nicht übereinstimmenden Lehren sich nicht auf die Bibel begründen. In den Kreis jenes Streites gehören folgende

Werke Pázmánys: „Dissertatio an unum aliquod ex omnibus lutheranis dogmatibus S. scriptura contineat" (Posonii 1631). — „Nyolcz okok amiért egy nemes ember vallását megváltoztatta" („Acht Gründe, kraft welcher ein Edelmann seinen Glauben verließ", Preßburg 1631). Dies letztere Werk erlebte fünf Auflagen und war voll jesuitischer Kniffe und Sophismen.

Das letzte Werk, in welchem seine oratorische Kraft sich in ihrer Fülle und Größe zeigt und dessen Herausgabe er auf seine letzten Jahre verschob, sind die „Sonn- und Feiertags-Predigten" („Predikácziók", Pozsony 1636, p. 1248). Dies Werk enthält 105 Kanzel-Reden. Die 4. Auflage wurde in diesem Jahrhundert veranstaltet. Es steht auch heutzutage im täglichen Gebrauch. Sein populärstes Werk ist das Gebetbuch („Imádságos könyv" die 1. Auflage im Jahre 1606, die 17. 1869) und „Kempis Tamásnak a Krisztus követéseröl négy könyve" („Thomas a Kempis, vier Bücher von der Nachfolge Christi", Wien 1604), welches in neuester Zeit gleichfalls mehrere Auflagen erlebt hat. — Die Zahl seiner sämtlichen Werke beläuft sich auf 34, von welchen 22 in magyarischer Sprache verfaßt sind. — Seines Stiles wegen wurde er „der ungarische Cicero" und „die harte Geißel des Protestantismus" genannt. Er ist in der That Begründer der römisch-katholischen wissenschaftlichen Litteratur in Ungarn. Er handhabte die magyarische Sprache mit großer Meisterschaft, und es kann ihm in dieser Beziehung von Seite des Protestantismus nur der einzige Albertus Szenczi Molnár (gest. 1633), der treffliche Übersetzer der Psalmen, würdig zur Seite gestellt werden.

II. Politische Laufbahn. Nach dem Tode des Fürst-Primas und Kardinals Forgács ernannte der Kaiser und König Matthias, übereinstimmend mit der allgemeinen Erwartung, den Autor des „Kalauz", den hervorragenden Priester, zum Graner (Esztergom) Erzbischof. Melchior Khlesl, Kardinal und Bischof in Wien, erteilte ihm die Weihe. Nun beginnt sein politisches Wirken, dessen Ziel war: die Macht des Hauses Habsburg zu kräftigen, dadurch den Sieg des Katholicismus durchzuführen und die Protestanten gänzlich zu unterdrücken. Und der ungarische Richelieu erreichte auch teilweise sein Ziel. Die Erhebung eines solchen Mannes an die Spitze des ungarischen Klerus, an eine Stelle, die im Sinne der ungarischen Konstitution, den Palatin ausgenommen, den höchsten Rang nach dem Könige hat, verursachte in protestantischen Kreisen natürlich große Unruhe. Der calvinische Fürst Siebenbürgens fühlte auch bald die neue Wendung; er war gezwungen, seinen Thron gegen die Angriffe des römisch-katholischen Georg Hommonay, den der Wiener Hof, Khlesl und Pázmány heimlich unterstützten, mit den Waffen zu beschützen.

Da Matthias keine Erben gerader Linie hatte, forderte die ungarische Nation dringend die Ausübung ihres Wahlrechts. Die Jesuiten wünschten Ferdinand, den Herzog von Steiermark, zum Thronfolger, den Zögling ihres Ordens, welcher als Herzog binnen vier Jahren den Protestantismus in seinen Erbländern ausrottete. Die Unruhe, die Angst der Ungarn war also sehr begründet. Pázmánys Ziel war, die Wahl Ferdinands II. zum König im ungarischen Landtage (1618) durchzusetzen. Eine starke Stütze fand er dabei an den zahlreichen, etwa 50 Aristokratenfamilien, die er teils mittelbar, teils unmittelbar der katholischen Kirche wiedergewonnen hatte. Die Königswahl geschah. Die protestantischen Stände kämpften in heftiger, fünf Tage währender Debatte darum, daß ihnen der freie Gebrauch ihrer Kirchen im Königseide (der in die Landesgesetze inartikuliert wird) garantiert werde, da die katholischen Edelleute kraft ihres Patronatsrechtes die protestantischen Geistlichen und Lehrer von ihrem Gebiet vertrieben und sich ihrer Kirchen bemächtigten. In jenen heftigen Diskussionen sprach P. die folgenden, für seine Gesinnung ganz charakteristischen Worte: „malle se ut subditi ipsius desolatum pagum relinquant, quam ut contra jura patronatus sui rustici templa sibi vindicant". — Den katholischen Ständen gelang es auch auf das Drängen Pázmánys, die Inartikulierung des höchst wichtigen „una cum templis"-Punktes zu beseitigen. — Jetzt bekamen die Kirchenstürmer eine noch freiere Hand. Die höchsten Ämter wurden mit katholischen Magnaten und Herren besetzt. Damals verloren die Protestanten ihr Übergewicht in Ungarn; man versagte ihnen sogar die gerichtliche Bescheidung ihrer Beschwerden.

Zur Verteidigung der beleidigten und erbitterten Protestanten trat (1619) Gabriel Bethlen (princeps Transilvaniae) auf, die Gelegenheit benützend, welche der Ausbruch des 30 jährigen Krieges in Böhmen bot; er drang so glücklich vor, daß die Anhänger Pázmánys sich nach Wien flüchten mußten. Ganz Ungarn fiel ab von dem Könige. Der durch Bethlen (1620) einberufene Landtag exilierte Pázmány als Friedensstörer, wie auch die Jesuiten, und erklärte Bethlen zum Könige Ungarns. — Die verhängnis-

volle Schlacht am Weißen Berge gab der Sache eine große Wendung. Der Wiener Hof begann Friedensverhandlungen; die katholischen Großen wurden von Bethlen abtrünnig. Bethlen nahm den Frieden an (in Nikolsburg 1622). — Siebenbürgen wurde durch sieben Komitate vergrößert und die Religionsfreiheit auf voriger Basis (1606) gesichert. — Der Thron der Habsburger war gerettet und Ferdinands II. königliche Macht zurückerworben. P. kehrte auf seinen erzbischöflichen Stuhl zurück und war wieder der dirigierende Geist der Politik. — Am Landtage in Oedenburg (1625) — wo auch Ferdinand II. erschien — führte Pázmány durch, daß zum Palatin der katholische Graf Nikolaus Eszterházy („der zweite Pázmány") erwählt wurde. — Beide erreichten durch Versprechen, Überredung, Bestechung und besonders durch jenen Griff, daß das Ober- und Unterhaus in einer gemischten Sitzung votierte, daß Ferdinand III. zum König akklamiert wurde. Der Papst Urban VIII. gratulierte (1626, 21. Febr.) den ungarischen Ständen: „sie seien des Schutzes der Engel wert, weil sie sich bemühten, die Wächter der Hölle zu stürzen". — Der spanische König belohnte Pázmány mit Erteilung eines Jahresgehaltes von 3000 Dukaten.

Nach dem Tode Bethlens (1629, 15. Nov.) gewann P. eine noch freiere Hand. Die Frau des Fürsten, Katharina von Brandenburg, trat zum Katholicismus über, obwohl dieser Schritt ihr den Thron kostete. Ferdinand II. erbat selbst von dem Papste die Auszeichnung Pázmánys. Im Jahre 1629 (19. November) wurde er auch zum Kardinal ernannt. — Gustav Adolfs Auftreten und die Politik des Kardinals Richelieu erschütterte die bisherigen Erfolge der habsburgischen Politik. Ferdinand schickte P. als außerordentlichen Gesandten nach Rom. P. legte seine Pläne in der an Ferdinand gerichteten Denkschrift dar (1632, 10. Febr.): es mögen alle katholischen Staaten zur Ausrottung der Ketzer und der Türken und zur Verteilung der von beiden zurückzunehmenden Territorien in Verbindung treten. P. fand aber in Rom einen sehr kalten Empfang; er konnte den päpstlichen Hof dem französischen Interesse nicht abwendig machen. Der Papst entließ ihn (1632, 1. Mai) mit leeren Versprechungen und mit dem Antrag von 150 000 Thlrn. Kriegsunterstützung. Der spanische König tröstete den erbitterten Gesandten in einem freundlichen Briefe, welchem ein Vorschuß des zweijährigen Jahresgehalts beigefügt war. Aus diesem Benehmen des päpstlichen Hofes ist ersichtlich, warum P. dem neuen Fürsten von Siebenbürgen, dem calvinischen Georg Rákóczy gegenüber — um jenen von der Teilnahme am 30jährigen Kriege abwendig zu machen — sich beständig so nachgiebig, fast defensiv betrug, obwohl er ihn übrigens den „maximus Catholicorum hostis" nannte. „Mit dem Könige ist alles erreichbar, ohne ihm — nichts!" — diese Überzeugung führte ihn zur unerschütterlichen Treue. In Rom sprach er es auch offen aus: „Um das Wohl des Kaisers bin ich bereit, nicht nur meinen Purpur, sondern auch mein Leben aufzuopfern", und diesen Ausspruch that er zu einer Zeit, als er selbst wegen des siegreichen Vorrückens Gustav Adolfs den Katholicismus in Deutschland mit dem „sinkenden Schiffe" verglich; — zu einer Zeit, wo die Politik der Habsburg-Dynastie selbst in Rom verurteilt wurde. Er besaß auch das volle Vertrauen seines Königs bis zum letzten Atemzuge. — „Als Pázmány seine Bahn antrat, war die Richtung Ungarns protestantisch; als er starb, war sie katholisch". — (Graf Johann Majláth, „Die Religionswirren in Ungarn" — Regensburg 1845.)

III. Priesterliche Laufbahn. Die römisch-katholische Kirche war bei dem Auftreten Pázmánys geistig und materiell verkommen; fast ein Drittel des Landes war in den Händen der Türken; hier verschwanden natürlich Bistümer, Abteien, Klöster, selbst Pfarreien. In der Graner Diöcese sank die Zahl derselben von 900 auf 100 herab. Die erzbischöfliche Residenzstadt ward türkisches Eigentum. Pázmány war gezwungen, in Tirnau (Nagy Szombat) zu residieren. Die größere Zahl der Geistlichen war ihres Amtes unwürdig, dem Trunke ergeben, buhlerisch, unwissend. An vielen Orten waren nicht einmal Geistliche vorhanden; man mußte weltliche Vertreter anstellen (Licentiati), die tauften und bloß mit ihrer Gegenwart die Heirat sanktionierten. Der östliche Teil des Landes andererseits blühte unter protestantischen Fürsten. Dort waren keine katholischen Bistümer; alle reicheren, vermöglicheren Familien — auch in dem Landesteile der Habsburger — waren protestantisch. Die kirchlichen Domänen verpfändete oder verschenkte das königliche Ärar. Die katholischen Schulen verschwanden; an geistlichen Seminaren war ein großer Mangel — kurz: P. mußte alles von neuem errichten. Seine erste Sorge war, die Kirche mit gebildeten Geistlichen zu versehen. Deshalb gründete er das noch heutzutage in Wien blühende Seminar, das Pazmaneum (1623 am 23. Aug.) — 160 000 Gulden spendete er für dieses Institut, dessen Leitung er den Jesuiten anver-

traute. Das römische Kollegium (germanico-hungaricum) — welches Gregor XIII. für 12 ungarische Kleriker gründete (1578) — nahm Pázmány zur höheren Ausbildung ungarischer Jünglinge vielfach in Anspruch. Im Jahre 1627 schickte er 10 talentvolle Jünglinge in jenes Kollegium, welches er reich dotierte und zu dessen Protektor er auch 5 ernannt wurde. — In seiner Residenzstadt Tirnau eröffnete er (1626) die von seinem Vorfahren gegründete und zur Zeit der Bethlenischen Bewegungen eingestellte Schule von neuem. Die Zahl der Schüler stieg bis auf 1000. Dies war die einzige katholische Hochschule im Vaterlande. — Für arme Knaben adeliger Familien errichtete er daselbst einen „convictus nobilium“. — Im Jahre 1630 erweiterte er ihn zum Seminar und 10 übergab die Führung ganz den Jesuiten, deren Zahl er auf 48 vermehrte. Um dem römisch-katholischen Schulwesen einen höheren Aufschwung zu geben, erhob er ihn in einem, vom Jahre 1635 den 6. Mai datierten Stiftungsbriefe zum Range einer Universität. Die Stiftungssumme von 100000 Gulden haben die Jesuiten Georg Dobronoky und Georg Forró — Pázmánys Freunde — knieend übernommen. Ferdinand II. 15 bestätigte die erzbischöfliche Universität auch sogleich; noch in demselben Jahre am 13. November wurde sie durch P. mit großen Feierlichkeiten eröffnet. Vorläufig hatte sie bloß eine theologische und philosophische Fakultät. Der erste Rektor derselben war Georg Dobronoky. Zwei Nachfolger P.s ergänzten sie mit der juridischen, Maria Theresia mit der medizinischen Fakultät. Die Universität besteht noch heutzutage in der Hauptstadt Ungarns. 20 — Das Zentrum der Jesuiten blieb aber Tirnau und es bot sich ihrer missionierenden Thätigkeit ein weiter Raum. Die Art, wie sie verfuhren, illustriert ein Brief Dobronokys: „Duo Calvinistae studiosi fuerunt e Logica exclusi, quia noluerunt fieri catholici“ (1637, 31. März).

In der fast ganz lutherischen Stadt Preßburg rief P. den Katholicismus wieder ins 25 Leben. Durch Denkschriften, den Einfluß der königlichen Macht und seine Autorität brachte er es soweit, daß trotz des Widerstrebens der Bürger dort eine römisch-katholische Schule errichtet wurde (1626); den Grund dazu legte er mit einer Summe von 50000 Gulden; er siedelte auch hier die Jesuiten an, ordnete ihr Kollegium und schenkte ihnen seine reiche Bibliothek und eine Buchdruckerei. Den eifrigsten der städtischen vier luthe- 30 rischen Geistlichen, Jonas Jenes, ließ er wegen einer mutigen Rede exilieren (siehe den Prozeß in Johann Pogners Verzeichnis, Preßburg 1861). — Mit ähnlichen Mitteln verfuhr P. in Oedenburg und Szathmár. Mit Gewalt machte er in beiden Städten seine Soldaten — die Jesuiten — ansässig. Die Zahl der Franziskaner hat er binnen 16 Jahren verdoppelt. Ermuntert durch sein Beispiel übten auch die übrigen Bischöfe 35 ein ähnliches Verfahren. Viele Magnaten hingen enge an den Jesuiten; der Palatin Eszterházi führte seine Gäste in Jesuiten-Gesellschaften; vertrieb von seinen Gütern die protestantischen Geistlichen. Die Familie Homonnai rottete in ihren Dörfern die protestantischen Gemeinden aus. Graf Georg Zrinyi, der katholischen Kirche durch Pázmány gewonnen, schrieb prahlend, daß er von seinen Gütern zehn häretische Prediger fortgejagt 40 habe. Auch der reichsten protestantischen Magnatenfamilie Oberungarns, die seit einem Jahrhundert der vornehmste Beschützer des Protestantismus war, der gräflichen Familie Thurzó, gelang es Pázmány, zusammenwirkend mit dem Palatin Eszterházi, die römisch-katholische Religion aufzudringen (1629). Ein Sohn derselben Familie erhielt bald darauf folgenden Wink: Euer Gnaden sind nicht verpflichtet, auf Ihren Gütern die Kirchen der 45 Protestanten zu dulden, es würde Sie die ewige Verdammnis treffen. — So viel wie Pázmány schadete niemand dem ungarischen Protestantismus.

Auf der in Tirnau versammelten Landessynode (1630, 14. April), welche er mit glänzender Feierlichkeit eröffnete, ließ er den ungarischen Klerus das römische Missale und das Breviarium annehmen. Das war der Dank für den Kardinalshut. Mit Hilfe 50 seines intimsten Freundes, Lamormains, des Beichtvaters des Königs, erreichte er trotz des heftigen Widerstrebens der königlichen Kammer (1625) das Zugeständnis, daß künftighin die Priester ihr priesterliches Vermögen zu kirchlichen Zwecken spenden durften, und eine Urkunde (dat. 1627, 10. Sept.), in der der König in seinem und seiner Nachfolger Namen garantiert, daß der römisch-katholischen Kirche ihre Güter in keinem Falle entzogen werden 55 können, und daß der Weg zur Wiedererwerbung der früheren kirchlichen Güter frei gemacht wird. — Das war ein Vorläufer des deutschen „Restitutions-Edikts“. — Dies alles geschah „zur Wiederherstellung des ehemaligen Wohles und Glanzes der Kirche“. — So förderte er deren materiellen Wohlstand. Mit ungemeiner Geschicklichkeit verschaffte er sich alle seine vorherigen Einkünfte zurück, so daß sein Vermögen binnen 10 Jahren 60 sich verdreifachte. Er machte den Klerus vermögend, reich und dadurch stark, einflußreich

und mächtig. Nach einem vierzigjährigen thatenreichen Wirken, immer vom Glücke begünstigt, schied er in seinem 67. Lebensjahre aus der Reihe der Lebenden im Jahre 1637 am 19. März.

IV. Charakterisierung. Die römisch-katholische Kirche war ihm die „suprema lex". Ihr ordnete er alles unter — die Interessen seines Vaterlandes, seiner Nation und deren Freiheit. Die Jesuiten unterstützte er mit Umgehung der Landesgesetze. Nur so war es möglich, ihnen Vermögen zu verschaffen. Gegen Bethlen und in ihm gegen den Protestantismus hegte er einen grenzenlosen Haß; — „vellem si Majestas sua ita cum Bethlenio ageret sicut agendum jubet scriptura S. cum diabolo: resistite diabolo et fugiet a vobis" schrieb er in einer an den König gerichteten Denkschrift. Auch parteiisch war er: seinen Freund Thomas Balásfi, einen jähzornigen Menschen, nahm er gegen das Konsistorium und das Kapitel in Schutz; er ernannte ihn sogar zum Bischof, bloß weil er an seiner übertiebenen heftigen Schreibart Gefallen hatte. Seinem Bruder Nikolaus verschaffte P. den gräflichen Titel und Rang, kaufte ihm zwei große Güter in Mähren um 94000 Gulden mit der Bedingung, daß er deren Eigentümer so lange bleibe, als er der katholischen Religion und Kirche treu und anhänglich sei. Von diesen Gütern wurden die dortigen sechs protestantischen Geistlichen sogleich vertrieben. Sein Ehrgeiz kannte keine Grenzen. Die Rechte des Palatins nicht berücksichtigend, betrachtete er sich als den Staatskanzler. Sein Hochmut und sein Glück machten ihn übermütig. Trotz seines Wissens blieb er doch sehr vorurteilsvoll und ungerecht. Er hielt es nicht für kleinlich, die Begründer des Protestantismus als mit dem Teufel im Bunde stehend zu erklären. Auch als Erzbischof und Kardinal blieb er ein Jesuit. Daß Europa eine protestantische Nation weniger besitzt, ist sein Werk. **Franz Balogh.**

Pearson, John, gest. 1686. — Pearsons Werke, außer den einzeln gedruckten, in den Opp. Posthuma herausgegeben von Dodwell 1688 (der übrigens viel Eigenes beifügte), und neuerdings vollständiger gesammelt und mit einer biographischen Einleitung herausgegeben von Churton, The Minor Works of J. Pearson, 1844, 2 Vol.).

J. Pearson war der Sohn des Dr. Robert Pearson, Pfarrers von Creake und Snoring in Norfolk und nachmaligen Archidiakonus von Suffolk, und wurde am 12. Februar 1612 geboren. Seit seinem 12. Jahre wurde er in Eton erzogen, studierte seit 1631 im King's College in Cambridge, wo er nach drei Jahren zum Fellow gewählt wurde. Nachdem er 1639 die Priesterweihe erhalten, gab ihm Bischof Davenant eine Pfründe in Salisbury. Bald darauf wurde er Kaplan des Großsiegelbewahrers, sodann Pfarrer von Thorington in Suffolk, Kaplan des Lord Goring, den er auf einem Feldzuge gegen die Republikaner im Westen von England begleitete, und endlich Kaplan des Sir Robert Coke. Aber als eifriger Royalist, als welchen er sich namentlich in seiner Predigt vor der Universität 1643 zeigte, verlor er bald seine Pfründen und lebte mehrere Jahre in Dürftigkeit und Zurückgezogenheit. Doch vom Jahre 1650 an fungierte er als Prediger an der St. Clemenskirche East-cheap in London, was schwerlich aus einer Nachgiebigkeit gegen die herrschende Gewalt im Staate, sondern daraus zu erklären ist, daß er als Lektor, nicht als Pastor, gleich anderen Royalisten vorübergehend angestellt war und deshalb von den Triers nicht belangt werden konnte. Daß er sich auch in dieser Zeit nicht scheute, seine Anhänglichkeit an die anglikanische Kirchenform offen zu bekennen, erhellt aus seiner Disputation mit Katholiken über die Frage, ob die römische oder englische Kirche schismatisch sei, und aus seiner Kontroverse mit dem Nonkonformisten Burges, der die Notwendigkeit einer Reform der Lehre und des Kultus in der englischen Kirche behauptete. — Mit der Restauration trat für Pearson eine günstige Wendung ein. Er erhielt in rascher Aufeinanderfolge wichtige und einträgliche Stellen: die Pfarrei zu St. Christoph in London, eine Präbende in Ely und das Archidiakonat von Surrey. Der König, auf dessen Mandat er zum Dr. theol. in Cambridge kreiert wurde, machte ihn zu seinem Kaplan. Und kurz darauf wurde er Vorstand des Jesus College in Cambridge, Professor der Theologie daselbst und 1662 Vorstand des Trinity College. Kein Beruf war für ihn so geeignet als das akademische Lehramt. Er erwarb sich in einer zwölfjährigen Thätigkeit durch seine Gelehrsamkeit sowie durch seine Humanität die größte Achtung und trug durch seine Vorlesungen nicht wenig zur wissenschaftlichen Hebung der Universität bei. Daneben wurde er auch gelegentlich zu anderen wichtigen Geschäften herbeigezogen. Er hatte sich bei der Maturitätsprüfung der Westmünsterschüler zu beteiligen, die Uebersetzung des allgemeinen Gebetbuches ins Lateinische wurde unter seine Aufsicht gestellt, und bei der Savoykonferenz, welche die Vereinigung der Kirchen-

parteien versuchte, war er der Hauptvertreter der anglikanischen Seite. Auch die Gegner konnten nicht umhin, seine Gelehrsamkeit, die Unparteilichkeit und Würde, die er bei den Verhandlungen zeigte, zu bewundern. Baxter nannte ihn die Stärke und Zierde seiner Partei. — Pearson hatte sein 61. Lebensjahr zurückgelegt, als ihm 1673 das Bistum Chester übertragen wurde. Er setzte neben den Geschäften des neuen Berufes seine wissenschaftlichen Arbeiten fort, bis körperliche Leiden, am Ende Altersschwäche und völliger Verlust des Gedächtnisses ihm den Lebensabend verdüsterten und jede Thätigkeit unmöglich machten. Er starb am 16. Juli 1686 und wurde in seiner Kathedrale begraben.

Das erste Werk, durch das Pearson seinen Ruf als Theologe begründet hat, ist die Exposition on the Creed 1659, ein Werk, das lange noch in Pearsons Vaterland „als das vollkommenste theologische Werk, das je aus einer englischen Feder floß", angesehen ward. Es ist unverändert und ohne Beisätze durch zahllose Auflagen gegangen, schon 1691 ins Lateinische übersetzt und vielfach für den Gebrauch der Studierenden abgekürzt worden (namentlich von B. Kennet, Dr. Burney und Dr. Mill). Es ist ein großartiger Versuch, auf dem einfachen Grundplane des uralten Bekenntnisses der Kirche das Gebäude der systematischen Theologie aufzuführen. Die reichen Citate aus den Vätern machen es zu einer Fundgrube der patristischen Theologie und geben eine vollständige Katena der besten Autoritäten. Apologetik und Polemik, Religionsphilosophisches und Dogmenhistorisches wird in die Erklärung eingewoben und aus dem dogmatisch Festgestellten überall die moralische Folgerung abgeleitet. Um das Werk allen zugänglich zu machen, wird das allgemein Verständliche in den Text aufgenommen, der gelehrte Apparat dagegen in die Noten verwiesen. An dieses Werk schließen sich enge an die dogmatischen Vorlesungen: XXIV Lectiones de Deo et attributis ejus (Opp. Posth.), die insofern von großem Interesse sind, als Pearson darin als Begründer einer reformierten Scholastik auftritt. Er hielt es für notwendig, dem römisch-katholischen Corpus Theologiae ein protestantisches gegenüberzustellen. Schon deshalb, und mehr noch wegen der scharfen Begriffsbestimmung schien ihm die scholastische, namentlich die thomistische Methode die beste zu sein. Den Mängeln der alten Scholastik aber glaubte er dadurch gründlich abzuhelfen, daß er auf den Urtext der hl. Schrift zurückging und diese überhaupt in erste Linie stellte, die alten Konzilien aber und die altkirchlichen Autoritäten nur in zweiter Linie gelten ließ, letztere aber nur nach vorausgegangener kritischer Sichtung. Wie viel er selbst in dieser Hinsicht geleistet, zeigen seine historisch-kritischen Schriften. Es mag hier zunächst auf seine treffliche Vorrede zu Fields Ausgabe der LXX (1665) hingewiesen werden, in der er die griechische Übersetzung gegen die Angriffe des Hieronymus in Schutz nimmt und zeigt, wie die LXX nicht bloß bei der gegenwärtigen Gestalt des hebr. Textes für dessen Erklärung und Herstellung wichtig, sondern auch wegen der Citate im NT und für das Verständnis des Sprachidioms des NTs und der griechischen Väter von Wichtigkeit seien. Nur wünscht er eine neue, auf sorgfältige Vergleichung aller Handschriften gegründete Ausgabe der LXX. — Pearsons bedeutendste Schrift auf dem Gebiete der historischen Kritik ist sein Buch Vindiciae Epistolarum S. Ignatii (1672). Der Streit über die Echtheit dieser Briefe hatte, seitdem sich Petavius u. a. entschieden zu Gunsten der von Vossius (1646) herausgegebenen kürzeren Recension erklärt hatten, einige Jahre geruht. Nun aber trat der scharfsinnige Daillé 1666 mit neuen gewichtigen Bedenken gegen die Echtheit auch dieser Recension auf. Pearson verteidigte sie in der genannten Schrift, wobei ihn nicht bloß ein kritisches, sondern das tiefere Interesse leitete, das überhaupt diesem ganzen Streite zu Grunde lag, die Frage über das Alter des Episkopates. Seine Schrift, die mit viel Gelehrsamkeit und scharfsichtiger Kritik die äußeren und inneren Gründe erwägt, hat bis ins 19. Jahrhundert als Hauptschrift für die Echtheit der Briefe gegolten. Die neuere Forschung hat sein Urteil bestätigt. — Von anerkanntem Werte sind Pearsons chronologische Schriften: Annales Cyprianici (vor Bischof Fells Ausgabe der Werke des Cyprian 1682), Annales Paulini (der erste bedeutende Versuch dieser Art), Dissertatio de serie et successione primorum Romae episcoporum (die beiden letzteren Schriften in Opp. Posth.). An diese schließen sich an die Determinationes Theologicae, kleine Abhandlungen über den apostolischen Ursprung des Episkopates, die Vollgiltigkeit der anglikanischen Ordination nebst zwei christologischen Aufsätzen und einer Abhandlung über die Taufe. — Auch auf exegetischem Gebiete war Pearson thätig. Dahin gehören seine Vorlesungen über die Apostelgeschichte, von denen Exkurse über wichtigere Punkte in seinen Lectiones in Acta Ap. (1672) noch vorhanden sind; ferner die Critici Sacri, 9 Vol. Fol., 1660, ein

Seitenstück zu den kurz zuvor erschienenen Waltonschen Polyglotte. Es ist eine umfangreiche Sammlung der verschiedenen Erklärungen zu sämtlichen Bibelstellen, der man aber mit Recht den Vorwurf gemacht hat, daß sie auch aus mittelmäßigen Exegeten geschöpft und alles ohne Abkürzung aufgenommen habe. Dies Werk ist übrigens nicht von Pearson allein, sondern im Verein mit Dr. Scattergood, Gouldman und seinem Bruder Richard Pearson unternommen worden. Schließlich sind noch Pearsons **Orationes septem in comitiis publicis academicis habitae** (1661); **Conciones ad clerum sex**, und zwei englische Predigten: **The excellency of forms of prayer** (1640), und **No necessity of reformation of the public doctrine of the church of England** (1660) zu erwähnen. — Pearsons umfassende Gelehrsamkeit, seine scharfe und urteilsvolle Kritik, sein edler Charakter und sein tadelloses Leben erwarben ihm die ungeteilte Hochachtung seiner Zeit. Burnet nannte ihn den in jeder Hinsicht größten Theologen seiner Zeit, Ménage den ersten Gelehrten Englands, ja Dr. Bentley sagte sogar „**Pearson's very dross was gold**". **C. Schöll †.**

Pekah, Sohn des Remalja, ist der Nachfolger Pekachjas auf dem Throne des Reiches Israel. Nach 2 Kg 15, 25 hat er den Thron dadurch an sich gebracht, daß er eine Verschwörung gegen Pekachja anstiftete und ihn in der Burg des königlichen Palastes zu Samarien ermordete. Seine Stellung als königlicher Schalisch (was man vielleicht mit „Adjutant" wiedergeben darf) gab ihm die Gelegenheit zur Palastrevolution; er soll sie mit 50 gileaditischen Verschworenen ausgeführt haben.

Über seine Regierung erfahren wir im AT einiges nähere hauptsächlich um seines Zusammenstoßes mit Juda willen. Das Königsbuch meldet II, 15, 29: Zur Zeit des Königs Pekah von Israel zog der König Tiglat Pileser von Assur heran und nahm Ijon, Abel bet-Maaka Janoach, Kedes und Hazor [Gilead und Galiläa — diese Worte sind wohl Glosse]: das ganze Land Naftali und führte sie gefangen weg nach Assur. Die Urkunde fährt dann gleich fort, uns zu melden, daß dieses Mißgeschick, das Pekah traf, den Anlaß zu seiner Beseitigung gab: Hosea, der Sohn Elas, stiftete eine Verschwörung an und ermordete Pekah, um sich an seiner Stelle auf den Thron zu setzen. Die näheren Umstände werden uns nicht mitgeteilt, jedenfalls aber hat Hosea die im Volke herrschende Mißstimmung gegen Pekah benutzt, was ihm um so leichter fallen mußte, als Pekah selbst Usurpator gewesen war, überhaupt das Nordreich jener Tage keine festen Traditionen in Beziehung auf die Thronfolge besaß.

Was aber hatte zu jener für Pekah so verhängnisvollen Katastrophe geführt, und was wissen wir etwa über ihren Verlauf? Das Königsbuch berichtet uns in der Geschichte des Ahas von Juda II, 16, 5 ff.: unter des Ahas Regierung seien Rezin von Aram (Damaskus) und Pekah, der Sohn Remaljas von Israel zusammen zum Angriff gegen Jerusalem herangezogen. Schon etwas früher (15, 37) war unter Jotam berichtet gewesen: in jenen Tagen begann Jahve, den König Rezin von Aram und Pekah, den Sohn Remaljas, gegen Juda aufzustiften. Daraus ersehen wir, daß die gemeinsame Aktion der beiden Verbündeten von längerer Hand vorbereitet war. Welchen Grund die beiden Gegner hatten, sich auf Juda zu stürzen, ist nicht gesagt. Schwerlich aber handelt es sich um einen bloßen Raubzug. Vielmehr weist der ganze Zusammenhang der Ereignisse darauf hin, daß größere politische Ziele maßgebend waren. Es galt einen Versuch, das immer drohender werdende Eingreifen Assurs in die Angelegenheiten Syriens mit vereinten Kräften abzuwehren. Zu diesem Zwecke sollten Aram, Israel, Juda und wohl die anderen syrischen Staaten (s. unten) zusammenstehen. Ahas — oder vielmehr wahrscheinlich schon Jotam — weigert sich, an dem gemeinsamen Vorgehen teilzunehmen; der Überfall der Verbündeten ist die Antwort auf diese Weigerung.

Wie der Angriff auf Juda wirkte, welche Stimmungen bei Volk und König, aber auch welche prophetische Reden er bei Jesaja auslöste, wird uns aus Jes 7 klar. Die Erfolglosigkeit des Angriffs ist Jesaja a priori sicher — trotz des von ihm tief beklagten Verhaltens des Ahas; daß der Angriff scheiterte, bestätigt uns 2 Kö 16, 5 ebenso wie Jes 7, 1. Was eingetreten wäre, wenn Ahas dem Rate Jesajas gefolgt wäre, vermögen wir nicht zu sagen. Jesaja giebt der festen Zuversicht Ausdruck, daß Jahve auch ohne fremdes Eingreifen Juda retten könne. Ahas konnte sich zu diesem höchsten Idealismus der Betrachtungsweise über irdische Dinge nicht aufschwingen — ihm ist Politik Politik: Jesaja war auch die Politik ein religiöses Geschäft, und wenn man auf den Erfolg der ganzen Aktion sieht, so hat er in *diesem* Falle zweifellos mit seiner Auffassung recht behalten. Thatsächlich ist der Verlauf der, daß Ahas in seiner Not sich an Assur um

Hilfe wendet und Assur sie ihm natürlich bereitwillig giebt, aber um einen Preis, der für Ahas und seine Herrschaft ebenso teuer zu stehen kam als der von Jerusalem abgewendete Angriff für ihn zu stehen gekommen wäre. Nicht nur äußerlich muß er durch schweren Tribut Assurs Hilfe erkaufen (2 Kg 16, 7 ff.), sondern moralisch hat er damit die Sache Judas aus der Hand gegeben und in Assurs Hände gelegt. Für Pekah wird der Schritt des Ahas verhängnisvoll. Tiglat Pileser eilt herbei, und was der Erfolg seines Eingreifens in den sog. syrisch-ephraimitischen Krieg, d. h. eben jene Aktion der Verbündeten gegen Juda, ist, haben wir oben bereits erfahren.

Diesen biblischen Nachrichten entspricht nun dasjenige, was uns die assyrischen Inschriften erzählen. Es kommen die Annalen Tiglat Pilesers, außerdem die Beischriften zum Eponymenkanon und die babylonische Chronik in Betracht. Tiglat Pileser III. (Phul) kam 745 zur Regierung. Es ist von Anfang an sein Bestreben gewesen, die längere Zeit ins Wanken gekommene Herrschaft Assurs über die Westländer wieder aufzurichten. Demgemäß wird Arpad, das ihm den Weg zum Mittelmeer in Syrien sperrte, erobert 740. Das übrige Syrien hat sich zunächst unterworfen, aber sobald Phul anderweitig in Anspruch genommen war, sich auch wieder unabhängig gemacht. An der Spitze stand Damaskus. Dasselbe Spiel wiederholte sich 738, nur daß nunmehr Ahas von Juda oder wahrscheinlich schon Jotam, wie oben dargelegt, sich ausschlossen. Hier greift die biblische Nachricht über den Angriff der Verbündeten auf Juda und des Ahas Bitte um Hilfe ein. Im Jahr 734 unternimmt Tiglat Pileser seinen Zug. Sein Heer wendet sich zuerst — wohl um Damaskus zu isolieren — nach dem Philisterland. Auf dem Weg nach Philistäa erobert er Israel; ein Teil des israelitischen Gebietes wird zur assyrischen Provinz gemacht vgl. 2 Kg 15, 29. Das muß 733 gewesen sein, denn Tiglat Pileser meldet aus diesem Jahre: Pekah ihren König stürzten sie, Hosea (Ausi') setzte ich über sie ein (Keilinschr. Bibl. II, 33). Daraus geht jedenfalls hervor, daß Hosea als Führer einer assyrischen Partei in Samarien handelte. Dieselbe wird sich nach den Mißerfolgen Pekahs aufs neue geregt haben und bringt Pekah zu Falle. Die Nachricht von Hoseas Verschwörung liest man auch hier zwischen den Zeilen („sie stürzten"), während der Ausdruck „ich setzte ein" den von der Bibel berichteten Hergang natürlich nicht ausschließt. Auch fordert die erste Person nicht notwendig die persönliche Anwesenheit des Großkönigs bei dem Thronwechsel in Samarien. Damit berichtigt sich das in meinem Kommentar zum Königsbuch S. 267 Ausgeführte. **Kittel.**

Pelagius und die pelagianischen Streitigkeiten s. am Schluß des Bandes.

Pelagius I., Papst 555—561. — Quellen: Die Briefe MSL 69 p. 393 f. NA 5 S. 533 ff. Jaffé 1² S. 124—136. Liber Pontificalis ed. Duchesne I p. 303 f. ed. Mommsen I p. 155 f. Victor Tonnenensis Chronica MG Auctores Antiquissimi 11 p. 204. Litteratur: Archibald Bower, Unpartheiische Historie der römischen Päpste, übersetzt von Rambach 3 S. 470 ff.; Chr. W. Franz Walch, Entwurf einer vollständigen Historie der römischen Päpste, ²S. 127 f.; Rothensee, Der Primat des Papstes, herausgegeben von Räß u. Weis, S. 463 f.; Reumont, Gesch. der Stadt Rom, 2 S. 62; Baxmann, Die Politik der Päpste, 1 S. 35 f.; O. Lorenz, Papstwahl und Kaisertum, S. 22 f.; Gregorovius, Gesch. der Stadt Rom im MA, 1³ S. 398 f., 409, 459; Hefele, Konziliengeschichte, 2² S. 786, 798, 911 ff. 914 ff.; Niehus, Geschichte des Verhältnisses zwischen Kaisertum und Papsttum, 1² S. 377 f.; Loening, Gesch. des deutschen Kirchenrechts, 2 S. 46 f.; J. Jungmann, Dissertationes selectae in historiam ecclesiasticam, 2 Ratisbonae 1881, p. 381; Langen, Geschichte der römischen Kirche von Leo I. bis Nikolaus I., S. 341 ff.; Duchesne, Vigile et Pélage in Revue des questions historiques 36 (1884), p. 369 ff.; A. Knecht, Die Religionspolitik Kaiser Justinians I., Würzburg 1896, S. 125 ff.; H. Hutton, The church in the sixth century, London 1897, p. 162 ff.; Hodgkin, Italy and her invaders 5 p. 50 ff.; Hartmann, Geschichte Italiens 1. Bd; H. Grisar, Geschichte Roms und der Päpste im MA, 1 Freiburg i. Br. 1901, S. 549 ff., 580 ff. Ueber P.s Schriften vgl. Duchesne in Bulletin critique 5 (1884), p. 96; S. Reiter in Serta Harteliana 1896, p. 134—7.

Zu den Geistlichen, die im Februar 536 Papst Agapit I. nach Konstantinopel begleiteten, gehörte auch der Diakon Pelagius, der Sohn eines einst in Rom ansässigen Statthaltereibeamten namens Johannes (Duchesne setzt ohne genügenden Beweis **vicarianus** gleich **vicarius**). Aus der Thatsache, daß P. auch nach dem Tode des Agapit in Konstantinopel blieb, um auf der großen Synode im Mai/Juni daselbst die römische Kirche mit zu vertreten, und daß er bald danach von Papst Silverius zum ständigen Vertreter oder Apokrisiar des päpstlichen Stuhles am kaiserlichen Hofe ernannt wurde, ergiebt sich, daß der vorher nie genannte Diakon bereits damals als ein besonders kluger

und geschickter Mann galt. In der That gelang es ihm bald in Byzanz einen Einfluß zu gewinnen, wie ihn nie zuvor ein römischer Apokrisiar besessen hatte. Als erklärter Vertrauensmann Justinians griff er mehrfach entscheidend in die kirchlichen Wirren des Orients ein: so wirkte er c. 539 bei der Erhebung des unionsfreundlichen Paul von Tabennisi zum Patriarchen von Alexandrien mit, leitete dann etwa drei Jahre später (Ostern 532 oder früher) auf der Synode von Gaza das Absetzungsverfahren wider den genannten Paul und trug kurz danach Januar 543 nicht wenig bei zu der Verdammung des Origenismus. 545 kehrte er reich mit Schätzen beladen nach Rom zurück und übernahm dort als Vertreter des abwesenden Papstes Vigilius die Leitung der kirchlichen Angelegenheiten. Mehr als diese machten ihm jedoch sehr weltliche Geschäfte zu schaffen. Seit dem Sommer bereits bedrohten die Goten unter Totila Rom. Vergebens suchte Pelagius durch Hingabe seines ganzen Vermögens der Hungersnot zu steuern, vergebens von dem Gotenkönig einen Waffenstillstand zu erlangen. Am 17. Dezember 546 mußte Rom sich auf Gnade oder Ungnade ergeben. Auf der Freitreppe von St. Peter empfing Pelagius den Barbarenfürsten als Haupt des römischen Klerus, im Senate begrüßte er ihn dann als vornehmster Mann der Stadt. Totila sicherte ihm zu, daß kein Blut fließen solle, aber von der beschlossenen Plünderung der Stadt ließ er sich nicht abbringen. Im Jahre 547 mußte es sich dann P. sogar gefallen lassen, als Gesandter des Barbaren nach Konstantinopel zu gehen und mit Justinian über den Frieden zu unterhandeln. Man begreift, daß er unverrichteter Sache wieder heimkehrte. Hierüber ergrimmt, befahl Totila allen Römern, auch dem Klerus, die Stadt zu verlassen. 40 Tage lang blieb in der That Rom wüste und leer. Dann nahm Belisar von der toten Stadt wieder Besitz. Aber P. kehrte vorerst nicht zurück. Er blieb bis c. 551 auf Sizilien.

P. hatte bis dahin mit Papst Vigilius in gutem Einvernehmen gelebt. Die Wiederaufnahme des Prozesses gegen den verbannten Papst Silverius hatte er im Interesse Vigils einst mit aller Kraft hintertrieben. Jetzt kam es wegen des Judicatum von 548 zum ersten Male zwischen ihm und dem Papste zu einer ernstlichen Meinungsverschiedenheit. Wie alle Abendländer war P. ein entschiedener Gegner des Dreikapiteledikts. Das Gutachten, das Fulgentius Ferrandus c. 536 ihm und seinem Kollegen Anatolius über die drei Kapitel ausgestellt hatte, war maßgebend für sein Verhalten. Demgemäß sparte er keine Mühe, Vigilius zum Widerrufe zu bewegen. Nachdem er c. 551 nach Konstantinopel übergesiedelt war, erreichte er endlich im Frühling 553 seinen Zweck: am 14. Mai 553 unterzeichnete der Papst eine von ihm entworfene umfängliche Protestschrift gegen die drei Kapitel, das sogenannte Konstitutum (Günther, Epistolae imperatorum, pontificum aliorum CSELV 35 p. 230 ff.; über die Autorschaft des P. vgl. Duchesne, Revue des questions hist. 36 p. 425). Dafür traf auch P. der Zorn des Kaisers. Er wurde eingekerkert und, wie er behauptet, sehr schlecht im Kerker behandelt. Doch konnte er in dieser Zeit unfreiwilliger Muße ein großes Werk zur Verteidigung der drei Kapitel verfassen, die sex libri in defensionem capitulorum, die Duchesne vor 20 Jahren in der Bibliothek zu Orléans wieder entdeckt hat. (Doch fehlt in dem Orléaner Kodex Buch 1 und der Eingang von Buch 2. Die von Siegfried Reiter Serta Harteliana angekündigte Ausgabe ist, soviel ich weiß, noch nicht erschienen.) Als dann Vigilius im Dezember 553 sich dem Willen des Kaisers und dem Beschlusse des sogenannten 5. allgemeinen Konzils unterwarf, richtete P. aus seinem Gefängnisse ein heftiges Libell wider den wankelmütigen Papst (refutatorium, verschollen). Aber Anfang 555 folgte auch er dem Beispiel Vigils: er billigte nicht nur die Beschlüsse des Konzils von 553, sondern erkannte es auch als allgemeines Konzil an. Die Ursachen dieses plötzlichen Gesinnungswechsels sind dunkel. Möglicherweise hat Justinian den ehrgeizigen Mann dadurch gewonnen, daß er ihm das Papsttum versprach. Denn es steht fest, daß er P. noch bei Lebzeiten Vigils zu dessen Nachfolger designierte. In Rom wollte man dagegen von P. nichts wissen, sondern wünschte nach Vigils Tode 7. Juni 555 einen eifrigen Gegner der kaiserlichen Religionspolitik, den Presbyter Mareas, zum Papste. Zum Glücke für P. starb dieser gefährliche Rivale bereits im August. Aber seine Erhebung war in ganz Italien unpopulär. In Rom verweigerten ihm Kleriker, Klosterleute, sapientes und nobiles die Kirchengemeinschaft und unter den suburbikarischen Bischöfen fand sich keiner, der den angeblichen Mörder Vigils zu konsekrieren wagte, obwohl der kaiserliche Statthalter Narses mit aller Energie für den Günstling seines Herrn eintrat. Erst im Frühjahr 556 erklärten sich die Bischöfe von Perugia und Ferentino und der Priester Andreas von Ostia bereit die Weihe zu vollziehen. So konnte P. endlich am 16. April 556 mehr als zehn Monate nach dem Tode Vigils vom Papsttum Besitz er-

greifen. Aber seine Lage war dadurch um nichts gebessert. Selbst in Rom hielt sich alles von ihm fern und im übrigen Abendland galt er allgemein als Ketzer. Allein P. nahm sofort mit rüstiger Energie den Kampf gegen seine Gegner auf. Zunächst bediente er sich hierbei friedlicher Mittel. Gelegentlich einer Prozession reinigte er sich am 23. April in St. Peter durch einen feierlichen Eid von dem Verdachte, daß er den Tod seines Vorgängers verschuldet habe. Zugleich suchte er die öffentliche Meinung durch einen Erlaß gegen die Simonie für sich zu gewinnen. Durch beides scheint er in der That in Rom den Widerstand des Klerus und der Mönche bezwungen zu haben. Die auswärtigen Kirchen suchte er durch eine Encyklika zu beruhigen, in der er seine Übereinstimmung mit den Glaubensdekreten der vier allgemeinen Konzilien beteuerte, aber verschwieg, daß er das Konzil von Konstantinopel als 5. allgemeines Konzil anerkannt hatte. An einige angesehene Bischöfe, wie den Metropolitan von Arles, wandte er sich noch besonders. Auch dem Könige Childebert von Paris gab er mehrfach beruhigende Versicherungen: er übersandte ihm sogar ein ausführliches Glaubensbekenntnis. Gleichwohl regte sich im Frankenreiche immer wieder der Argwohn gegen seine Orthodoxie. Noch 556 fürchtete er, daß auch Gallien ihm die Gemeinschaft aufsage. Weit gefährlicher war jedoch die Mißstimmung gegen den Papst unter dem italischen Episkopate. Den Abfall der Bischöfe von Toskana konnte er zwar noch in letzter Stunde verhindern, aber Mailand und Aquileja verharrten im Widerstande. Nun ersuchte P. immer wieder den Statthalter Narses und den Patricius Valerian gegen die Schismatiker mit Gewalt vorzugehen. Allein die byzantinische Regierung war weise genug, sich hierauf nicht einzulassen, obwohl P. ausführlich mit Berufung auf Augustin und die Synode von Chalcedon die Anwendung von Gewaltmitteln zu rechtfertigen versuchte. Nächst dem Schisma nahm den Papst die Sorge für die durch den Krieg stark zerrütteten Finanzen der römische Kirchen vornehmlich in Anspruch. Eine ganze Reihe von Verfügungen dieser Art hat sich erhalten. Sie zeigen, daß P. ein äußerst genauer Haushalter war. Selbst um das Mähen der Kirchenwiesen kümmerte er sich. Allein er vergaß dabei der Armen nicht, vgl. z. B. Jaffé nr. 943. Auch sorgte er dafür, daß die durch die gotische Plünderung arg mitgenommenen Kirchen neue Gefäße und Paramente erhielten, und war ernstlich bemüht, dem herrschenden Priestermangel abzuhelfen. Nicht weniger als 49 Bischöfe, 26 Presbyter und 9 Diakonen hat er geweiht. Wenn er auch kein Charakter war, so war er also doch zweifellos ein Talent, ein tüchtiger Bischof. Als er am 3. März 561 starb, waren wenigstens die schlimmsten Übelstände, welche der gotische Krieg in der römischen und in den benachbarten Kirchen nach sich gezogen hatte, beseitigt.

H. Böhmer.

Pelagius II., Papst 579–590. — Jaffé 1² S. 137–140; MSL 72 p. 701 f. Liber pontificalis ed. Mommsen 1 p. 160; ed. Duchesne I p. 300 f.; Gregorius Turonensis Hist. Francorum l. 10 c. 1 ed. Arndt p. 406. Paulus Diaconus Hist. gentis Langobardorum l. 3 c. 20, 24 ff.; Waitz, SS rer. Langobard. p. 103, 105 f.; Chronica patr. Grad. c. 7 ibid. p. 393. — Litteratur: Baronius, Annal. eccl. ad c. 578–590; Archibald Bower, Unparteiische Hist. der römischen Päpste, 3 S. 504 ff.; Franz Walch, Entwurf einer vollständigen Hist. der röm. Päpste, ² S. 129 f.; Rothensee, Der Primat des Papstes, herausgeg. von Räß und Weis 1836, S. 467 ff.; Papencordt, Gesch. der Stadt Rom im MA, Paderborn 1857, S. 67 f.; Papst, Gesch. des longobard. Herzogtums in den Forschungen zur deutschen Gesch., 2 S. 422 ff.; Hinschius, Decretales Pseudo-Isidorianae, Lipsiae 1863, p. 721; Pichler, Gesch. d. kirchl. Trennung zwischen dem Orient und dem Occident, 1, München 1864, S. 127 f.; 2, 649 ff.; Reumont, Gesch. d. Stadt Rom, 2, S. 78; Hefele, Konziliengesch., 2², S. 917 f.; Gregorovius, Gesch. d. Stadt Rom im MA, 2³, S. 20 ff.; Niehus, Gesch. d. Verhältnisses zwischen Kaisertum und Papsttum 1², S. 383 ff.; Langen, Gesch. der röm. Kirche von Leo d. Gr. bis Nikolaus I., S. 403 ff.; Grisar, Gesch. Roms und der Päpste im MA, 1, S. 596 ff., 675 ff., 745 ff., 791, 813 ff.; Hartmann, Gesch. Italiens Bd 1.

Pelagius, der Sohn eines in Rom ansässigen Goten namens Winigild, wurde am 26. November 579 zum Papste geweiht, ohne daß die Wahl vom Kaiser bestätigt war. Denn die Langobarden belagerten um jene Zeit Rom und verhinderten jeden Verkehr mit der kaiserlichen Regierung. Erst als es dem Papst, wie es scheint, durch einen stattlichen Tribut gelungen war, die Feinde zum Abzuge zu bewegen, konnte er durch den Diakonen Gregor, den er als Apokrisiar nach Konstantinopel sandte, das Versäumte nachholen lassen. Zwei Aufgaben nahmen P. während seines Pontifikates besonders in Anspruch: der Kampf mit den Langobarden und der Kampf mit den Schismatikern Oberitaliens. Gegen die ersteren suchte schon er 580 die Franken mobil zu machen. Als dieser Versuch scheiterte, drängte er durch seinen Apokrisiar Gregor unablässig den Kaiser

zu einer energischeren Politik. Aber der Kaiser hatte keine Zeit, sich um Italien zu kümmern. Die Hafenstadt Classis, der Schlüssel Ravennas, fiel in die Hand der Feinde und Rom hatte, wie der Papst 584 schreibt, nach wie vor Unsagbares zu erdulden. Erst der Exarch Smaragdus brachte seit 585 für einige Zeit den Siegeslauf der Langobarden zum Stehen. So schwer dies „verfluchte" Volk die Kirche schädigte, so förderte es doch indirekt die Interessen des Papsttums. Die Schismatiker Oberitaliens begannen unter dem Drucke der Fremdherrschaft ihren Sinn zu ändern. In Genua und Mailand bildete sich eine romfreundliche Partei. Nur in Istrien beharrten die Bischöfe hartnäckig im Schisma. Die dringende Aufforderung des Papstes, Gesandte zur friedlichen Verhandlung über die drei Kapitel nach Rom zu schicken, c. 585, würdigten sie überhaupt keiner Antwort, auch ein zweiter Friedensantrag und eine lange dogmatische Denkschrift des Papstes aus dem Jahre 586 machten auf sie keinen Eindruck. Nunmehr forderte auch P., wie einst Pelagius I., gegen die Widerspenstigen das Einschreiten der weltlichen Gewalt. Der Exarch Smaragdus ließ sich in der That hierauf ein. Er begab sich selber nach Grado und ließ den Metropoliten Severus von Grado-Aquileja, nebst einigen seiner Bischöfe gefangen nach Ravenna bringen. Dort peinigte er sie so lange, bis Severus sich zur Anerkennung des Papstes bequemte. Aber kaum war er wieder entlassen, so widerrief er auf einer Synode zu Murano Ende 588 oder Anfang 589 jene erzwungene Erklärung. Das einzige, was P. erreicht hatte, war, daß in Istrien die Stimmung gegen Rom jetzt noch gereizter war, als vorher. Mit der griechischen Kirche lebte P. in gutem Einvernehmen. Er konnte sogar Illyrien unbehelligt als päpstliches Gebiet behandeln, wie die Exemption des Bischofs von Theben von der Jurisdiktion des Metropoliten von Larissa zeigt. Erst gegen Ende seines Pontifikats fand er sich unnötigerweise veranlaßt, gegen den Patriarchen Johann IV. von Konstantinopel Klage zu erheben, weil demselben in den Akten einer Synode der längst herkömmliche Titel ökumenischer Patriarch beigelegt worden war (s. d. A. Bd IX S. 303 f.). — In Rom sicherte sich P. dadurch ein gutes Andenken, daß er sein Haus in ein Spital für alte Leute umwandelte und mancherlei für die Ausstattung der Kirchen that. Nach heute zeugt die Laurentiusbasilika vor den Thoren von seinem Baueifer und zugleich von dem tiefgesunkenen künstlerischen Leistungsvermögen jener Zeit. Für die Zukunft wichtig ward, daß die Mönche von Monte Cassino vor den Langobarden nach Rom flohen und bei dem Lateran ein Kloster gründeten. — P. starb Anfang Februar 590 an einer verheerenden Seuche, die im Gefolge einer großen Überschwemmung in Rom ausbrach. Am 6. Februar wurde er in St. Peter begraben. **H. Böhmer.**

Pelayo, Alvar, spanischer Franziskaner, gest. 1352. — Litteratur: Sein Werk ‚De Planctu Ecclesiae' ist mehrfach gedruckt, Ulm 1474, Lyon 1517 (dem späteren Papste Hadrian VI. gewidmet), Venedig 1560. — Vgl. Riezler, Die lit. Widers. d. Päpste, 1874, S. 283 ff.; Haller, Papsttum und Kirchenreform I (Berlin 1903), S. 84—89; Pastor, Gesch. d. Päpste I. pass. (4. Aufl.): Finke, Kirchl. Verhältnisse zu Ende d. MA. (Röm. Quartalschr. Suppl. IV), Rom 1896; Schwab, Joh. Gerson, S. 24 (Würzburg 1858). — Ueber ungedruckte Schriften des P. vgl. Wadding, Ann. ord. Min. III; Nic. Antonius, Bibl. Hisp. II, 100.

Pelayo, ein Schüler des Duns Scotus, Pönitentiar in Avignon unter Johann XXII., dann Bischof von Silvez in Algarve, hat das obige Werk, dem er die Erhaltung seines Namens verdankt, in Avignon geschrieben, aber erst acht bis zehn Jahre nach der Abfassung und nachdem er selbst die Stelle bei der Kurie mit dem portugiesischen Bistum vertauscht hatte, in die jetzige Form gebracht. So „mag er manches hinzugefügt haben, was er als Pönitentiar an der Kurie nicht zu schreiben gewagt hätte" (Haller S. 85). Dabei bleibt es aber irrig, ihn im Vergleich mit Trionfo (s. d. A. Triumphus) als den gemäßigteren Verteidiger päpstlicher Allgewalt zu betrachten, denn der einzige Punkt, in welchem er sich gegen die bestehende Papstkirche wendet, liegt da, wo sein heiliger Ordensmeister Einspruch erhoben hat — in der Frage des Besitzes. Pelayo ist überzeugter Franziskaner der strengen Observanz — er leitet alle Übel der Zeit daraus her, daß die Kirche, reich und weltlich geworden, dadurch das Ideal des „armen Lebens" beseitigt. Im übrigen ist P. ein Papalist vom reinsten Wasser. „Der Papst steht über Allem, auch den Konzilien; von ihm erhalten sie ihre Autorität und das Recht, sich zu versammeln. Alle Geschöpfe können durch den Papst gerichtet werden, er selbst aber von keinem. Das Tribunal Christi und das des Papstes ist eins. Alle Gewalt, die den Menschen gegeben ist, geistliche oder weltliche, ist befaßt in der des Papstes; von ihm kommt alle Gewalt her. Er kann daher handeln mit oder ohne die Vermittelung der ihm untergeordneten Gewalten, nach den Gesetzen, die er gegeben hat, oder auch nicht, je nachdem

es ihm zweckmäßig scheint. Seine Gewalt ist nicht gebunden an Zahl, Gewicht und Maß — nicht an Zahl, denn unzählbar sind die ihm Unterworfenen; nicht an Gewicht, denn sie neigt durch ihr Gewicht nicht zu einer besonderen Stelle hin, sondern erstreckt sich auf alle Länder; nicht an Maß, denn des Papstes Wirken hat keine Beschränkung: so wie Christus den Geist ohne Maß empfangen hat (Jo 3, 34), während er den übrigen Menschen nur nach einem gewissen Maße gegeben wird (Eph 4, 7), so ist gleicherweise dem Papst eine Gewalt gegeben, die, selbst an Zahl, Gewicht und Maß nicht gebunden, zugleich allen anderen Gewalten dieses vorschreibt". Das Werk „verdankt seine Entstehung offenbar dem Armutsstreit . . . Aber einmal zum Reden gelangt, kramt der Verfasser nach Art unbedeutender, unklarer Geister alles aus, was er im Kopfe und auf dem Herzen hat: persönliche Erinnerungen, Merkwürdigkeiten, die er gesehen, Wunderanekdoten, Kasuistik des Beichtstuhls, Wünsche und Hoffnungen und vor allem eine erdrückende Masse von Lesefrüchten" (Haller S. 84). Mochte auch spätere Polemik das Eine oder Andere aus dem Werke entnehmen — einen Einfluß auf die Besserung der kirchlichen Zustände konnten doch solche Ausführungen nicht üben, da derselbe Pelayo vor der Autorität desselben Papsttums, gegen welches absichtlich oder unabsichtlich seine Angriffe sich richten, das Knie beugt und da er in demselben Atemzuge verlangt, die Kurie soll Herrscherin der Welt und Richterin aller Menschen und menschlichen Verhältnisse sein, in welchem er ihren Trägern und Dienern Entsagung empfiehlt. Übrigens — auch auf katholischer Seite „verteidigt wohl kaum jemand mehr (?) die maßlosen und teilweise abgeschmackten Theorien des Pelayo und Trionfo, die eine ‚traurige Berühmtheit' (so: Pastor a. a. O.) erlangt haben" (Finke a. a. O. S. 41). **Benrath.**

Pellikan, Konrad (Kürsner), gest. 1556. — Das Chronikon des Konrad Pellikan, herausgegeben durch B. Riggenbach, Basel 1877 (XLII, 198 S. Leider ist das nützliche Buch durch eine Anzahl von Druckfehlern entstellt). | Konrad Pellikans von Rufach Hauschronik. Deutsch von Th. Vulpinus (Renaud), Straßburg i. E. 1892 (168 S.). || Johannes Fabricius, Miscellanea Tigurina III, 413—439 (Gedächtnisrede auf P.). || Escher, Pellicanus, in: Encyklopädie von Ersch und Gruber, Sekt. III, Bd 15, S. 226—237, Leipzig 1841 (dort Genaues über die sehr ausgebreitete litterarische Thätigkeit P.s). || R. Reuß, Konrad Pellikanus, Straßburg 1892 (35 S.; Schriften des protestant. liber. Vereins in Elsaß-Lothringen, Heft 38). || Ludw. Geiger, Wie Conrad Pellikan Hebräisch lernte, in: JdTh 1876, 202—217 (bedarf der Berichtigung. Namentlich irrt G. darin, daß er die Existenz einer gedruckten Schrift P.s mit dem Titel De modo etc. bestreitet. Das angeblich 1540 erschienene Lexikon P.s ist die 1504 gedruckte, den Schluß [13 Seiten] von De modo bildende hebräisch-lateinisch-griechische Wörtersammlung). || Emil Silberstein, Conrad Pellicanus. Ein Beitrag zur Geschichte des Studiums der hebr. Sprache in der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts, Berlin 1900 (104 S.; dürftig). || Ad. Horawitz und K. Hartfelder, Briefwechsel des Beatus Rhenanus, Leipzig 1886, bes. S. 547 f.

Conradi Pellicani de modo legendi et intelligendi Hebraeum. Deutschlands erstes Lehr-, Lese- und Wörterbuch der hebräischen Sprache, verfaßt in Tübingen 1501, gedruckt in Straßburg 1504, . . durch Lichtdruck neu herausgegeben von Eb. Nestle, Tübingen 1877 (XI, 39 S.).

Konrad (Kürsner) Pellikan wurde etwa am 8. Januar (Chron. ed. Riggenbach S. 5) 1478 zu Ruffach im Elsaß geboren und erhielt ebenda seit 1484 den ersten Unterricht. Schon damals war das Lernen für ihn mit großen Schwierigkeiten verbunden. Seine Eltern lebten nämlich in dürftigen Verhältnissen, und so konnte er sich keins der in Ulm gedruckten Exemplare des Donat anschaffen, sondern mußte alles vom Lehrer Durchgenommene mit vieler Mühe abschreiben. Eine Wendung zum Besseren trat für P. im Jahre 1491 ein, indem sein Oheim mütterlicherseits, Jodocus Gallus, ihn nach Heidelberg kommen ließ. Dort hörte er 16 Monate Vorlesungen über römische Klassiker und Logik, wurde aber dann, im September 1492, wohl weil Gallus die Kosten längeren Aufenthaltes scheute, nach Hause zurückgeschickt. Bei der Aufnahme in Heidelberg erhielt er durch den Oheim den lateinischen Namen Pellicanus (nicht Pellifex; denn der Großvater hatte zwar das Kürschnerhandwerk betrieben und daher den Namen Kürsner bekommen, aber der Vater war nicht mehr Kürschner). Mittellos und doch wünschend seine Studien fortzusetzen trat er im Anfange des Jahres 1493 in das Minoritenkloster zu Ruffach ein. Drei Jahre später (März 1496) wurde P. auf Verwendung seines Oheims nach Tübingen versetzt, wo der wackere und gelehrte Guardian Paulus Scriptoris viel gehörte Vorlesungen über scotistische Philosophie hielt, privatim aber auch den Euklid, den Gebrauch des Astrolabiums u. s. w. erklärte. Seit 1499 benutzte P. (angeregt durch ein Gespräch mit dem Pater Paul Pfedersheimer, durch den er auch einen hebräischen Kodex der Nebi'im acharonim erhielt) die wenigen freien Stunden, die ihm seine Stellung als Mönch ließ, und einen Teil der Nächte, um das Hebräische zu erlernen. Das

einzige ihm zu Gebote stehende Hilfsmittel war der „Stern meschiah“ des Dominikaners Peter Schwarz oder Petrus Nigri (Eßlingen 1477, 4°). Dieses Buch bot ihm eine Reihe alttestamentlicher Stellen in Transskription mit darüberstehender deutscher Übersetzung, z. B. Jes 1, 1—9 in Traktat 8, Kap. 1; Jes 1, 10—14 in Traktat 7, K. 5; Jes 2, 1—3 in Tr. 7, K. 1 (hiernach ist Chron. 17 zu berichtigen, was Riggenbach übersehen hat), und am Schluß, auf 6 Blättern, eine, freilich recht dürftige, hebräische Fibel. Zuerst beschäftigte er sich mit den beiden im Texte dieses Buches abgedruckten Anfangskapiteln des Jesaja; dann wagte er sich an den oben erwähnten hebräischen Kodex und studierte diesen, sowie ein Fragment, das die Psalmen 1—51 enthielt, nur mit Hilfe der Übersetzung des Hieronymus. Bald darauf begann er sich ein hebräisches Glossar, in alphabetischer Ordnung und mit Angabe der wichtigsten Stellen, anzulegen; das muß freilich voll der wunderlichsten Fehler gewesen sein, da er z. B. nicht verstand den Artikel vom Hauptworte abzutrennen und die erste Person für die Grundform des Verbums hielt. Erst im Juli 1500 sagte ihm der damals gerade in Tübingen anwesende Reuchlin, daß die dritte Person Sing. Perf. als Thema zu betrachten sei. „Hac regula accepta exultavi animo, sciens hujusmodi verbo impleta Biblia .. Hoc unum contigit, me hominis oraculo didicisse, caetera omnia muto magistro et collatione interpretum perpetuoque labore sum assecutus“. („Dies Eine“ bezieht sich natürlich nur auf die Anfangsgründe.) In demselben Jahre gelang es ihm eine vollständige in Pesaro gedruckte hebräische Bibel (wohl vom J. 1494, vgl. Wolf, Bibl. Hebr. II, 364. IV, 109) zu erwerben, die er bis Ende Oktober ganz las und für sein Glossar benutzte; außerdem bekam er im August zwei Fragmente einer hebräisch geschriebenen Grammatik mit deutscher Übersetzung. So ist es denn wohl begreiflich, daß Reuchlin zu dem fleißigen jungen Manne in nähere Beziehungen trat und dessen Hilfe bei der Ausarbeitung seines hebräischen Wörterbuches benutzte. Gleichfalls noch im Jahre 1501 verfaßte P. das De modo legendi et intelligendi Hebraeum betitelte Schriftchen und erwarb sich dadurch das Verdienst, zuerst von allen Christen eine Anleitung zum Erlernen des Hebräischen geschrieben zu haben (denn die in Venedig und anderwärts seit 1501 oft gedruckte „Introductio utilissima hebraice discere cupientibus“ ist gleich dem Anhange zum „Stern meschiah“ nur eine Fibel). Gedruckt ist das Büchlein zuerst im Jahre 1504 in Straßburg und zwar in J. Grüningers Nachdruck der von Gregor Reisch verfaßten Margarita philosophica. Ein Exemplar des seltenen und bis 1877 fast ganz vergessen gewesenen Druckes ist in der Kgl. Bibliothek zu Berlin. Auch der 2. (1508) und der 3. (1515, als Institutio Hebraica) Druck sind in Straßburg hergestellt und stehen in der Margarita. Die Originalausgabe der M., Freiburg 1503, enthält an Hebräischem nur ein Alphabet (in Holzschnitt) mit Transskription. (Alle hiervon abweichenden Angaben über De modo etc. sind falsch.) — Noch zwei andere wichtige Ereignisse brachte das Jahr 1501 unserem P.: die Versetzung nach dem Kloster zu Ruffach und die Weihung zum Priester. P.s Entfernung von Tübingen hatte die Folge, daß die Rudimenta linguae Hebraicae des ja anderweitig sehr in Anspruch genommenen Reuchlin erst im Jahre 1506 vollendet wurden.

Schon im Jahre 1502 wurde P. Lektor der Theologie im Barfüßerkloster zu Basel. Hier hat er bei dem Judenchristen Matthäus Adrianus fleißig Hebräisch gelernt (über diesen s. L. Geiger, Das Studium der hebräischen Sprache in Deutschland, Breslau 1870, S. 41—48). „Von ihm habe ich mehr gelernt als von irgend einem andern, und viele Nächte habe ich schlaflos mit ihm zugebracht“ (Worte P.s; angeführt von F. Fechter, Bonif. Amerbach, in: Beiträge zur vaterländischen Geschichte, herausgeg. von der histor. Gesellschaft zu Basel, III, S. 180). 1508 kam er in gleicher Eigenschaft nach Ruffach; 1511 wurde er Guardian und zwar zuerst in Pforzheim, dann (1517) in Ruffach und (1519) in Basel. Nur beiläufig kann hier erwähnt werden, daß P. 1504 den päpstlichen Legaten Kardinal Raymund de Petrandi nach Italien und 1514—1517 den Ordensprovinzial Kaspar Satzger auf dessen Visitationsreisen begleitete. (Über letzteren vgl. Aug. v. Druffel, Der bayrische Minorit Kaspar Schatzger und seine Schriften, München 1891 [auch in: SMA Bd II, Heft 3]; Nik. Paulus, Kaspar Schatzgeyer, ein Vorkämpfer der kathol. Lehre gegen Luther in Süddeutschland, in: Straßburger theol. Studien, herausgeg. v. A. Ehrhard u. Eug. Müller, III, 1, Freiburg i. B. 1898). — Aus Anlaß der Befeindungen, welche P. sich durch sein reformationsfreundliches Auftreten zuzog, machte der Rat der Stadt Basel ihn und Ökolampadius 1523 zu ordentlichen Professoren der Theologie. Schon am Ende des Jahres 1525 erhielt er durch Zwingli die Einladung, die durch den Tod Ceporinus' (Wiesendangers) in Zürich erledigte Stelle zu übernehmen.

Da der Ruf nach kurzer Zeit in dringender Weise wiederholt wurde und Zürich der Reformation entschiedener zugethan war als Basel, entschloß sich P. der Aufforderung Folge zu leisten. Seine erste Vorlesung in der neuen Heimat (über Ex 15) begann er (Febr. 1526) mit den Worten: **Gratia Domino meo, qui me ereptum ex Egypto et ab** 5 **egyptiaca et papistica captivitate fecit transire mare rubrum etc.** (Chron. S. 110). Im März legte er die Kutte für immer ab (S. 111) und verheiratete sich, obwohl schon 48 Jahre alt, auf dringendes Zureden seiner Freunde im August desselben Jahres mit Anna Fries, der Schwester eines armen Tischgastes (S. 113). Im Jahre 1537 heiratete er, nachdem diese seine erste Frau 1536 gestorben war, zum zweitenmale (Elsa Kalb; 10 sie wird in einer alten Stammtafel **barbata virago** genannt, s. Riggenbach zu Chron. S. 148). Einen aus Tübingen an ihn ergangenen Ruf (1534) lehnte P. ab und blieb bis zu seinem am 6. April 1556 erfolgten Tode als Professor der griechischen und der hebräischen Sprache, sowie als Bibliothekar in Zürich.

Es erübrigt noch, die Bedeutung Pellikans kurz zu charakterisieren. Seine Bedeutung 15 als Hebraist darf man nicht nach dem dürftigen und an zahlreichen Fehlern leidenden Schriftchen **De modo etc.** beurteilen, das durch Reuchlins **Rudimenta** bald weit übertroffen wurde: wir wissen anderweitig, daß P. infolge unablässiger weiterer Studien sehr beachtenswerte Kenntnisse auf dem Gebiete auch der nachbiblischen jüdischen Litteratur sich erworben hat, vgl. Chron. S. 168. 170—183; Silberstein S. 90 ff. (S. 102—104: der 20 handschriftliche Nachlaß P.s in der Kantonsbibliothek zu Zürich). Auch als Lehrer hat er erfolgreich gewirkt. Über P. als Exegeten und Bibelübersetzer vgl. Silberstein S. 60—89. Hier sei sein aus sieben Folianten bestehendes Bibelwerk, **Commentaria Bibliorum,** Zürich 1532—39, erwähnt, das „der einzige aus der Reformationszeit hervorgegangene Kommentar über das Gesamtgebiet der alt- und neu-testamentlichen Schriften ist" (Rig-25 genbach). — || Auf die Notwendigkeit wesentlicher Veränderungen in der theologischen Wissenschaft und in den kirchlichen Institutionen wurde P. schon von Paulus Scriptoris hingewiesen: **Solebat mihi dicere, instare tempus mutandae theologiae et deferendae scholasticae disputationis resumendosque priscos sanctos doctores et obmittendos Parisienses. Item tempus appetere mutandarum legum pluri-** 30 **marum** (Chron. S. 24, vgl. auch S. 13). Im Jahre 1512 erklärte er sich in einem Gespräche mit Capito gegen die Transsubstantiationslehre (s. Chron. Anhang S. 185—187). Im J. 1524 erklärte er sich zu Gunsten der Priesterehe (Riggenbach, Einl. S. XXII f.). Doch suchte er, seiner friedliebenden Natur gemäß, allem Streiten fern zu bleiben. Als er Guardian in Basel war, unterstützte er mit Luthers Wissen (Briefe ed. de Wette I, 553) 35 den Baseler Buchdrucker Adam Petri bei der Veranstaltung neuer Ausgaben der bis dahin von Luther veröffentlichten Schriften. Vgl. auch seinen höchst anerkennenden Brief vom März 1520 an Luther über den Druck und das Gelesenwerden Lutherscher Schriften in Basel: **Fac ne aliquid tuorum nos diu lateat** (Th. Kolde, **Analecta Lutherana,** Gotha 1883, S. 11—16). Freundliche Beziehungen zu Luther aufrecht zu erhalten ist 40 er stets bemüht gewesen; so werden in zwei Briefen H. Bullingers vom März und 1. September 1538 Grüße P.s an L. bestellt (Kolde S. 320. 330). Andrerseits steht sein Name mit unter dem am 30. August 1539 an Luther gerichteten Briefe der Züricher Geistlichen, welche sich darüber beklagen, daß Luther Zwingli mit Unrecht des Calvinianismus beschuldigt habe (Kolde S. 346). Überhaupt war er mit Zwingli eng befreundet, vgl. Möri-45 kofer, Ulrich Zwingli I (1867), 320 ff.; Horawitz-Hartfelder S. 101 (Brief P.s v. J. 1517 an Bruno Amerbach über Bücher, die Zwingli zu haben wünschte), S. 301 (Brief Zw.s an Beatus Rhenanus, ob nicht dieser mit P. und anderen auf Beseitigung der Differenzen zwischen Luther und Erasmus hinwirken könne). Und er stimmte auch später mit Luthers Abendmahlslehre und leidenschaftlichem Auftreten nicht überein, vgl. den auch sonst be-50 achtenswerten Brief P.s vom 10. Febr. 1546 an Beatus Rhenanus (Hor.-Hartf. S. 547 f.): **Offensiones piorum summo studio cavemus, quamlibet Luthero** [auf die letzte Schrift im Abendmahlsstreit 1544] **responderimus aliquanto austerius coacti et cum dolore, qui amicis epistolis placari nunquam potuit. Personas non tam admiramur quam veritatem catholicam, ut obligamur deo et ecclesiae.** Vorher 55 klagt er in demselben Briefe, daß ihn unwahr angreifende Briefe des schon vor fast 10 Jahren gestorbenen Erasmus gedruckt worden seien: **Cogor devorare iniuriam et malo quam vel unico verbo derogare suae demortui famae** (über die **expostulatiae** des Er. vgl. Sal. Heß, Erasmus von Roterdam 1790, Dokumente XVI—XX; vgl. Brief von Mich. Hummelburg an Rhenanus v. 13. Jan. 1526 bei Hor.-Hartf. S. 354: 60 **utinam saltem expostulationem suam cum Pellicano aederet, ne tam depra-**

vata circumferretur). Aus dem Schlußteil des Briefes sei hier folgendes mitgeteilt: Ego senex incumbo vocationi meae in sacris et Hebraicis nunquam ociosus. Jam ab aliquot mensibus assecutus per cognatum omnibus Hebraeorum scriptis omnis generis ago, quod utile futurum spero, multo labore, alacri animo, vegetus satis pro aetate magna, assecutus Martham [Elsa Kalb], quae sic domestica curat, ut litteris totus incumbam . . . Rogati nuper misimus Augustam concionatorem . . . Joannem Hallerum, et ad loca plurima nostri petuntur, quamlibet audiamus male. Nos provocamus ad libros aeditos et cupimus informari ad doctrinae pietatem cum charitate, si quid erratum est a nobis. Joachim Vadian nennt ihn in einem Briefe 30. August 1536 an Luther syncerissimus homo (Kolde S. 245). Über das Ansehen, dessen P. sich in humanistischen Kreisen erfreute, vgl. noch Hor.-Hartf. S. 41 (Urteil des Beatus Rhenanus vom J. 1512). 214. 252 f. 280. 338. 360. — Grundzüge seines Charakters: Frömmigkeit ohne Frömmelei, große Bescheidenheit, eiserner Fleiß, Gastfreiheit. **Herm. L. Strack.**

Pelt, Anton Friedrich Ludwig, gest. 1861. — A. F. L. Pelt, geboren den 28. Juni 1799 zu Regensburg, wo sein Vater königl. dänischer Legationsrat war, ein Theolog von umfassender philosophischer, historischer und exegetischer Bildung, ausgezeichnet als Meister in der Encyklopädie. Seine Vorbildung genoß er auf den Schulen zu Bückeburg und Altona, studierte darauf in Jena (wo Fries) und in Kiel (wo neben Eckermann, Kleuker, Francke, Twesten lehrten) Philosophie und Theologie. Seine Jenaer Studien fielen in die bewegteste Zeit der Burschenschaft. Vor den Extravaganzen, die damals in ihr vorkamen, bewahrte ihn sein maßvolles Wesen, während ein lebendiger patriotischer Sinn in ihm da belebt wurde, ohne je wieder zu erlöschen. Im Jahre 1826 siedelte er nach Berlin über, wo damals Schleiermacher mit Neander und Hegel als Sterne erster Größe glänzten. Er ließ sich von ihrer Atmosphäre anziehen und habilitierte sich 1826 als Privatdocent in der theologischen Fakultät. Im Jahre 1829 wurde er als Professor extraord. nach Greifswald versetzt, wurde 1830 Doktor der Theologie und 1835 nach Kiel als ordentlicher Professor an Twestens Stelle berufen, der Nachfolger auf Schleiermachers Katheder geworden war. Vor seiner Berufung nach Kiel hatte er im J. 1829 seinen Commentarius in Epistolas ad Thessalonicenses, Greifswald 1829, veröffentlicht und mit Rheinwald die Herausgabe eines Homiliarium patristicum begonnen, wovon zwei Hefte 1829 in Berlin erschienen. In Kiel lehrte er bis 1852.

Pelt stand ursprünglich der Hegelschen Schule nahe und war einer spekulativen Richtung zugewendet, doch verlor sein frommes Gemüt nie den Schwerpunkt des Glaubens und des unmittelbar religiösen Lebens, das ihn näher an Schleiermacher zog. Als das „Leben Jesu“ von Strauß 1835 erschienen war, schrieb er gegen Strauß die Schrift: „Der Kampf aus dem Glauben“, 1837. Hegels Philosophie und Schleiermachers Theologie mußten ihm dienen, den alten Supernaturalismus und Rationalismus zu überschreiten und an dem Werke zu arbeiten, sie zu einer höheren Einheit überzuführen. Diesem Zwecke waren sowohl seine „Vorlesungen über Protestantismus, Rationalismus, Supernaturalismus und spekulative Theologie“, als seine „Mitarbeiten“ gewidmet, eine Zeitschrift, die er mit anderen Gelehrten von 1838 an mehrere Jahre hindurch herausgab. An dem Supernaturalismus stieß ihn besonders die Enge der Skripturarier; er wollte „die heil. Schrift im Mittelpunkte der Tradition“. Seine Frömmigkeit und Theologie hatte einen kräftigen kirchlichen Zug, was ihn in Kiel in nähere Beziehung zu Claus Harms brachte und für ihn zum Antrieb wurde, sich die große Arbeit der Behandlung des Dogmas vom hl. Geist in exegetischer, historischer und dogmatischer Hinsicht vorzusetzen. Er hat dafür viele Vorarbeiten gemacht, die aber leider nicht zu einem Abschlusse gekommen sind. So sehr er aber die Bedeutung der Tradition auch für die evangelische Kirche zu steigern suchte, so ging dabei sein Absehen doch nur darauf, den geschichtlichen Gemeinschaftssinn in der Theologie zu beleben, die Theologie nicht als ein Werk von Privaten, sondern als ein großes Gemeinwerk und Gemeingut betrachten zu lassen, nicht aber darauf, vergangene Bildungen künstlich oder gar in engherziger, unproduktiver Orthodoxie zu repristinieren; daher er auch, obwohl mehr lutherisch geartet, ein Freund der Union der reformierten und der lutherischen Kirche wie aller Werke war, in denen sich evangelischer Gemeinschaftsgeist ausdrückt, z. B. des Kirchentags, des evangelischen Gustav-Adolf-Vereins, den er für Schleswig-Holstein stiften half. Neben seinen Vorlesungen, die sich über die exegetische, historische und systematische Theologie verbreiteten, widmete er sich mit großer Liebe auch privatim den Studierenden. Namentlich blühte viele Jahre

hindurch seine theologische Societät. Den Kollegen war er wert durch seine Bescheidenheit, Redlichkeit und Selbstlosigkeit, sowie durch seinen für alles Höhere lebendig empfänglichen und mitteilsamen Sinn; seinen Freunden durch Treue und unwandelbare, auch Opfer nicht scheuende Zuverlässigkeit.

Seine litterarischen Leistungen sind der erwähnte lateinisch geschriebene Kommentar zu den Thessalonicherbriefen. Sodann sein größeres Werk: „Theologische Encyklopädie als System, im Zusammenhange mit der Geschichte der theologischen Wissenschaft und ihrer einzelnen Zweige", Hamb. u. Gotha 1843, XVI und 699 S., ein Werk nicht bloß großen Fleißes und umfassender Studien, sondern auch geistvoller Konzeption und lehrreicher Ausführung. Das Gesamtsystem der Theologie zerfällt ihm in die historische, systematische und praktische Theologie.

I. Die historische in die biblische Theologie im weiteren Sinne, in die kirchenhistorische Theologie und die kirchliche Statistik. Die biblische Theologie befaßt: 1. die technische Betrachtung der hl. Schrift oder die Operationen, die zur Ermittelung des kanonischen Gehaltes erforderlich sind: Kanonik, Textkritik, Hermeneutik; 2. die geschichtliche Entwickelung des Inhaltes der Schrift oder biblische Glaubenslehre (biblische Theologie im engeren Sinne), enthaltend die Theologie des A. und NT.s, zu welch letzterer auch das Leben Jesu gehört und mit Jesu Lehre die Grundlage bildet, die von der Lehre der Apostel weiter fortgebildet wird. Er unterscheidet an der letzteren die judenchristliche Richtung, den paulinischen Lehrbegriff, den mittleren Lehrbegriff des Briefes an die Hebräer, dem der Mittelpunkt des rechtfertigenden Glaubens fehle — den johanneischen Lehrbegriff. Die biblische Theologie als Ganzes ist ihm die Zusammenfassung des Gesamtgehaltes der göttlichen Offenbarung in wissenschaftlich historischer oder genetisch entwickelnder Form. — Der zweite Teil der historischen Theologie umfaßt ihm 1. die politische Kirchengeschichte oder Kirchengeschichte im engeren Sinne, 2. die Lehr- oder Dogmengeschichte. An die Dogmengeschichte will er die Geschichte des christlichen Kultus (kirchliche Archäologie) und die christliche Kultur- und Sittengeschichte (mit christlicher Litteraturgeschichte) angeschlossen wissen. — Der dritte Teil der historischen Theologie oder die kirchliche Statistik, welche das Resultat der geschichtlichen Entwickelung oder den Zustand der Religion und Kirche in der Gegenwart darzustellen hat, will einen allgemeinen mehr reflektierenden Teil dem besonderen geographischen und intuitiv plastisch zu haltenden vorangehen lassen. Der allgemeine Teil der Statistik soll das Christentum auf seiner gegenwärtigen Entwickelungsstufe nach seinen Prinzipien wie nach deren Äußerungen in Leben, Lehre, Kultus, Sitte, Verfassung, Verhältnis zum Staat und den übrigen ethischen Gemeinschaften darstellen, dann das Christentum in seiner Sonderung in verschiedene Konfessionen und endlich dasselbe in der Wiedervereinigung der getrennten Teile, die sich in der Litteratur und in Unionsversuchen zeigt. Dem speziellen Teile giebt er eine geographische Einteilung nach den fünf Weltteilen.

II. Die systematische Theologie zerfällt ihm 1. in Fundamentallehre, d. i. allgemeine theologische Prinzipienlehre oder Apologetik und besondere konfessionelle oder Symbolik; 2. in thetische Theologie, christliche Glaubens- und Sittenlehre; 3. Philosophie des Christentums. Die letztere ist ihm die spekulative Form des dogmatischen Inhalts. Obwohl gegeben, ist das Christentum ein Gedankensystem, welches die Bürgschaft seiner Wahrheit in sich selbst trägt, und durch die Darstellung hiervon soll das Christentum in den allgemeinen Kreis der Philosophie eingeführt werden. Es scheint jedoch, daß bei dieser Bestimmung des Begriffes für die „Philosophie oder Metaphysik des Christentums" ein neuer Inhalt, der nicht schon in der Dogmatik zu erreichen wäre, nicht herauskommt. Übrigens will er durch Trennung der spekulativen Darstellung des Christentums von der Dogmatik diese keineswegs mit Rothe oder auch nur mit Schleiermacher zu einer bloß historischen Wissenschaft machen. Sie ist ihm nicht bloß Wissenschaft von dem in der Kirche geltenden Glauben, sondern „von diesem Glauben, wie er sich zugleich in der gelehrt begründeten Überzeugung eines ihrer lebendigen Glieder darstellt", so daß der Unterschied zwischen jenen beiden Disziplinen nur auf einen Unterschied der Methode, der reflexiven und spekulativen, sich zu beschränken scheint.

III. Der dritte Teil des Gesamtsystems umfaßt die praktische Theologie in den drei Abschnitten: 1. Kirchenorganisationslehre (Ecclesiastik), die sich in kirchliche Fundamentallehre mit kirchlicher Politik und in Liturgik oder Gottesdienstlehre teilt; 2. Lehre vom Kirchenregiment, die er in die Lehre vom Kirchenrecht und von der Seelsorge gliedert. 3. Lehre vom Kirchendienst (Homiletik, Katechetik, kirchliche Pädeutik).

Im Jahre 1852 wurde Pelt nach der völligen Unterwerfung Schleswig-Holsteins

durch die Dänen mit neun anderen Kieler Professoren im Amte nicht wieder bestätigt. Er ertrug diese Trübsal in patriotisch-christlichem Geiste mit seiner würdigen Gattin Auguste geb. Peltre, mit der er sich den 3. Mai 1832 vermählt hatte und den Segen eines sehr glücklichen Ehestandes genießen durfte. In Erinnerung an seine Wirksamkeit in Greifswald berief ihn jedoch noch in demselben Jahre diese Universität als Pastor in eine ihrer Patronatspfarreien, Kemnitz bei Greifswald. Sein frommer, demütiger Sinn fand sich in der neuen Stellung bald zurecht und die treue Hingebung an seine Gemeinde erwarb ihm nicht bloß deren dauernde Liebe und Anhänglichkeit, sondern auch die Hochschätzung seiner Kollegen und die Anerkennung seitens der kirchlichen Behörden. Die letzteren ernannten ihn 1857 zum Superintendenten der Diöcese, als welcher er den 22. Januar 1861 starb. — Neben seiner pastoralen und ephoralen Stellung fand er immer noch Muße zu litterarischer Beschäftigung. Die letzten Jahrgänge des Reuterschen Repertoriums sowie die erste Auflage dieser Real-Encyklopädie enthalten namentlich manche Früchte derselben.

J. A. **Dorner** †.

Penn, W., s. d. A. Quäker.

Pentateuch. — Vor der Wahl stehend, die Pt-litteratur durch einen langen Artikel um ein Buch zu vermehren oder durch eine kurze Uebersicht so weit zu orientieren, daß Jeder leicht selbstständig weiter untersuchen kann, habe ich mich, damit der Umfang dieser Encyklopädie nicht zu sehr anschwelle, für letzteres entschieden, zumal alle Einleitungen in das AT das Thema, allerdings sehr verschieden, behandeln. || Inhaltsübersicht. I. Litteratur (S. 113). II. Namen (S. 114). III. Inhalt (S. 114). IV. Aeußere Zeugnisse betreffs des Verfassers (S. 115). V. Innere Gründe (S. 115). VI. Zur Geschichte der Kritik (S. 116). VII. Die Berechtigung des Analysierens (S. 118). VIII. Der Stand der Forschung in der Gegenwart (S. 119). IX. Analyse des Hxs nach Carpenter und Battersby (S. 122).

I. Litteratur: 1. Alex. Westphal, Les sources du Pentateuque, étude de critique et d'histoire, Paris 1888. 92 (I: le problème historique, 38 u. 416 S.; II le problème littéraire, 30 u. 320 S.). || H. Holzinger, Einleitung in den Hx, Freiburg i. B. 1896 (511 S.). || J. E. Carpenter und G. Harford-Battersby, The Hexateuch according to the Revised Version, arranged in its constituent documents with introduction, notes, marginal references and synoptical tables, London 1900, 2 Bde 4° (279 u. 359 S.) [C.-B.] || H. L. Strack, Einleitung in das AT, 5. Aufl., München 1898, Kap. I u. XI (dort ausführliche Litteraturangaben).

2. Abr. Kuenen, Historisch-kritische Einl. in die Bücher des ATs [aus dem Holländ. übersetzt], I, 1 Der Hx, Leipzig 1887 (328 S.). || J. Wellhausen, Prolegomena zur Geschichte Israels, 5. Aufl., Berlin 1899 (431 S.; zuerst 1878 als: Geschichte Israels, 1. Bd). | Die Composition des Hexateuchs u. der histor. Bücher des ATs, 3. Aufl., Berlin 1899 (372 S. Der erste Teil, „Die Comp. des Hxs" erschien zuerst 1876. 77 in JdTh, Bd 21 u. 22).

3. Auslegungen des Hxs (Pt). J. S. Vater, Comm. über den Pt, Halle 1803--1805, 3 Bde [Fragmentenhypothese]. || E. F. K. Rosenmüller, Scholia in V. T., Leipzig I. II (Pt), 3. Aufl. 1821. 24; III (Jos Ri Ruth) 1833 [fleißige Sammlung älterer Auslegungen]. || Mich. Baumgarten, Theolog. Comm. zum AT I [mehr nicht erschienen]. Allgemeine Einl., Pt, Kiel 1843. 44. || C. F. Keil in: Bibl. Comm. über das AT von Keil u. Franz Delitzsch, Leipzig), Gen Ex, 3. Aufl. 1878; Le Nu Dt, 2. Aufl. 1870; Jos Ri Ruth, 2. Aufl. 1874. || A. Dillmann (in: Kurzgefaßtes exeget. Handbuch zum AT, Leipzig), Gen, 6. Aufl. 1892; Ex Le, 2. Aufl. 1880 (3. Aufl. besorgt von V. Ryssel 1897); Nu Dt Jos, 2. Aufl. 1886 [Dill.s Arbeiten sind an die Stelle der älteren von A. Knobel getreten]. || Theologisch-homiletisches Bibelwerk herausg. von J. P. Lange, Bielefeld: J. P. Lange, Gen, 2. Aufl. 1877; Ex Le Nu 1874.| F. W. J. Schroeder, Dt 1866; 2. Aufl. von G. Stosch 1902. | F. R. Fay, Jos 1870. || Kurzgefaßter Komm. zu den hl. Schriften Alten und Neuen T.es sowie zu den Apokryphen, herausg. von H. L. Strack und O. Zöckler, München: H. L. Strack, Gen Ex Le Nu 1894 [Gen 2. Aufl. im Druck]. | S. Oettli, Dt Jos Ri 1893. || Handkomm. zum AT herausgeg. von W. Nowack, Göttingen: H. Gunkel, Gen 2. Aufl. 1902. | B. Baentsch, Ex Le Nu 1903. | C. Steuernagel, Dt Jos 1900 (mit Einl. in den Hx, S. 249—286). || Kurzer Hand-Comm. zum AT, herausgegeben v. K. Marti, Tübingen: H. Holzinger, Gen 1898, Ex 1900, Nu 1903, Jos 1901.| A. Bertholet, Le 1901, Dt 1899. || Von englischen Bibelkommentaren sei hier genannt nur: The International Critical Commentary on the Holy Scriptures of the Old and New Testaments [Herausgeber: Driver, Plummer, Briggs], Edinburgh: G. B Gray, Nu 1903; S. R. Driver, Dt 1895. — || Von römisch-katholischer Seite: Cursus scripturae sacrae. Commentarii in V. T., Paris: F. de Hummelauer, Gen 1895, Ex Le 1897, Nu 1899, Dt 1901. — || Von jüdischer Seite: M. M. Kalisch, Historical and critical commentary on the Old Testament with a new translation, London: Gen 1885, Ex 1855, Le 1867. 1872. | S. R. Hirsch, Der Pt übersetzt u. erläutert, 2. Aufl., Frankf. a. M., 5 Bde 1893. 1895.

Zur Gen: Martin Luther, Enarrationes in Genesin, Latein. Werke, Erlanger Ausgabe

Bd 1—11. || Joh. Calvin, In librum Geneseos commentarius (ed. Hengstenberg), Berlin 1838, 2 Bde. || Joh. Gerhard, Commentarius super Genesin, Jena 1637, 4° u. öfter. || Friedr. Tuch, Comm. über die Gen, Halle 1838, 2. Aufl. besorgt v. Arnold und Merx 1871 [Ergänzungshypothese]. || Franz Delitzsch, Comm. über die Gen, 4. Aufl., Leipzig 1872. Die 5. Aufl. hat den Titel: Neuer Commentar über die Gen, 1887. || G. J. Spurrell, Notes on the Hebrew text of the book of Gen, 2. Aufl., Oxford 1896. || J. Halévy, Recherches bibliques. L'histoire des origines d'après la Genèse. Texte, traduction et commentaire, Paris 1896. 1901 (496 u. 558 S.). || S. R. Driver, The book of Genesis, 2. Aufl. London 1904 (74 u. 420 S.). || H. W. J. Thiersch, Die Gen nach ihrer moral. und prophet. Bedeutung, Basel 1870 (424 S.) Zweite [Titel-]Auflage als: Die Anfänge der hl. Geschichte nach dem ersten Buche Mosis betrachtet [homiletisch wertvoll].

Zum Dt: Joh. Gerhard, Commentarius super Deuteronomium, Jena 1657, 4°. || Fr. W. Schultz, Das Dt erklärt, Berlin 1859 [717 S. Die Annahme mosaischer Abfassung hat Sch. 1865 zurückgenommen].

Kritische Ausgabe: The sacred books of the Old Testament [SBOT] A critical edition of the Hebrew text, printed in colors, with notes ... under the editorial direction of P. Haupt, Leipzig 4°: C. J. Ball, Gen 1896 (120 S.); S. R. Driver u. H. A. White, Le 1894 (32 S.); J. A. Paterson, Nu 1900; W. H. Bennett, Jos 1895 (32 S.); H. E. Ryle, Ex, und G. A. Smith, Dt, sind noch nicht erschienen.

II. Namen. Der alttestamentliche Name ist הַתּוֹרָה die (schlechthin geltende) Anweisung, das Gesetz, bezw. סֵפֶר הַתּוֹרָה das Buch des Gesetzes, zuweilen mit hinzugefügter Nennung Gottes, aus dessen Willen der Inhalt dieses Gesetzes abzuleiten war: ספר תורת יי״ Neh 9, 3 oder ס׳ ת׳ האלהים 8, 18, oder mit Nennung Moses, des menschlichen Mittlers: ס׳ת׳ משה Neh 8, 1. Der kürzere Ausdruck סֵפֶר מֹשֶׁה Neh 13, 1 oder סְפַר משה Esr 6, 18 soll wohl Mose als den Verfasser bezeichnen. Für den in 5 Rollen oder in Buchform geschriebenen Pt sagte man in thalmudischer Zeit חֲמִשָּׁה חֻמְשֵׁי (ה)תורה, während ספר (ה)תורה den zu gottesdienstlichem Gebrauch als Eine Rolle geschriebenen Pt bezeichnete. Aramäische Bezeichnung אוֹרָיְתָא z. B. Qiddušchin 49ª Ende. Griechisch: *ὁ νόμος* (oft im NT) oder *ὁ νόμος Μωυσέως* AG 28, 23. Den jetzt üblichen Ausdruck Pentateuch braucht, soweit mir bekannt ist, zuerst der Valentinianer Ptolemäus (um 160 n. Chr.) im Briefe an Flora (bei Epiphanius, Häres. 33, 4): *ὁ σύμπας ἐκεῖνος νόμος ὁ ἐμπεριεχόμενος τῇ Μωυσέως πεντατεύχῳ*, dann z. B. Origenes; *ὁ Πεντάτευχος* bei Hippolytus, Refut. 8, 14. Lateinisch: **Pentateuchus** (ergänze liber) bei Tertullian, Gegen Marcion 1, 10 (wo freilich das Geschlecht nicht erkennbar); später und selten auch **Pentateuchum** (Isidor von Sevilla). Die seit einigen Jahrzehnten üblich gewordene Bezeichnung „Hexateuch" für Pt + Jos ist nach Analogie von Heptateuch (Ambrosius für die 7 Bücher Gen—Ri) gebildet.

Die einzelnen Bücher werden von den Juden gewöhnlich nach den Anfangsworten genannt: 1. בראשית; 2. שְׁמוֹת oder ואלה שמות; 3. ויקרא; 4. בְּמִדְבַּר oder וידבר; 5. דברים oder אלה הדברים, vgl. schon Origenes bei Eusebius KG 6, 25. Die bekannten griechischen Namen *Γένεσις, Ἔξοδος, Λευιτικόν, Ἀριθμοί, Δευτερονόμιον* hat schon Simon Magus bei Hippolytus, Häres. 6, 15. 16 (Ausgabe von Duncker und Schneidewin S. 246. 248).

Die Fünfteilung ist, wie schon J. D. Michaelis, Einl. S. 302 ff., erkannte, älter als die LXX, aber nicht ursprünglich. Sie ist älter auch als die Chronik; denn 1 Chr 16 ist in dem Hymnus, der David gelegentlich der Überführung der Bundeslade in den Mund gelegt wird, die Doxologie am Ende des vierten Buches des Psalters schon verwertet, und die Fünfteilung des Psalters soll doch wohl der Fünfteilung der Thora entsprechen.

III. Inhalt. Geschichte des Gottesreiches auf Erden und in Israel von der Schöpfung bis zum Tode Moses und die Gesetze des Gottesreiches in Israel. Genesis: a, 1—11 Urgeschichte: Schöpfung, Paradies, Sündenfall, Sintflut, Völkertafel, Turmbau zu Babel, Geschlechterfolge von Sem bis auf Abram. b, 12—26 Abraham und Isaak (12 Abraham in Ägypten, Bewahrung der Sara. 20 Abr. mit Sara in Gerar; 21 Abr.s Vertrag mit Abimelekh in Beër-Seba. 26 Isaak mit Rebekka in Gerar, Vertrag mit Abimelekh in Beër-Seba). c, 27—37, 1 Jakob. d, 37, 2 — K. 50 Joseph. — || Exodus: a, 1—15, 21 Bedrückung Israels in Ägypten, Berufung Moses (3—6, 1 erster Bericht: Gott offenbart sich am Horeb; 6, 2—7, 7 zweiter Bericht), die zehn Plagen über Ägypten, Auszug Israels aus Ägypten, Durchzug durch das Schilfmeer. b, 15, 22—24, 11 Zug zum Sinai u. Bundschließung am Sinai (20 Dekalog; 20, 22 — K. 23 Bundesbuch). c, 24, 12 — K. 31 Vorschriften über den Bau und die Ausstattung der Stiftshütte, über Priesterkleider und Priesterweihe und das tägliche Brandopfer. d, 32—34 Bundesbruch

und Bundeserneuerung (Goldenes Kalb, neue Gesetztafeln). e, 35—40 Herstellung der Stiftshütte und der Priesterkleider, Einweihung des Heiligtums. — ‖ Leviticus: a, 1—7 Opfergesetze: Arten der Opfer, Obliegenheiten und Anteile der Priester. b, 8—10 Weihung der Priester und ihr Amtsantritt. c, 11—16 Vorschriften über Rein und Unrein und über den Versöhnungstag. d, 17—26 das Heiligkeitsgesetz (23 Festgesetze; 25 Sabbathjahr und Jobeljahr; 26 Schlußermahnung). e, 27 Heilige Weihungen (Gelobungen, Bannfluch, Zehnte). — ‖ Numeri: a, 1—10, 10 Letzte Bestimmungen und Ereignisse an Sinai (1. 3 Zählungen; 6 Nasiräat, priesterlicher Segen; 7 Weihgeschenke der Stammfürsten). b, 10, 11—22, 1 Vom Sinai bis Moab (13. 14 Auskundschaftung des gelobten Landes und Murren des Volkes; 16. 17 Aufstand Korahs und Aufstand der Rubeniten Dathan und Abiram; 20 Sammlung des Volkes in Kades, Tod Mirjams und Aarons; 21 drei poetische Stücke). c, 22,2 — K. 36 Ereignisse und Gesetze in Moab (22—24 Bileam; 26. 27 neue Zählungen; 33 Verzeichnis von Lagerstätten). — ‖ Deuteronomium: a, 1—4, 43 Erste, einleitende Rede Moses. b, 4, 44 — K. 26 Zweite Rede (5 Wiederholung des Dekalogs; 6—11 Gott allein ist zu fürchten, zu lieben und zu verehren. 12—26 spezieller Teil: 12 Centralheiligtum; 14 unreine Speisen; 17 Gericht am Centralheiligtum und Königsgesetz; 18 Priester und Leviten, Propheten; 26 Gebete bei Darbringung der Erstlinge von Früchten und des im je dritten Jahre ausgesonderten Zehnten). c, 27—30 Schlußreden (27 Gebot „alle Worte dieses Gesetzes“ auf große mit Kalk getünchte Steine zu schreiben; 28 Segen für Halten des Gesetzes, Fluch für dessen Verletzung). d, 31—34 Ende des Lebens und Wirkens Moses (31 Befehl das Gesetz in jedem siebenten Jahre am Laubhüttenfeste vorzulesen; 32 Lied Moses; 33 letzte Worte Moses).

IV. Äußere Zeugnisse betreffs des Verfassers. In der Zeit Jesu und der Apostel ist der Pt sicher als von Mose verfaßt angesehen worden (Mc 12, 19; Jo 8, 5), und von diesem Standpunkte aus sind auch die Äußerungen des Herrn und seiner Apostel über „das Gesetz“ gethan, vgl. Mt 8, 4; 19, 7 f.; Mc 12, 26; Lc 16, 29; 20, 37; 24, 27. 44; Jo 5, 45 f. — Petrus AG 3, 22. — Paulus Rö 9, 15; 10, 5. 19 u. s. w.). Aus den Apokryphen sei hier erinnert nur an 2 Mak 1, 29; 7, 26. Für noch ältere Zeit wird diese Ansicht als vorhanden, ja als herrschend bezeugt durch Neh 13, 1 סֵפֶר מֹשֶׁה und Esr 6, 18 סְפַר מֹשֶׁה. Aber in den Schriften prophetischer Verkündigung kommt der Name Moses nur Mal 3, 22 vor „Gesetz Moses“ (aus welchem Ausdruck Annahme der Autorschaft nicht notwendig folgt). Die Stellen im Königsbuche, in denen das „Gesetz Moses“ oder „das Gesetzbuch Moses“ erwähnt ist, beziehen sich oder brauchen sich zu beziehen nur auf das Dt: 1 Kg 2, 2—4 u. 2 Kg 14, 6 (18, 6. 12; 21, 8; 23, 25 wird das Gesetz als von Gott durch Mose gegeben bezeichnet). Der Name Mose kommt in vier Psalmen vor: 77. 99. 105. 106, keiner von diesen aber erwähnt eine schriftstellerische Thätigkeit Moses. Auch ein Selbstzeugnis Moses für das ganze Werk liegt nicht vor; denn Ex 17, 14; 24, 4. 7; 34, 27; Nu 33, 2 beziehen sich nur auf Einzelnheiten, und Dt 31 ist nur von der im Dt erhaltenen Thora die Rede.

Die äußeren Zeugnisse sind sonach unzureichend. (In Bezug auf die neutestamentlichen Citate sei hier nur ganz kurz bemerkt, daß sie nur als Zeugnisse für die damals herrschende Ansicht in Betracht kommen. Wären sie ein Bestandteil des für Christen autoritativen Lehrgehalts des NTs, so würden sie für sich allein entscheidend sein, und jede Anführung weiterer Beweise würde eine Herabsetzung der Autorität des Herrn und seiner Apostel sein. Keiner aber von denjenigen Verteidigern der Abfassung des Pts durch Mose, die einigermaßen mit der Schwierigkeit und Verwickeltheit des Problems sich bekannt gemacht haben, hat den Mut besessen zu sagen (und entsprechend zu handeln): „Daß Mose der Verfasser der ›fünf Bücher Mose‹ ist durch die Art, wie der Herr und seine Apostel citieren, endgiltig entschieden; es bedarf keiner weiteren Gründe. Wer will, mag die von anderen angeführten Gegengründe widerlegen; nötig ist auch das nicht“).

V. Innere Gründe, d. h. aus dem Inhalt und überhaupt der Beschaffenheit des Pts sich ergebende Gründe beweisen, daß der Pt weder von Mose noch von einem Zeitgenossen Moses noch überhaupt ein einheitliches Werk Eines Autors ist. 1. Mose selbst kann über seinen Namen, der doch ein ägyptischer ist, nicht so geschrieben wie Ex 2, 10 geschrieben steht: „Die Tochter Pharaos hieß ihn Mose; denn sie sprach: Ich habe ihn aus dem Wasser gezogen מְשִׁיתִהוּ“; Mose selbst hätte doch wohl die Königstochter, die sein Leben gerettet und ihn erzogen hatte, sowie den Pharao der ersten Bedrückung und den des Auszuges mit Namen genannt, während im Pt (meist auch sonst im AT) „Pharao“ wie ein Eigenname gebraucht wird; er hätte die Identität von Regu'el und

Jethro deutlicher erkennen lassen; er hätte „das kuschitische Weib“ nicht so, wie Nu 12, 1 geschehen, erwähnt; er kann auch nicht den Schluß der Genealogie Ex 6, 26. 27 geschrieben haben.

2. In nachmosaische Zeit werden wir durch zahlreiche geographische, archäologische und historische Bemerkungen versetzt. Beispiele: Horma Nu 14, 15; Dt 1, 44 u. Nu 21, 3. Die Jaïrsdörfer Dt 3, 14 (s. Nu 32, 41; Jos 13, 30; Ri 10, 4). Der Pt-abschnitt, welcher das Citat aus „dem Buche der Kriege Jahves“ Nu 21, 14. 15 enthält, kann erst aus nachmosaischer Zeit sein; denn die Zeitgenossen Moses, die selbst über den Arnon gezogen waren, brauchten kein Zeugnis dafür, daß dieser Fluß in ihrer Zeit die Nordgrenze Moabs bildete. Das Stationenverzeichnis Nu 33 ermöglicht, auch wenn man die Verse 36^{b}–41^{a} mit Ewald hinter V. 30^{a} stellt, kein klares Bild des Zuges der Israeliten durch die Wüste; insonderheit befremdet, daß Kades nur Einmal erwähnt ist, während doch anderweitig bezeugt ist, daß die Israeliten im 2. Jahre und am Anfang des 40. Jahres in Kades waren.

3. Daß der Pt (Hx) nicht ein einheitliches Schriftwerk, sondern ein zusammengesetztes ist, folgt aus dem Mangel an ausdrücklichen Beziehungen zwischen Abschnitten, die, wenn sie einen und denselben Verfasser hätten, durch eine Verweisung in dem zweiten auf den ersten oder vom ersten auf den zweiten würden zusammengeknüpft sein. Wie sehr wird man beim Lesen von Gen 26 (Isaaks Verweilen mit Rebekka in Gerar und Isaaks Vertrag mit Abimelekh in Beër-Seba) an Gen 20. 21 erinnert, wo von Abraham ganz Ähnliches erzählt wird! Und doch in der Erzählung von dem späteren Ereignisse kein Hinweis auf das frühere! Hinsichtlich der Genesis könnte man ja nun sagen: das erkläre sich durch die Annahme, daß Mose ältere Aufzeichnungen zusammengestellt habe. So schon der gelehrte Campegius Vitringa über das Verhältnis von Gen 2, 4 ff zu 1–2, 3 (Observationes sacrae I, S. 42 f. Franeker 1712): **Pertinent haud dubie .. ad historiam creationis rerum diei sexti. Quis vero rationem reddat, cur historiographus, quae ad operum sexto die productorum descriptionem pertinebant, inter opera sexti diei non recensuerit, sed post descriptionem quietis diei septimi novum quasi tractatum composuerit, novo munitum titulo, in quo eorum, quae jam ante dicta erant, paucis repetitis quaedam, quae satis declarata non erant, exponere orditur; quis, inquam, hujus rei reddat rationem, si haec non sit ratio, quod Moses ad confirmandam veritatem suae historiae illas Patriarcharum schedas memoriales integras quantum pote cum suis** *ἐπιγραφεῖς* **voluerit tradere posteris?** Aber wir begegnen derselben Erscheinung auch im Exodus. Er bringt zwei Berichte über Berufung Moses seitens Gottes, und diese widersprechen einander zwar nicht, wie man jetzt gewöhnlich behauptet, wohl aber berücksichtigen sie einander in keiner Weise. Mose selbst also könnte höchstens als Verfasser zweier Einzelberichte gedacht werden; dann wäre ein Anderer, ein Späterer der Zusammensteller gewesen. Schon in diesem Falle wäre die Annahme, daß Mose der Verfasser des Pts, als unmöglich erwiesen. Weitere Forschung aber hat, wie schon hier angedeutet sei, gezeigt, daß keiner der beiden Berichte von Mose herrührt, sondern der zweite aus der Priesterschrift, P, herstammt, während der erste aus zwei Berichten, dem des Jahvisten, J, und dem des Elohisten, E, zusammengesetzt ist. Diejenigen Erzählungspaare nämlich, die, obwohl inhaltlich sich berührend, doch, weil die je spätere Erzählung ohne Bezugnahme auf die frühere ist, von verschiedenen Autoren herrühren müssen, unterscheiden sich auch durch die Verschiedenheit des Sprachgebrauchs, teilweise auch durch noch andere Eigentümlichkeiten; und eben diese Verschiedenheit der Darstellung ist, wie hernach noch weiter gezeigt werden wird, ein weiterer wichtiger Grund für die Annahme des Zusammengesetztseins des Inhalts des Pts.

VI. Zur Geschichte der Kritik. Lange Zeit hat man beim Beantworten der Frage, wie man über die Entstehung des Pts zu denken habe, unsicher hin und her getastet; denn es fehlte der rechte Hebel zur Beseitigung der im Wege liegenden Schwierigkeiten. Zwei Jahrtausende hindurch hat Mose als der Verfasser des Pts gegolten: gleich dem Judentum der vorchristlichen Zeit seit Esra und Nehemia hat die Synagoge des Altertums nicht an der Autorschaft Moses gezweifelt (nur sehr wenige vermutlich als zweifelnd zu deutende Stimmen bleiben übrig, wenn man M. Eisenstadts „Über Bibelkritik in der talmudischen Litteratur“, Frankfurt a. M. 1895 [55 S.] prüfend liest); auch im Judentum des Mittelalters zeigen sich nur hier und da Bedenken, die sich aber nur auf Einzelheiten beziehen (Isaak ben Jasus, Abraham ibn ʿEsra). Auch den Kirchenvätern galt Mose als der Verfasser des Pts, unbeschadet der auf Grund von 4 Esr 14 weit ver-

breiteten Meinung, 'Esra habe, von Gott inspiriert, die während des babylonischen Exils zu Grunde gegangenen heiligen Schriften wiederhergestellt.

Andreas Bodenstein von Karlstadt, **libellus de canonicis scripturis**, Wittenberg 1520, erkannte zwar das Gesetz als mosaisch an, bezweifelte aber, daß der Faden der Erzählung von Mose herrühre, weil in den Worten über den Tod und das Begräbnis Moses die Ausdrucksweise keine andere war als in dem Vorhergehenden. — Nach ihm haben viele an einzelnen Stellen Anstoß genommen und dadurch zur Bildung der namentlich im 18. Jahrhundert weit verbreiteten Interpolationshypothese Anlaß gegeben. Freilich lassen sich viele Gründe gegen Mose durch Streichung oder Änderung einiger Worte beseitigen (wie Gen 12, 6 „damals war der Kanaaniter im Lande") aber keineswegs alle. || Die von Alex. Geddes in England aufgestellte, von J. S. Vater nach Deutschland verpflanzte Fragmentenhypothese konnte nicht lange Zeit Anhänger finden; denn der an manchen Stellen unleugbaren Zusammenhangslosigkeit stand die Thatsache gegenüber, daß zahlreichere und längere Stellen untereinander deutlich zusammenhingen. || Durch Gleichheit der Sprache und der Anschauungen gehörten in der Gen besonders E-Stücke (Abschnitte mit dem Gottesnamen Elohim) zusammen, und so entstand die namentlich durch J. J. Stähelin, Friedr. Bleek und Friedr. Tuch (1838) vertretene Ergänzungshypothese: eine mit Gen 1, 1 beginnende Elohim-Schrift, seitdem auch „Grundschrift" genannt, sei von einem Späteren, dem Jahvisten, ergänzt worden durch Einfügung von Abschnitten und Bemerkungen, die unter sich nicht zusammenhingen. Stähelin hat diese Hypothese auch auf die folgenden historischen Bücher angewendet: Untersuchungen über den Pt, die Bücher Jos, Ri, Samuels und der Könige, Berlin 1843. Manche Stellen allerdings scheinen hierfür eine gute Stütze zu bieten, so Gen 5, 29, J, die Worte des Vaters Noahs mitten in einer Darstellung mit der Gottesbezeichnung Elohim, P (Priesterschrift). Aber lange andere Stücke beweisen, daß das Werk des J einst ein selbstständiges Buch neben P gewesen ist, z. B. die Flutgeschichte. Und gelegentlich ist J aus P ergänzt, vgl. Gen 19, 29: „Und als Elohim die Städte des Umkreises vernichtete, gedachte Elohim an Abraham und geleitete den Lot mitten aus der Zerstörung".

Die Urkunden- oder Quellenschriften-Hypothese. Der französische Arzt Jean Astruc (1684—1766; von Goethe als Beispiel dafür angeführt, daß die Wissenschaften oft Liebhabern viel zu verdanken haben) hat das Verdienst, durch litterarische Analyse von Gen 1—Ex 2 die Ptkritik in eine neue Bahn gelenkt zu haben, die sie seitdem nicht wieder verlassen hat und wohl auch nicht wieder verlassen wird. Indem er auf die in der Gen auffällige Verteilung der Gottesbezeichnungen Elohim und Jahve achtete, stellte er die Elohim-Stücke in eine A bezeichnete Kolumne zusammen, die Jahve-Stücke in eine Kolumne B; einige „dritte Wiederholungen" und Einzelberichte setzte er in andere Spalten (C—M). Die beiden Hauptvorlagen, A (welches bis Ex 2 erkennbar sei) und B, seien ursprünglich vollständige und selbstständige Schriften gewesen. Mose habe die aus den verschiedenen Quellen entnommenen Stücke nicht hintereinander geschrieben, sondern in mehreren Kolumnen nebeneinander, so daß das zu jeder Vorlage Gehörende besonders stand. Spätere Abschreiber hätten alles in Eine Spalte zusammengezogen, und dabei sei auch die Ordnung etwas gestört. A sei vermutlich von Levi unter Benutzung eines noch älteren Berichts verfaßt, nur Ex 1. 2 von Amram, Moses Vater. An der Abfassung des Pts durch Mose hielt Astruc fest. Seine These diente ihm dazu, chronologische Schwierigkeiten und angenommene Wiederholungen in der Gen zu erklären.

Joh. Gottfr. Eichhorn verschaffte den Gedanken Astrucs Eingang in Deutschland und gab ihnen eine wertvolle Begründung, indem er darauf hinwies, daß die Elohimschrift und die Jahveschrift auch durch verschiedenen Sprachgebrauch voneinander sich unterscheiden, so gleich in den ersten Kapiteln der Gen und in der Flutgeschichte. — Heinr. Ewald erkannte, daß P und J nicht nur bis zum Anfange des Ex, sondern auch in den anderen Büchern des Pt zu unterschieden seien; Friedr. Tuch erklärte, daß man diese Unterscheidung auch im Buche Jos machen könne. Die ursprüngliche Zugehörigkeit des Inhalts des Buches Jos zur Geschichtsdarstellung des Pts, deren Abschluß das Buch Jos bilde, hatte Friedr. Bleek schon 1822 behauptet. — Auf die Sonderstellung des Dt wies W. M. L. de Wette schon 1806 hin. — Herm. Hupfeld zeigte nach dem Vorgang von K. D. Ilgen, daß man für die Gen zwei die Gottesbezeichnung Elohim anwendende Autoren anzunehmen habe. — K. H. Graf machte darauf aufmerksam, daß namentlich die Kapitel Le 17—26 von der Priesterschrift, in deren Rahmen sie stehen, durch manche Eigentümlichkeiten sich unterscheiden, daß hier also eine weitere, fünfte Quellenschrift zu erkennen

sei: das Heiligkeitsgesetz, H (der Name ist von Aug. Klostermann geprägt. Charakteristisch für dieses Gesetzeskorpus ist nämlich, daß Gott sich selbst als heilig bezeichnet und an Israel die Forderung der Heiligkeit stellt).

Neuerdings haben viele, mit diesen 5 Quellen nicht zufrieden, die analytische Arbeit noch weiter ausgedehnt und wollen unterscheiden etwa: J^1, J^2, J^3; E^1, E^2; D^1, D^2 [oder D^s = sekundäre Bestandteile]; P^g d. i. den erzählenden Rahmen der Priesterschrift mit den ursprünglich dazu gehörigen Gesetzen (Wellhausen: Q = quatuor foederum liber; aber es werden nur drei Bundschließungen erwähnt: Noah, Abraham, Mose [nicht: ein Bund mit Adam]), P^h [d. i. H], P^s [d. i. sekundäre Bestandteile; Cornill: P^x; Kuenen: P^3 und P^4]. Daß die einzelnen Quellenschriften vor ihrer Zusammenarbeitung mit einer anderen, bezw. zum Hx manche Erweiterungen und andere Veränderungen erfahren haben können, ist verständigerweise nicht in Abrede zu stellen. Inwieweit aber diese Möglichkeit Wirklichkeit geworden ist und diese Wirklichkeit noch erkannt werden kann, ist eine nicht immer, geschweige denn immer sicher zu beantwortende Frage. Viel Wahrscheinlichkeit hat die Annahme, daß in den Priesterkodex, der für Ritualgesetze besonderes Interesse hat, im Laufe der Zeit Zusätze eingefügt worden oder eingedrungen sind, und gegen die Versuche, das Ursprüngliche der Priesterschrift, also Q oder P^g, von diesem Späteren zu unterscheiden, ist an sich nichts einzuwenden; aber man überschätzt jetzt meist die Sicherheit der Ergebnisse dieser Versuche. Daß der Kern des Dt bis zu und bei seiner Einfügung in den übrigen Hx nicht ohne Veränderungen geblieben ist, ist gewiß möglich; aber diejenigen z. B., welche im Dt auf Grund des Wechsels von singularischer und pluralischer Anrede Quellen scheiden, arbeiten mit unzureichendem Mittel. (Als ein Beispiel für die Resultate, welche der Scharfsinn der Jüngeren und der Jüngsten erwiesen zu haben meint, sei hier der frühere Teil des Stammbaums des Dt nach C. Steuernagel, Handkommentar zum AT, mitgeteilt. Das Gesetzbuch Josias sei zusammengearbeitet aus Pl und Sg. Pl habe 3 Quellen: Thoʿebasprüche, Kriegsgesetze, Ältestengesetze; die Ältestengesetze stammen aus Familiengesetzen und einer Grundsammlung; letztere schöpfe aus einem Grundgesetz. Sg habe außer der Grundsammlung noch Nebenquellen). Gegen die jetzt mehr und mehr aufkommende Unterscheidung von J^1 und J^2 vgl. auch Ed. Königs Einleitung in das AT 1893, S. 197—200 (der Verf. hält an dem dort Gesagten, wie er mir mitteilt, fest).

VII. Die Berechtigung des Analysierens erweist sich erstens durch aufmerksames Lesen sogar einer guten Übersetzung folgender Beispiele, aus denen man das Zusammengesetztsein dieser Erzählungen aus je (wenigstens) zwei Berichten erkennt: Geschichte der Flut und Noahs: P Gen 6, 9—22; 7, 6. 11—8, 5 (ohne 7, 12. 16^b. 17. 22f.; 8, 2^b). 13^a. 14—19; 9, 1—17. 28f.; J alles andere (nur in 7, 7—10 einige Ausdrücke vom Redaktor). ‖ Sichem und Dina Gen 34. Chamor (Hemor) ist die Hauptperson in den Verhandlungen bei P, s. V. 1. 2^a. 4. 6. 8—10. 14—18. 20—24; Sichem in anderen, wohl zu J gehörenden Versen. ‖ Nu 13. 14 die Auskundschaftung des gelobten Landes. P 13, 1—17^a. 21. 25. 26 (bis: Paran). 32 (bis היא); 14, 1^a. 2 teilweise. 5—7. 10. 26—29. 34—38. ‖ Nu 16 der Aufstand Korahs und der Dathans und Abirams. Letztere beide haben sich zunächst und zumeist gegen Mose gewendet, JE: 16, 1^b. 2^a. 12—15. 25 bis 34; Korah aber und seine 250 Anhänger haben gleiches Priesterrecht für alle Israeliten gefordert, P: 16, 1^a. 2^b—11. 16—24. 35. Und zwar scheint es, daß Korah doppeltes Spiel gespielt hat, da er V. 2—7 und sonst als an der Spitze von Männern aus verschiedenen Stämmen stehend erscheint, während er V. 8—11 speziell Wortführer der Leviten ist. Noch der Verf. von Dt 11, 6 hatte ersichtlich einen Bericht vor sich, nach welchem Dathan und Abiram selbstständig aufgetreten sind. ‖ Nu 22, 22—35, J, der von Bileams Eselin handelnde Abschnitt, ist in eine Erzählung des E eingefügt; das folgt nicht nur aus der Verschiedenheit der Gottesbezeichnungen und kleinen Besonderheiten des Sprachgebrauchs, sondern auch aus der Thatsache, daß ein und derselbe Erzähler nicht wohl hat 22, 22 unvermittelt auf 22, 2—21 folgen lassen können. ‖ Nu 25, 1—5, der Bericht über Israels Sünde im Moabiterlande ist aus J und E zusammengesetzt, wie der auffällige Wechsel von „das Volk" und „Israel" zeigt. Der eine Bericht, V. 1^b. 2. 4^a, erwähnt die Unzucht, welche Israeliten mit Moabiterinnen trieben, und den damit zusammenhangenden Götzendienst; der andere, V. 3. 5, rügt nur die Verehrung des Baʿal Peʿor.

Ein zweiter Beweis für die Berechtigung des Analysierens ist die Erkennbarkeit verschiedenen Sprachgebrauches innerhalb des Pts (Hx). Man lese hintereinander die Schöpfungsgeschichte (Gen 1—2, 4^a), die Genealogien von Adam bis auf Noah (Gen 5

ohne V. 29) und von Noah bis auf Abraham (Gen 11), die Einsetzung des Beschneidungsbundes (Gen 17), den Ankauf des Makhpela-Grundstückes (Gen 23) einerseits, die Erzählung von Paradies und Sündenfall (Gen 2, 4b—4), den Besuch der drei Himmlischen bei Abraham und die Zerstörung von Sodom und Gomorra (Gen 18. 19 ohne 19, 29), die Brautwerbung des Oberknechtes Abrahams für Isaak (Gen 24) andererseits, und man wird schon bei Benutzung einer Übersetzung den Eindruck gewinnen, daß die zweite Reihe von Erzählungen nicht denselben Verfasser haben kann wie die erste, daß die Verschiedenheit der Darstellung nicht etwa durch Stoff, Stimmung, Zweck bedingt ist. Und dann vergleiche man aufmerksam den § 11 meiner Einleitung, in dem der Sprachgebrauch der 5 Hauptquellen des Hrs in 5 Kolumnen (E, J, D; P, H) in alphabetischer Reihenfolge mit Angabe der Hauptstellen dargelegt ist. Dann wird sich z. B. Gen 17 als zu P gehörig erweisen durch: אֲחֻזָּה V. 8, das spezialisierende ב V. 23, נָתַן בְּרִית 2 und הֵקִים בְּרִית 19. 21, בְּרִית עוֹלָם 7. 13. 19, מְגֻרִים 8, לְדֹרֹתָם etc. 7. 9. 12, זָכָר 12. 14. 23, זֶרַע mit Suffix und אחריך 7. 8. 9. 10. 19, הוֹלִיד 20, נִכְרַת und עַמִּים in „diese Seele soll ausgerottet werden aus ihren Stammesgenossen", מְאֹד מְאֹד 2. 6. 20, בֶּן־נֵכָר 12. 27, נָשִׂיא 20, בְּעֶצֶם הַיּוֹם הַזֶּה 23. 26, פָּרָה וְרָבָה (beide Verben verbunden) 20, מִקְנַת 12. 13. 23. 27. Man beachte, daß diese und andere für P charakteristische Wörter nicht in J vorkommen, d. h. in der Gen nur in Stücken sich finden, in denen Gott Elohim oder El Schaddai genannt wird. Man beachte ferner, daß mehrfach ein und derselbe Begriff in den verschiedenen Quellenschriften verschieden ausgedrückt wird, daß z. B. D schreibt שָׂכִיר וְתוֹשָׁב, H aber תּוֹשָׁב וְשָׂכִיר. In Betreff der sprachlichen Verschiedenheiten zwischen den Quellenschriften vgl. auch Holzingers Einl. in den Hr und E-B.

VIII. Der Stand der Forschung in der Gegenwart. Von den Gelehrten, die noch während der letzten Jahrzehnte des abgelaufenen Jahrhunderts die Ansicht, daß Mose der Verfasser des ganzen Pts gewesen sei, als wissenschaftlich haltbar zu erweisen gesucht haben, sind fast alle nennenswerten ins Grab gesunken: Karl Friedrich Keil, früher in Dorpat, dann in Leipzig, 1888; Edwin Cone Bissel in Hartford, Conn. 1894; Adolf Zahn in Stuttgart, 1899; William Henry Green in Princeton NJ., 1900. Fast nur der bayerische Pfarrer Eduard Rupprecht kämpft noch für die Anerkennung der Autorschaft Moses: Das Räthsel des Fünfbuches Mose und seine falsche Lösung 1894; Des Räthsels Lösung oder Beiträge zur richtigen Lösung des Pentateuchräthsels 1895—97; Wissenschaftliches Handbuch der Einleitung in das Alte Testament 1898 (alles in Gütersloh). — Die römisch-katholischen Gelehrten und die jüdischen gesetzestreuer Richtung sind durch ihre dogmatischen Voraussetzungen gehindert zu dem Ergebnisse zu gelangen, daß der Pentateuch von einem Anderen als von Mose oder gar nach Mose geschrieben worden sei. Von ersteren seien hier genannt: Franz Kaulen (Einleitung in die heilige Schrift Alten und Neuen Testaments §§ 190—201) und Aemilian Schöpfer (Geschichte des ATs § 27), die beide nur Zusätze aus nachmosaischer Zeit anerkennen. Von letzteren: David Hoffmann, Rektor des Rabbinerseminars in Berlin: Magazin f. die Wissenschaft des Judenthums 1876. 77. 79. 80; Abhandlungen über die pentateuchischen Gesetze, Berlin 1878 [92 S.]; Die wichtigsten Instanzen gegen die Graf-Wellhausensche Hypothese, Berlin 1904 (154 S.).

Fast alle anderen Gelehrten der Gegenwart suchen mit Hilfe der Quellenschriften-Hypothese sich ein Bild von der Entstehung des Pts (Hr) zu machen. Wichtige Probleme sind: Die zeitliche Reihenfolge und das absolute Alter der einzelnen Quellenschriften; die Geschicke, welchen jede dieser Schriften bis zu ihrer Zusammenarbeitung mit einer anderen oder mehreren anderen ausgesetzt gewesen ist; Zahl und Beschaffenheit der redaktionellen Zusammenarbeitungen. Infolge der Darlegungen namentlich von Karl Heinrich Graf (1866) und Jul. Wellhausen (1876 f. 1878), denen Ed. Reuß (seit 1833) und Wilhelm Vatke (1835) vorangegangen waren, sind gegenwärtig fast alle Alttestamentler in Deutschland, England, Nordamerika der Ansicht: daß D erst unmittelbar vor den Reformationsbestrebungen Josias und zwar zu dem Zwecke der Einwirkung auf diesen König geschrieben worden sei; daß dem frühestens im babylon. Exil verfaßten Kern, Q, der Priesterschrift historische Glaubwürdigkeit nicht eigne und daß man den Abschluß des Pts (Hr) in die Zeit Esras (Wellhausen, B. Stade) oder noch erheblicher später (Ed. Reuß, A. Kayser, Abr. Kuenen, viele andere) zu setzen habe. Ich bemerke dazu hier nur kurz, daß nach meiner Überzeugung erstens das im 18. Jahre des Josia in einer Tempelkammer gefundene Gesetzbuch, aller Wahrscheinlichkeit nach das deuteronomische, erheblich früher geschrieben worden sein muß; zweitens daß das Heiligkeitsgesetz älter ist als Ezechiel; drittens daß der Inhalt der Priesterschrift von den Meisten viel zu gering gewertet wird,

viertens daß nicht Q in JED eingearbeitet sein kann, sondern D in QJE, vgl. meine Einl. §§ 13—15.

Im Folgenden gebe ich noch eine möglichst knapp gehaltene Übersicht über die Ansichten einiger Gelehrter. Am Schluß dieser Uebersicht nenne ich Aug. Klostermann, der eigene Wege wandelt, denen ich durchaus nicht überall folgen kann; er hat aber mit seinem Widerspruch gegen nicht wenige Sätze der jetzigen Majorität Recht und verdient jedenfalls aufmerksam gehört zu werden.

a) Ed. König (Einleitung). Aus der mosaischen Zeit stammen Dekalog, Bundesbuch (Ex 20,22—23,33), Ex 34, 10—26, die poetischen Stücke in Ex 15, Nu 6. 10. 21 und, wenigstens dem Inhalte nach, einiges andere. E werde „am sichersten in die Richterzeit gesetzt"; J nicht vor David, nicht nach Salomo; die Zerlegung von JE in J und E sei an sehr vielen Stellen nicht mehr möglich. Das alte D bestand aus 4, 45. 46; 5—26; 28, 1—46; 31, 9—13; es hat eine mosaische Grundlage, ist aber „das Ergebnis von Umarbeitungen" in der Richterzeit und der nächsten Zeit nach 722. P sei eine Sammlung der im Priesterkreise vererbten mündlichen Traditionen; die Vollendung des P oder doch seiner jüngeren Teile habe schwerlich früher als 600—500 stattgefunden. Die Verbindung von JED mit P sei wahrscheinlich von Esra in Babylonien bewirkt worden.

b) Aug. Dillmann (Komm. zu Nu-Dt-Jos, Leipzig 1886). E [Dillm.: B], das israelitische Sagengeschichtsbuch, in der ersten Hälfte des 9. Jahrh.; schriftliche Quellen bes. in Ex 20—23 und Nu 21 benutzt. | J [Dillm.: C], judäische Schrift, schwerlich vor Mitte des 8. Jahrhunderts. D, nicht lange vor dem 18. Jahre des Josia; der Verf. habe für das Geschichtliche E und J benützt, für das Gesetzliche besonders das Bundesbuch, aber auch andere Gesetze (bes. H), die jetzt im Zusammenhange des P vorliegen. Q [Dillm.: A], der Kern der Priesterschrift, etwa 800 v. Chr.; außer mündlichen Überlieferungen und nicht mehr erhaltenen Vorlagen seien E für das Geschichtliche und eine Gesetzsammlung mit H-Charakter benutzt. | Q, E und J seien gleichzeitig um 600 v. Chr. zusammengearbeitet [der Redaktor hat nach Dillmann also E und J noch als selbstständige Werke vor sich gehabt; alle anderen lassen E und J verbunden worden sein, ehe eine dritte Quellenschrift hinzugefügt wurde]. Nicht viel später, jedenfalls noch während des Exils sei D mit QEJ vereinigt worden, wobei D das maßgebende Buch geblieben sei. Noch vor der Heimkehr Esras habe man H und einzeln umlaufende priesterliche Thoroth in die inhaltlich am meisten geeigneten mittleren Stücke des großen Sammelwerks eingefügt. Bei dieser Gelegenheit sei Jos abgetrennt worden. ʿEsra habe den Pt im Jahre 444 zur öffentlichen Anerkennung gebracht. Die späteren Schriftgelehrten haben zwar inhaltlich nichts hinzugefügt, wohl aber, wie aus den im Samar. und in LXX erhaltenen älteren Lesarten sich ergebe, den Text im einzelnen durchgearbeitet und gefeilt.

c) Jul. Wellhausen (Prolegomena zur Geschichte Israels). J gehöre der goldenen Periode der hebr. Litteratur an, der Zeit vor Auflösung der beiden israelitischen Reiche. Der jüngere E sei mit J zu dem jehovistischen Geschichtsbuche zusammengearbeitet, in dem legislative Elemente nur an Einer Stelle, bei der Gesetzgebung am Sinai, sich finden, wo sie in den historischen Zusammenhang hineingehören (Ex 20—23. 34). D (Dt 12—26) sei unmittelbar vor der Auffindung verfaßt. Dann folge der Grundstock von Le 17—26, nach Ezechiel, doch ihm nahestehend. P (Q Bezeichnung des Kerns, „der sich durch seine historische Systematik auszeichnet und in der Gen rein hervortritt"), das Resultat langjähriger Arbeit in und nach dem Exil, sei bei der Publizierung durch ʿEsra im J. 444 schon in den Pt eingearbeitet gewesen.

d) Abr. Kuenen (Einleitung). J noch im 9. Jahrh. oder in den ersten Jahren des 8.; E, der J kannte, um 750. Von beiden in Nordisrael verfaßten Schriften habe in Juda in der 2. Hälfte des 7. Jahrhunderts eine für Juda erweiterte Ausgabe existiert. Diese Erweiterungen seien am Ende des 7. oder am Anfang des 6. Jahrhunderts, vor dem Beginn des babylon. Exils zu JE verbunden worden; der Redaktor habe auch das „Lied Moses" aufgenommen. D^1, d. i. Dt 5—26 mit 28 und 31, 9—13, sei mit dem Zweck, als Richtschnur für Josias Reformation zu dienen, geschrieben worden. D^2, ein Geistesverwandter, habe, aus JE schöpfend, die Einleitung 1—4, 40 hinzugefügt. Die Verbindung von JE mit D sei noch während der babylon. Gefangenschaft geschehen. Dieser Redaktor habe nur am Ende der Mosesgeschichte Dt 27. 31. 34 tiefer eingegriffen und Jos umgearbeitet; außerdem habe er, um für Dt einen Platz zu gewinnen, das Bundesbuch und Ex 34, 10—28 in die Zeit der Sinai-Gesetzgebung verlegt. | Die Ge-

setzsammlung **H** [Kue.: P¹], von der Stücke sich in Le 17–26 finden, sei jünger als Ezechiel; noch jünger, nachexilisch, sei das legislativ-geschichtliche Werk Q [Kue.: P²]. In dem von ʿEsra im Jahre 444 verlesenen und von den Repräsentanten des Volkes angenommenen Kodex sei Q schon mit H und anderen priesterlichen Thoroth verbunden gewesen; ob man diese Verbindung schon in Babylonien oder erst (zwischen 458 und 444) in Judäa gemacht habe, lasse sich nicht entscheiden. ʿEsras Gesetzbuch habe noch nach 444 „wesentliche Veränderungen und Erweiterungen erfahren". Die Redaktion des Hrs sei danach nicht ein auf Einmal vollendetes Werk gewesen, sondern nach einem vorläufigen Abschluß (Verbindung von **P** mit **JED**, wahrscheinlich noch vor 400 v. Chr.) sei die Arbeit noch geraume Zeit fortgesetzt worden, wie schon aus den Verschiedenheiten des Wortlauts im hebr. Text, im Samarit. und in **LXX** sich ergebe.

e) Aug. Klostermann (Der Pentateuch, Leipzig 1893, und 3 Aufsätze in NkZ 1894: Das chronolog. System des P; 1897: Die Heiligtums- u. Lagerordnung; 1902 f.: Das Dtische Gesetzbuch). Klost. rügt (Pt 1–76), daß die auf die Quellenscheidungshypothese basierte moderne Ptkritik des Fundaments entbehre; sie bilde sich ein, „daß der Synagogentext, neben dem es doch andere und ältere giebt und der nur als Eine Ausgabe unter vielen von einem viel älteren, öfter recensierten Buche anzusehen ist, mit der Urschrift des Ptverfassers identisch sei und daß alle Verschiedenheit des Sprachgebrauches, insbesondere in dem variabelsten Element der Gottesnamen nicht aus der Verschiedenheit der Handschriften, die unserer jungen Ausgabe zu Grunde liegen, sondern aus der Verschiedenheit der historiographischen Quellen herrühre, die der Verf. kombiniert und damit als älter gekennzeichnet habe". Sie ignoriere, „daß der Pt ein erbauliches Lesebuch für die Gemeinde war, bei dessen Überlieferung nach aller litterarischen Analogie das Gewicht auf den erbaulichen Nutzen, auf die Verständlichkeit und nicht auf die Reinheit und das Alter des Textes fallen mußte". Man dürfe nicht von oben herab konstruieren und mit erdachten Autoren wie J und E beginnen, sondern zuerst untersuchen, wann der Verf. oder, wenn man lieber wolle, der Redaktor geschrieben habe, d. h. derjenige, „dem wir das einheitliche und nach dem Material so buntscheckige Buch des Pts verdanken". Den Ausgangspunkt der Untersuchung bildet der Bericht 2 Kg 22 über den Fund des Hilkia (Pt 77–114). Dt 4, 44–28, 69 sei die durch homiletische Ansprachen eingeleitete von Josia angeordnete Recension des im Tempel gefundenen Schriftwerkes, welches man nicht als das Gesetz selbst, sondern als Erläuterungen des Gesetzeslehrers zu dem nicht mit aufgefundnen Wortlaut des Gesetzes zu verstehn habe. So allein erkläre sich die Eigenart des Dt und so erweise sich der Gedanke, das Dt sei ein gefälschtes Programm für eine kultische Reformation, als Unvernunft (NkZ 1902. 1903). Um die Einfügung dieser Schrift in den vorjosianischen Pt (Hr) zu ermöglichen, habe man ihr gleichfalls in der Zeit Josias Reden Moses und geschichtliche Notizen vor- und nachgesetzt und so in der Weise der Evangelienharmonien die Differenzen auszugleichen gesucht, welche zwischen Nu 10, 11 bis K. 36 und Dt 31, 14 ff. einerseits und Dt 4, 44–28, 69 andererseits dem Leser auffallen müssen. Und hieraus ergebe sich weiter, daß damals der Bericht Nu 10–36 und Dt 31, 14 ff. als autoritativer Bericht über die mosaische Zeit vom Aufbruche vom Sinai bis zum Tode Moses gegolten hat, also älter ist; ja er müsse älter sein als Jesaja und Micha (Pt 115–152). | Dann handelt Klost. von dem vorjosianischen Pt (Pt 153–187), in dem statistische Notizen und der Inhalt selbstständiger Schriften mit gesetzlichen Ordnungen kombiniert seien und zu dem auch die Gen gehört habe. Infolge der teilweise losen Verbindung verschiedenartiger Stoffe habe dies Buch Verluste und Umordnungen erlitten, aber auch Vermehrungen erfahren. Beispiele solcher Vermehrungen seien (Pt 188–222): Nu 28–36 und Dt 31, 14–23; 32, 1–44. 48–52. Die Entstehung des ursprünglichen Werkes liege weit vor dieser schon von Micha gekannten Vermehrung. Eine obere Grenze sucht Klost. zu finden durch die Abhandlung (NkZ 1894) über das chronologische System des Verf., der die Tempelweihe im 20. Jahre Salomos als epochemachend betrachtet habe: 3 göttliche Großjahre ($1 = 12 \times 49$) = 1764 Jahre bis zur Flut, 2 = 1176 Jahre bis zur Geburt Abrahams, 2 bis zur Tempelweihe; also nach der Tempelweihe, aber in einer Zeit, da man die große Bedeutung dieses Ereignisses noch lebhaft empfunden habe (über das Jobeljahr = 49 Jahren s. Pt 119–147). Der Aufsatz über das Stiftszelt und die Lagerordnung (NkZ 1897) will zeigen, daß der Verf. zwei verschiedene, auch in den wichtigen Ausdrücken **ōhel mōʿed** und **miškan ha-ʿeduth** sich unterscheidende Quellen geschickt benutzt habe. Diese Arbeit könne entstanden sein nur in einer Zeit, wo die durch Abia repräsentierte silonitische Zeit noch in Erinnerung war und als man Interesse hatte, das durch den Tempel Ersetzte und so im Leben Unter-

gegangene für die Nachwelt durch Schrift in der Erinnerung zu erhalten. | In weiteren Abhandlungen beabsichtigt Klost. zuerst „das sinaitische Bundesbuch“ zu untersuchen und dann „den älteren Erzählungstypus auszumitteln und dabei die in den Chiffren **J**, **E** und Q ausgedrückten Fragen, welche für methodische Forschung erst zuletzt kommen dürfen, zu erörtern.“ Vgl. noch die Andeutungen in seiner „Geschichte des Volkes Israel“ München 1896, S. 6 f. 18 f. 46—48. 92—96. || Der Weg, den Klost. bei seinen sehr scharfsinnig ausgeführten Untersuchungen einschlägt, ist vom Standpunkte der Theorie aus gewiß vorzuziehn. Auch sagt er mit Recht (was auch ich häufig ausgesprochen habe), daß das Vertrauen der meisten Alttestamentler auf die Sicherheit der Ergebnisse der analytischen Arbeit zu groß ist. Andererseits aber überschätzt er die Bedeutung der Veränderungen, welche der Text des Pts im Laufe der Zeit erlitten hat. Das ergiebt sich aus der Thatsache, daß für große Partien des Pts (Hxs) eine von verschiedenen Gesichtspunkten aus (Gottesnamen, Sprachliches, Sachliches) gleichmäßig sich ergebende Zerlegung und Zuweisung an verschiedene Quellenschriften hat ausgeführt werden können. Man beachte z. B., daß in der Flutgeschichte manche Ausdrücke nur in Jahvestücken, andere nur in Elohimstücken [Q] sich finden.

IX. Zum Schluß gebe ich die Analyse des Hxs nach Carpenter und Battersby, nicht, weil ich ihr durchweg zustimmte (denn sie will mehr wissen, als man meines Erachtens mit Sicherheit erkennen kann), sondern, weil sie die neueste ist und auf Grund gemeinsamer Arbeit von 6, bezw. 7 scharfsinnigen Gelehrten entstanden. [h = Spuren der Thätigkeit eines Herausgebers. c = Ergänzung eines Schreibers derselben Schule. f = folgender Vers. ‘ = R^{je} (unten in der Angabe des Inhalts von P = P^{r}, d. h. die Redaktion, durch welche **JED** mit **P** verbunden wurde). “ = R^{d}, d. h. die Redaktion, durch welche **JE** mit **D** verbunden wurde]. Einige Druckfehler und Ungenauigkeiten im Ausdruck habe ich berichtigt.

JE. Gen **1—13** nur J; sekundäre Bestandteile (J^{s}) in Klammern: **2**, 4^{b}-9 (10-14) 15-25. **3**, 1-21 (22) 23 (24). **4**, 1 (2^{a}) 2^{b} (3-16^{a}) 16^{b}-24 (25 f). **5**, 29. **6**, 1-4 (5-8). **7** (1-5 7-10 h 12 16^{b} 17^{b} 22 f h). **8** (6^{a} 2^{b}-3^{a} 6^{b}-12 13^{b} 20-22). **9** ($18^{a\,‘b}$ 19) 20-27. **10** (1^{b} 8-19 21 24-30). **11**, 1-9 28-30. **12**, 1-4^{a} 6-8 ᶜ9 (10-20). **13**, ᶜ1 2 (ᶜ3 f) 5 $6^{b\beta}$-11^{a} $12^{b\beta}$-13 (14-17) 18.

Gen **15** ff.; **E** in Klammern: **15** (1 f h) 3 f (5) 6 $7^{a\,‘b}$ 8-11 ‘12-15 (16) 17-$18^{a\,‘b}$ (“19-21). **16**, 1^{b}-2 4-8 (‘9 f) 11-14. **18**, 1-16 ᶜ17-19 20-22^{a} ᶜ22^{b}-33^{a} 33^{b}. **19**, 1-28 30-38. **20** (1-17) ‘18. **21**, 1^{a} 2^{a} (6) 7 (8-27) 28-30 (31 f) 33 (34). **22** (1-13 ᶜ14) ‘15-18 (19) $20^{‘a\ b}$-24. **24**, 1-67. **25**, ᶜ1-4 5 (‘6) 11^{b} $18^{a\alpha}$ $^{ca\beta\,‘b}$ 21-25^{a} (25^{b}) 26^{a} (27) 28 (29-34). **26**, 1-3^{a} (‘3^{b}-5) 6-14 (‘15) 16 f (‘18) 19-33. **27**, 1^{a} (1^{b}) 2 f (4^{a}) 4^{b} (5^{a}) 5^{b}-7^{a} (7^{b}-14) 15 (16-18^{a}) 18^{b}-20 (21-23) 24-27 (28) $29^{a\alpha}$ $(^{a\beta})^{b}$ $30^{a\alpha}$ $(^{a\beta})^{b}$ (31^{a}) 31^{b}-34 (35-41^{a}) 41^{b}-42 (43^{a}) 43^{b} (44) 45^{a} (45^{b}). **28**, 10 (11 f) 13-16 (17 f) $19^{a\,‘b}$ (20-21^{a}) 21^{b} ($22^{a\,‘b}$). **29** (1) 2-14 (15-23 25) 26 (27-28^{a} 30) 31-35. **30** (1-3^{a}) 3^{b}-16 (17-20 $22^{b\alpha}$) $22^{b\beta}$-23^{a} (23^{b}) 24 f (26) 27 (28) 29-31^{a} (31^{b}-33) 34-38^{a} (38^{b}) 39-$40^{a\alpha}$ $(^{a\beta})^{b}$ 41-43. **31**, 1 (2) ‘3 (4-9) ‘10 (11-12^{a}) ‘12^{b} (13-16) 17-18^{a} (19-24) 25 (26) 27 (28-30) 31 (32-42) 43 f (45) 46 (47) 48 (‘49) $50^{a\,‘b}$ (51-54 h) [31, 55 der engl. Übersetzung = 32, 1 des hebr. Textes] **32** (1-3) 4-8^{a} (‘8^{b}-13 14^{a}) 14^{b}-23^{a} ($24^{a\alpha}$ 23^{b}) $24^{a\beta}$ (24^{b}) 25-30 (31) 32 $33^{a\ cb}$. **33**, 1-17 (18^{a} bis: Salem. 18^{b}-20). **34**, 2^{b}-$3^{a\ b\beta}$ 5 7 11 19 26 29^{b}-31. **35** (1-4 6^{b}-8) 14 16-22^{a}. **36**, 32-39. **37**, 2^{a} רעה bis נער, ^{b}-4 (5-11) 12-13^{a} (13^{b}-14^{a}) 14^{b} (‘15-17^{a} 17^{b}-18^{a}) 18^{b} (19 f) 21 (22-25^{a}) 25^{b}-27 ($28^{a\alpha}$) $28^{a\beta}$ (28^{b}-31) 32^{a} (32^{b}-33^{a}) 33^{b} (34) 35 (36). **38**, 1-30. **39**, 1-$4^{a\alpha}$ ($4^{a\beta}$) 4^{b}-5 ($6^{a\alpha}$) $6^{a\beta}$ (6^{b} 7^{a}) 7^{b}-23. **40** (1-23) [In 1 3 5 15 h einiges aus J). **41** (1-$14^{a\alpha}$) $14^{a\beta}$ (14^{b}-30) 31 (32 f) 34 (35^{a}) 35^{b} bis אבל ($35^{b\beta}$ 36^{a}) 36^{b} (37-40) 41-45^{a} 46^{b} (47 f) 49 (50-55) 56^{a} (56^{b}) 57. **42** (1) 2 (3) 4 f (6) 7 (8 9^{a} 7 [die Worte וידבר אתם קשות] 9^{b}-26) 27-28^{a} (29-35 28^{b} 36 f) 38. **43**, 1-13 (14) 15-34. **44**, 1-34. **45**, 1^{a} (1^{b}-2^{a}) 2^{b} (3) 4-$5^{a\alpha\gamma}$ ($5^{a\beta}$ ^{b}-8) 9-11 (12) 13 f (15-18) $19^{‘a\ b}$-21^{a} (21^{b} h-27) 28. **46**, 1^{a} h (2-4 1^{b} $5^{a\,‘b}$) 28-34. **47**, 1-4 6^{b} 12-27^{a} 29-31. **48** (1-2^{a}) 2^{b} (8-9^{a}) 9^{b}-10^{a} (10^{b}-12) 13-19 (20-22). **49**, 1^{b}-24^{a} [18 spät] (‘24^{b}-26) 27 $33^{a\beta}$. **50**, 1-11 14 (15-17) 18 (19 f) 21 (22 f) 24 (25 f).

Ex **1**, 6 (7) 8-12 14^a (15-20^a) 20^b (21) 22. **2** (1-10) 11-23^a. **3** (1) 2-4^a (4^b) 5 (6) 7-9^a (9^b-13) '14 (15) 16-18 '19 f 21 f. **4**, 1-12 ^{c}13-16 (17 f) 19-20^a (20^b) '21-23 24-26 (27 f) 29-31. **5** (1 f) 3 (4) 5-23. **6**, 1. **7**, 14 (15) 16-17^a (17^b) 18 (20^b 21^a (23) 24-29 [8, 1 der engl. Übers. = 7, 26 des hebr. Textes; 8, 5 = 8, 1]. **8**, 4-11^a 16-28. **9**, 1-7 (8-12) 13 ^{c}14-16 17 f ('19-21 22-23^a) 23^b (24^a) 24^b (25^a) 25^b-29^a ^{cb} ^{c}30 (31 f) 33 f 35h. **10**, 1^a '1^b-2 3h 4-11 (12-13^a) 13^b (14^a) 14^b-15$^{a\alpha}$ (15$^{a\beta}$) 15^b-19 (20-23) 24-29. **11** (1-3) 4-8. **12**, 21^a ^{c}21^b-23 ^{c}25-27^a 27^b 29-34 ('35 f) 37-39. **13**, 3^a ("3^b) 4 ^{c}5 6 ^{c}7 f ("9) 10-13 ("14-16 17-19) 21 f. **14**, 5 f (7 9^a) 10^a (10^b) 11-14 (15^a 16^a 19^a) 19^b (20^a) 20^b 21$^{a\beta}$ 24^a (24^b) 25 27^b 28^b 30 ('31). **15**, 1 ('2-18 20 f) 22-25^a (25^b '26) 27. **16** (4). **17** (1^b-2^a) 3 2^b (4-6) 7 (E ומריבה bis ישראל. 8-16). **18** (1h) '2-4 (5 f) 7 (8) 9-11 (12-27). **19** (2^b-3^a) '3^b-6 (7-11^a) 11^b-13 (14-17) 18 (19) 20-22 ('23) 24 f. **20** (1) "2 (3-4^a) "4^b-6 (7^a) "7^b (8) "9 f (12^a) "12^b (13-17^a) "17^b (18-26). **21** (1-37) [22, 1 der engl. Übers. = 21, 37 des hebr. Textes; 22, 2 = 22, 1]. **22** (1-20^a) '20^b-21 (22) '23 (24-30). **23** (1-9^a $^{'b}$ 10-12) '13 (14-15^a) '15^b (16) '17 (18) '19 (20-22) '23-25^a (25^b-26) '27 (28-31^a) '31^b-33. **24**, 1 f (3-8) 9-11 (12^a $^{'b}$ 13-15^a 18^b). **31** (18^b). **32** (1-6) '7-14 (15^a 16-24) 25-29 (^{c}30-34 35). **33**, 1 ("2) 3-4^a $^{'b}$ ('5 6-11) ^{c}12-23. **34**, 1h-5 ^{c}6-9 10^a ^{c}10^b-13 14 ^{c}15 f 17-18^a $^{'b}$ 19-23 ("24) 25-28 (29-33 '34 f).

Nu **10**, 29-33 35 f. **11** (1-3) 4-10^a 10^b-12 13 (14) 15 (16 f) 18-24^a (^{c}24^b-30) 31-35. **12** (1-15) 16. **13**, 17$^{b\alpha}$ (17$^{b\beta}$-18^a $^{b\gamma}$) 18^b 19 (20-21^a) 22 (23 f 26^b) 27^a (27^b) 28 (29) 30 f (33h). **14** (1$^{a\beta}$) 1^b 3 (4) 8 9^b '11-24 (25) 31 (39^b-40) 41-45. **16** (1^b, J ויקח בן־פלת. 2^a 12) 13-14^a (14^b) 15 (25 26^b 27$^{b\alpha}$) 27$^{b\beta}$-31 (32^a) 33^a (33$^{b\alpha}$ 34). **20** (1^b) 3^a 5 8$^{a\beta}$ (14-18) 19 f (21^a) 21^b (22^a). **21**, 1-3 (4^b-9 11^b-15) 16-20 (21-24^a) 24^b-25 ('26 27-31) 32 ("33-35). **22** (2-3^a) 3^b-7 (5 פתורה אשר על־הנהר. 8-10) 11 (12-16) 17 f (19-21) 22-34 35h 36^a (36^b-37^a) 37^b (38) 39 (40 f). **23** (1-21) '22 f (24-26 '27) 28 ('29 f). **24**, 1-25. **25** (1^a) 1^b-2 (3^a) 3^b-4 (5).

Dt (**10**, 6 f. **27**, 5-7^a. **31**, 14 f 23. **33**, 1-2^a '2^b-5 6-25 '26-29). **34** (1^a ראש הפסגה) 1^{b}h ("2 f) 4 (5^a 6h "10-12).

Jos **1** (1 f 10-11^a). **2** (1) 2 f (3 אשר באו לביתך. 4^a) 4^b-5^a (5^b) 6 (7) 8-9^a 12 (13^a) 13^b-14 (15 f) 17 18^{a}h ^{b} (18 ואת אביך ואת אחיך) 19-21 (22-24^a). **3**, 1h (1 ויסעו מהשטים. 2 f) 5 (6) 9-10^a 11h (12) 13h (14) 17^a. **4** (1^b-3^a) 3^{b}h (4 f) 6-7^a 8^{b}h 10^b-11 18h (20). **5**, 2 f 9 13-15. **6** (1) 2 f (4-6) 7^a (7^b-9) 10-12^a (12^b-13) 14 fh (16^a) 16^b-17^a ^{b}h 20$^{a\alpha}$ und וילכדו את העיר (20$^{a\beta}$ ^{b}) 21 (22-24h) 25 f. **7**, 2-26h. **8**, 1^{a}h 2^b-8^a 9-11 (12 '13) 14-17 (18) 19-23h (24h) 25 (26) 29. **9** (3) 4 f (6^a) 6^b-7 (8-9^a 11^a) 11^b-14 (15$^{a\alpha}$) 15$^{a\beta}$ 16 ($^{a\alpha}$ $^{b\alpha}$) $^{a\beta}$ $^{b\beta}$ (22^a) 22^b-23 26 fh. **10**, 1^{a}h $^{b\beta}$ (1$^{b\alpha}$) 2 f (4-5^a) 5^b-6^a und והושיעה לנו (6^b) 7^a 9 (10^a) 10^b (11) 12h-14 16-24h 26 f. **11**, 1 4-9. **13**, 1 7 13. **15**, 14-19 63. **16**, 1-3 10. **17**, 11-18. **18** ('2-6h '8-10^a). **19**, 47. **24** (1-12h 14-30h 32 f).

P Gen **1**, 1-2, 4^a. **5**, 1-28 30-32. **6**, 9-22. **7**, 6 11 13-16^a 17^a 18-21 24. **8**, 1-2^a 3^b-5 13^a 14-19. **9**, 1-17 28 f **10**, 1^a 2-7 20 22 f 31 f. **11**, 10-27 31 f. **12**, 5 4^b. **13**, 6^a $^{b\alpha}$ 11^b-12 $^{b\alpha}$. ^{c}**14**. **16**, 1^a 3 15 f. **17**, 1-27. **19**, 29. **21**, 1^b 2^b-5. **23**, 1-20. **25**, 7-11^a 12-17 19 f 26^b. **26**, 34 f. **27**, '46. **28**, 1-9. **29**, 24 28^b-29. **30**, '21 22^a. **31**, 18^b. **33**, 18^a von שלם. **34**, '1-2^a '3$^{b\alpha}$ '4 '6 '8-10 '12-18 '20-25 27-29^a. **35**, '5 6^a 9-12^a $^{'b}$ 13^a $^{'b}$ 15 22^b-29. **36**, 1^a $^{'b}$-5^a 5^b-8 '9-28 29 f '31 40-43. **37**, 1 2^a außer רעה bis נער. **41**, 45^b-46^a. **46**, 6 f '8-27. **47**, 5-6^a 7-11 27^b-28. **48**, 3-6 '7. **49**, 1^a '18 28$^{'a}$ ^{b}-33$^{a\alpha}$ ^{b}. **50**, 12 f. ‖ Ex **1**, 1-5 13 14^b. **2**, 23^b-25. **6**, 2-12 '13-30. **7**, 1-13 19-20^a 21^b-22. **8**, 1-3 11^b-15. **11**, '9 f. **12**, 1-13 '14-20 24 28 '40-42 43-50 '51. **13**, 1 f 20. **14**, 1-4 8 9^{b}h 15^b 16^b-18 21$^{a\alpha}$ 21^b-23 26-27^a 28^a '29. **15**, '19. **16**, 1-3 '5 6 f '8 9-14^a 15$^{'a}$ ^{b}-21 '22-30 31-35 36. **17**, 1^a. **19**, 2^a 1. **20**, 11. **24**, 15^b-18^a. **25**, 1-31, 18^a. **32**, '15^b. **35**, **1-40**, 38. ‖ Le ‖ Nu **1-10**, 28 34. **13**, 1-17^a 21^b 25-26^a 32. **14**, 1^a 2

5-7 9^{a} 10 26-30 32-39^{a}. **15**, 1-41. **16**, 1^{a} '^{b} 2^{b}-7 '8-11 '16 f 18-24 26^{a} 27^{a} '32^{b} '33$^{b}\beta$ 35 '36-40 41-50. **17**, 1-20, 1^{a} 2 3^{b}-4 6-8$^{a\alpha}$ ^{b}-13 22^{b}-29. **21**, 4^{a} 10 11^{a}. **22**, 1. **25**, 6-18. **26-36**. ‖ Dt **1**, 3. **32**, 48-52. **34**, 1^{a} (ohne הפסגה אשר) 5^{b} 7-9. (R^{p} **3**, 14 f 41-43).

Jos P^{s} **3**, 4^{a} 8 15 f. **4**, 7^{b} 8^{a} 13 15-17 19. **5**, 10-12. **6**, '19. **7**, '1. **9**, 1 f 15^{b} 17-21. **13**, 15-21^{a} '21^{b}-22 23-32 '33. **14**, 1-5. **15**, 1-12 '13 20-62. **16**, 4-8 '9. **17**, 1^{a} '1^{b}-2 3 f '5 f 7 '8 9 f. **18**, 1 '7 '10^{b} 11-28. **19**, 1-46 48-51. **20**, 1-3 '4 5b-9. **21**, 1-10 '11 12-40 (außerdem die zwei nach V. 35 in manchen Ausgaben und vielen Handschriften mehr stehenden Verse). **22**, '9-34.

D Die sekundären Bestandteile, in Bezug auf deren sehr künstliche Analysierung auf das englische Werk selbst verwiesen werden muß, habe ich in Klammern gesetzt.

Dt (**1**, 1 f 4-**3**, 13 **16-4**, 40 41). **4**, 45-**5**, 4 '5 6-**9**,17 (18-20) 21 (22-25) 26-29. **10** (1-5 8 f) 10-**11**, 28 (29 f) 31 f. **12** (1-12) 13-15 (16) 17-19 ^{c}20-27 28-**13** [12, 32 der engl. Übersetzung = 13, 1 des hebr. Textes; 13, 1 = 13, 2]. **14** (1 f) 3 (4-21^{a}) 21^{b}-29. **15**, 1-3 (4-6) 7-**16**, 2 ^{c}3 f 5-7 (8) 9-22. **17**, 1 (2-7) 8-16^{a} (16^{b}) 17 (18 f) 20-**19**, 7 (8 f) 10-21. **20**, 1-2^{a} (2^{b}-4) 5-20. **21**, ^{c}1-4 (5) ^{c}6-9 10-**22** [22, 30 der engl. Übersetzung = 23, 1 des hebr. Textes; 23, 1 = 23, 2]. **23**, ^{c}1-15 16-26. **24**, 1-7 ^{c}8 f 10-15 ^{c}16 17-**25**, 16 ^{c}17-19. **26**. **27** (1-4 7^{b}-26). **28**, 1-25^{a} (25^{b}-26) 27-34 (35-37) 38-40 (41 f) 43-46 (47-**29** [29, 1 der engl. Übersetzung = 28, 69 des hebr. T.; 29, 2 = 29, 1]). **30**, 1-6 (7) 8-10 (11-**31**, 8) 9-13 (16-22 24-**32**, 47).

Jos (**1**, 3-9 11^{b}-18. **2**, 9^{b}-11 24^{b}. **3**, 4^{b} 7 10^{b} 17^{b}. **4**, 1^{a} 9-10^{a} 12 14 21-24. **5**, 1 4-8. **6**, 18 27. **8**, 1^{b}-2^{a} 8^{b} 27 f 30-35. **9**, 9^{b}-10 24 f. **10**, 7^{b}-8 15 25 28-43. **11**, 2 f 10-23. **12**. **13**, 2-6 8-12 14. **14**, 6-15. **21**, 43-45. **22**, 1-8. **23**. **24**, 13 31).

H. L. Strack.

Peräa. — Litteratur: Hadriani Reland Palaestina etc. (1714), 103 ff.; Selah Merrill, East of the Jordan, London 1881; W. M. Thomson, The Land and the Book (Lebanon, Damascus and Beyond Jordan), London 1886; Cl. R. Conder, The Survey of Eastern Palestine I, London 1889; G. A. Smith, The historical Geography of the Holy Land (London 1894), 517—593; G. Schumacher, Pella, London 1888; ders., Abila of the Decapolis, London 1889; ders., Northern 'Ajlûn, London 1890; ders., Dscherasch in ZdPV XXV, 1901 (auch in Sonderdruck 1902); ders., Unsere Arbeiten im Ostjordanlande, Mt und Nachr. des dPV 1895 ff.; Guy le Stange, A Ride through 'Ajlûn and the Belka during the autumn 1884 in G. Schumacher, Across the Jordan (1886), 268 ff.; Fr. Buhl, Geographie des alten Palästina 1896; Neubauer, La Géographie de Talmud, Paris 1868; E. Schürer, Gesch. des jüdischen Volks im Zeitalter Jesu Christi [3]I (1901); II, 8 ff. 122 ff.; Ch. Clermont-Ganneau, Études d'archéologie orientale (Bibliothèque de l'École des Hautes Études t. XII) 1897, 139 ff.

Peräa ist die griechische Wiedergabe des hebräischen Ausdruckes עבר הירדן, „das Land jenseits des Jordans". Dieser kann an sich sowohl das Land im Westen als auch das Land im Osten des Jordans bezeichnen; es kommt lediglich auf den Standort des Redenden an. Da wir nun im AT solche Schriften vor uns haben, die im Westjordanlande entstanden sind, so ist die selbstverständliche Folge für den Sinn des Ausdrucks עבר הירדן die, daß er im allgemeinen das Ostjordanland bezeichnet. Die LXX haben dafür *πέραν τοῦ Ἰορδάνου* oder *τὸ πέραν τ. Ἰ.* gesetzt Ri 10, 8; Dt 1, 1. 4; 3, 8. 20. 25; Jos 1, 14 f. Das Wort *Περαία* findet sich bei Polybius und Strabo auf verschiedene Gegenden der Küste Kleinasiens angewendet; für Palästina hat es Josephus eingeführt. Er versteht darunter jedoch nicht das Ostjordanland im allgemeinen, sondern nur den Teil, in dem die jüdische Bevölkerung stark vertreten war oder geradezu überwog (s. unten). Eusebius scheint in seinem Onomasticon (ed. de Lagarde) den engeren Sprachgebrauch wohl noch zu kennen (vgl. 219, 76; 251, 90; 261, 99; 288, 16), aber er gebraucht das Wort auch in einem weiteren, allgemeineren Sinn, wenn er Astaroth und Enganna bei Gerasa in P. liegen läßt (vgl. 214, 52; 259, 75). Wenn sich in den Evangelien die Wendung *πέραν τοῦ Ἰορδάνου* findet Mc 3, 7; Mt 4, 25, so sind wohl ohne Zweifel Juden aus dem Ostjordanlande gemeint; ob nun diese sämtlich gerade in dem eigentlichen Peräa wohnen, wie es Josephus versteht, läßt sich nicht mit Sicherheit entscheiden. In diesem Artikel wird P. in einem weiteren Sinne aufgefaßt, nämlich so, daß es den für die

Geschichte Israels und für die Bibel wichtigsten Teil des Ostjordanlandes bezeichnet, die Strecken südlich vom Jarmuk bis an die Grenzen der Moabiter, d. h. bis in die Gegend von Hesbon (vgl. d. A. Moab Bd XIII, S. 192). Diese Gebiete sind zweimal mit der israelitischen und jüdischen Geschichte eng verknüpft gewesen, zuerst in der vorexilischen Zeit von der Einwanderung der Israeliten an bis auf die Eroberung durch die Assyrer im 8. Jahrhundert, sodann infolge der Eroberung des Landes durch die Makkabäer. Von diesen beiden Zeiten P.s soll im folgenden gehandelt werden, soweit es sich um geschichtliche und topographische Fragen handelt. Für die natürliche Beschaffenheit P.s vgl. den A. Palästina Bd XIV, S. 584 ff.

I. Für das Land südlich vom Jarmuk kommt im AT hauptsächlich der Name Gilead in Betracht. Er wird ursprünglich einem Orte und einem Gebirge angehören, nach diesen ist dann das Land benannt worden. Die Stadt Gilead ist Ri 10, 17 (neben Mizpa) sowie Ho 6, 8; 12, 12 erwähnt; doch haben die LXX zu Ho zum Teil die Lesart Gilgal. Dieser Ort fällt zusammen mit den von Seetzen und Burckhardt zuerst wiedergefundenen Trümmerstätten dschel'ād und dschel'ūd etwa zwei Stunden südlich vom nahr ez-zerkā oder Jabbok. Wie man auf Grund der Stellen bei Hosea vermuten möchte, befand sich dort eines der bedeutendsten Jahveheiligtümer des Ostjordanlandes. Das Gebirge Gilead entspricht wahrscheinlich dem heutigen dschebel dschel'ād oder dschel'ūd, auf dessen nördlichem Abhang die soeben genannten Ruinen liegen. Dieser erhebt sich etwa 15 km südlich vom nahr ez-zerkā zu dem dschebel ōscha' und soll sich in der Richtung von Westen nach Osten zwei bis drei Stunden weit ausdehnen. Von diesem Gebirge Gilead ist hauptsächlich Gen 31 die Rede; es wird dort als Grenze zwischen Jakob (= Israel) und Laban (= Aram) in feierlichem Vertrag festgesetzt (vgl. V. 44—54), Dabei wird der Name gedeutet als eine Zusammensetzung aus hebräischem גַּל = Steinhaufe und עֵד = Zeuge (vgl. V. 48); im Aramäischen soll der Ausdruck „Steinhaufe des Zeugnisses" entsprechen. Schon aus diesem Nebeneinander ergiebt sich mit aller Deutlichkeit, daß diese Deutung nur den Wert eines volkstümlichen Versuches hat. Nach dem gegenwärtigen Zusammenhange der Erzählungen in der Genesis befindet sich jedoch Jakob Kap. 31 noch nördlich vom Jabbok (= nahr ez-zerkā); denn Gen 32, 3 ist er erst in Mahanaim (s. unten) und 32, 23 gelangt er an den Jabbok. Daher hat man bisher meistens das Gebirge Gilead nördlich vom nahr ez-zerkā im heutigen 'adschlūn gesucht. Freilich läßt sich diese Frage schon deshalb nicht sicher entscheiden, weil wir die natürliche Beschaffenheit dieser Gegenden noch wenig kennen; aber darauf darf wohl aufmerksam gemacht werden, daß der gegenwärtige Zusammenhang der Erzählungen in der Genesis für die Entscheidung der Frage wenig oder nichts beizutragen vermag. Denn Gen 31 ist ursprünglich eine Erzählung für sich, die mit dem Inhalt von Gen 32 nicht in ersichtlichem Zusammenhange steht; die jetzige Verbindung der beiden Kapitel ist allem Anscheine nach von einem Redaktor hergestellt worden und kann daher nicht als feste Grundlage für geographische Verhältnisse verwertet werden. Es ist daher geraten, die Lage und die Ausdehnung des Gebirges Gilead bis auf weiteres mindestens noch als offene Frage zu betrachten. Die Anspielungen HL 4, 1 (6, 5) wollen wohl darauf hindeuten, daß das Gebirge Gilead für Ziegen eine treffliche Weide darbot. Während Gilead als Stadt und Gebirge den engeren Sinn des Wortes im Sprachgebrauch des AT bildet, liegt der weitere Sinn vor, wenn es sich um das Land Gilead handelt. In diesem Falle begegnet das Wort auch mit dem Artikel; während z. B. in der Verbindung „Gebirge Gilead" HL 4, 1 der Artikel fehlt, findet er sich in der inhaltlich verwandten Stelle 6, 5, wo Gilead im allgemeinen steht, ohne nähere Bestimmung. Der Umfang des Landes Gilead (1 Sa 13, 7; 1 Kg 4, 19; Jos 17, 5 f.; 22, 9 ff.; Ri 20, 1) wird im AT sehr verschieden verstanden. Im allgemeinen, überhaupt nicht näher bestimmten Sinne bezeichnet es das Ostjordanland: so Gen 37, 25; Jos 22, 9. 13. 15. 32; 2 Sa 2, 9; 2 Kg 10, 33; 15, 29; Am 1, 3; Ez 47, 18. Vollständiger und genauer lautet der Ausdruck, wenn neben Gilead auch Basan (vgl. Bd II S. 422 ff.) genannt wird. Das sind die beiden Gebiete des Ostjordanlandes, die für Israel in Betracht kamen, nur mit Ausnahme der südlichen Hochebenen (Moabs), des הַמִּישֹׁר Dt 3, 10; Jos 13, 11; 2 Kg 10, 33. Nach Süden hin wird aber auch noch ein anderer Bezirk ausgeschieden, nämlich der von Jaser (Jaëser) 2 Sa 24, 6; Nu 32, 1. Dann ist so eingeteilt, daß Gilead erst mit dem Gebirge Gilead (s. oben) zwischen dem heutigen es-salt und dem nahr ez-zerkā beginnt. Nach Norden hin folgen auf Gilead Gesur (vgl. Bd II, S. 422) und Basan Jos 13, 11. 13; die Grenzen bildeten wohl von altersher die tief eingeschnittenen Thäler des jarmūk und des wadi esch-schellāle. Im Osten galt die Wüste als

Grenze; man hat sich darunter nicht eine von der Natur selbst gezogene Linie zu denken, vielmehr wird die Grenze zwischen Kulturland und Weideland im Kampfe zwischen den fest Angesessenen und den Hirten beständig, wenn auch langsam, hin und her geschoben.

Als Bewohner dieses Gebiets kommen seit dem Eindringen der Israeliten in die Jordanländer diese nicht allein in Betracht. Auf den Höhen der Quellbäche des **nahr ez-zerkā** saßen die Ammoniter (s. Bd I S. 455 ff.). Unmittelbar nördlich von ihnen wohnten aramäische Stämme. Denn das 1900 von Schumacher aufgefundene **bēt riḥāb** östlich von **dscherasch** entspricht ohne Zweifel dem aramäischen Reiche oder Stamme Beth Rehob, mit dem die Ammoniter verbündet sind 2 Sa 10, 6. 8 (vgl. Mt u. Nachr. des dPV 1900, 71 ff.). Dann liegt es nahe, auch Aram Zoba nicht am Orontes oder zwischen dem Libanon und Antilibanos zu suchen, sondern es ebenfalls im Ostjordanlande, im östlichen Teile Gileads zu vermuten; bei dieser Annahme ist es ganz verständlich, wenn die Ammoniter bei dem Kampfe gegen David ihre aramäischen Nachbarn zu Hilfe rufen, ferner wenn schon Saul im Ostjordanlande mit Aram Zoba zu thun hat (l. אֲרָם statt אֱדֹם). Ob man den jetzigen Ort **sūf** nordwestlich von **dscherasch** zur Vergleichung heranziehen darf, ist allerdings fraglich; H. Winckler hat den auf den Keilinschriften erwähnten Ort **subiti**, der südlich von Damaskus gelegen haben muß, verglichen (Gesch. Israels I, 138 ff.; Altorient. Forschungen I, 467). Fraglicher ist, ob man auch das Land Tob, wohin sich Jephthah zurückzieht Ri 11, 3. 5, als aramäisch betrachten darf. Der Name steckt vielleicht ebenfalls in Istob, wie die Übersetzungen, auch Luther das hebräische אִישׁ טוֹב wiedergeben. Da es 2 Sa 10, 6 neben den aramäischen Stämmen steht, die sich mit Ammon gegen David verbunden haben, so ist es jedenfalls wahrscheinlich, auch Tob im Ostjordanlande zu suchen. Darf man den heutigen Ort **eṭ-ṭaijibe** im nördlichen Teile des **ʿadschlūn** vergleichen? Die Aussage von 2 Sa 10, 6 wird freilich völlig anders, wenn man den fehlerhaften Text dahin ändert, daß zu übersetzen ist: und den König von Maacha, Istob, 12000 Mann; dann ist Istob der Eigenname des Königs von Maacha, und hat mit dem Lande Tob nichts zu thun. Auch der König Hadadeser von Zoba 2 Sa 10, 15—19 gehört in das Ostjordanland; da er als Sohn Rehobs 2 Sa 8, 3. 12 bezeichnet wird, so ist damit auf einen Zusammenhang mit dem Stamme Rehob hingedeutet. Man hat daher Zoba und Rehob sogar als identisch, als zwei verschiedene Namen eines und desselben Reichs aufgefaßt. Überhaupt werden im alten Gilead Aramäer zahlreich gewohnt haben; die בְּנֵי קֶדֶם Gen 29, 1, die östlichen Nachbaren Israels, müssen im Lichte von Gen 31 als Aramäer aufgefaßt werden, und der reiche Grundbesitzer Barsillai in Roglim in Gilead scheint nach seinem Namen, dessen erster Teil dem aramäischen בַּר = Sohn entspricht, als Aramäer gedacht werden zu müssen. Wie stark die Bevölkerung in dieser Gegend gemischt war, läßt sich allerdings nicht näher feststellen. Von den israelitischen Stämmen gehören nach Gilead Manasse und Gad. Das Geschlecht Jair hat den nördlichen Teil, das Grenzgebiet des Jarmuk, besetzt (vgl. d. A. Jair Bd VIII S. 541 ff.). Vom Geschlecht Machir, das Jos 17, 1 f. als erstgeborener, Gen 50, 23; Nu 26, 29 ff. als einziger Sohn Manasses gezählt wird, heißt es Nu 32, 39 ff. nur im allgemeinen, daß es nach Gilead gezogen sei. Da es Ri 5, 14 im Westjordanlande sitzt, so scheint die Niederlassung dieses Geschlechts in Gilead einer späteren Zeit anzugehören und ist wohl durch die siegreichen Kämpfe Sauls und Davids gegen die Aramäer ermöglicht worden. Seine Wohnsitze lagen offenbar südlich von den Städten Jairs. Jair und Machir bilden also denjenigen Teil von Halb-Manasse, der in Gilead wohnte Ri 10, 4; Nu 32, 39 f.; Dt 3, 15; Jos 13, 31, während andere Geschlechter Manasses nach dem Argob (Bd II S. 425) und nach Basan vordrangen. Machir scheint das mächtigste Geschlecht gewesen zu sein; es heißt Nu 26, 29; 36, 1; Jos 17, 1 Vater Gileads, Gilead ist sein Besitz Dt 3, 13 oder Gilead und Basan Jos 17, 1. Man darf aber daraus nicht den Schluß ziehen, daß das ganze Gilead Machir gehört habe. Den südlichen Teil Gileads bewohnte der Stamm Gad. Er gehört nach dem AT nicht zu den israelitischen Vollblutstämmen, er ist in dem genealogischen Schema ein Sohn der Silpa, der Sklavin Leas Gen 30, 10 f.; 35, 26, also Halbblutstamm. Diese Art des Stammes wird durch Z. 10 der Mesa-Inschrift bestätigt, wo es heißt: „Der Mann von Gad hatte im Lande von Atarot seit alter Zeit gewohnt; da befestigte sich der König von Israel Atarot". Sein Gebiet wird verschieden bestimmt, sowohl nach Süden hin, wo eine reinliche Scheidung von dem Gebiete Rubens nicht möglich ist (vgl. Bd XIII S. 197, 37—41), als auch nach Norden hin. Hier kommen namentlich die von der Nordgrenze Gads handelnden Angaben in Betracht. Ihre Unterschiede mögen teils in geschichtlichen Veränderungen, teils in einer engeren oder weiteren

Auffassung des Namens begründet sein. 2 Sa 24, 5 zählt in der Richtung von Süden nach Norden auf: Gad, Jaser, Gilead, setzt also Gad noch südlicher an als Jaser (s. unten). In anderen Stellen ist der Jabbok die Nordgrenze für Gad, wie einst für das Reich Sihons Dt 3, 16 (Nu 21, 24; Jos 12, 2). Oder es wird bestimmt gesagt, daß der Ort Mahanaim die Grenze zwischen Manasse und Gad bezeichne. So finden wir es Jos 13, 24—27. Zuerst wird das Bergland, soweit es Gad gehört in seiner Ausdehnung nach Osten begrenzt V. 25, dann folgen V. 26 zwei Abgrenzungen des Gebiets von Süden aus (Hesbon, vgl. 21,37) und von Norden aus (Mahanaim, vgl. V. 30), zuletzt V. 27 der zu Gad gehörende Teil der Tiefebene. Diese Grenze gegen Manasse wird bestätigt durch Jos 13, 30, wo der Text von V. 30 und 31 so zu gestalten ist: „ihr Gebiet war von Mahanaim an das halbe Gilead und das ganze Basan u. s. w. Demnach kämen folgende Grenzpunkte für Gad in Betracht: im Süden Hesbon, im Osten Aroër östlich von Rabbath Ammon, im Norden Mahanaim auf dem Berglande und der See Genezareth im Jordanthal, im Westen der Jordan. Nach dieser Rechnung gehört der größte Teil Gileads zu Gad; Ri 5, 17 steht Gilead geradezu für Gad, was freilich damit zusammenhängen wird, daß Manasse = Machir V. 14 damals noch nicht ins Ostjordanland gewandert war (s. oben). Gad und Gilead zusammen bezeichnen das Ostjordanland 1 Sa 13, 7, oder Gilead gilt im allgemeinen als das Land Rubens und Gads Nu 32, 26. 29. 33; Jos 22, 9, oder es heißt: das Land vom Arnon an und das halbe Bergland Gilead (vgl. Jos 12, 2) habe ich Ruben und Gad gegeben Dt 3, 12. Wie Jair und Machir die nördliche Hälfte Gileads bewohnen, so Ruben und Gad die südliche; jedoch hat Ruben seine selbstständige Bedeutung schon zeitig verloren (Dt 33, 6), so daß für Gilead, soweit unsere Erkenntnis reicht, wohl nur Gad in Betracht kommt. Gilead ist nach dem Obigen der weitere Begriff und ursprünglich Landesname, es deckt sich mit den heutigen Landschaften **el-belkā** südlich vom **nahr ez-zerkā** und **ʿadschlūn** zwischen diesem Fluß und dem **jarmūk**. Gad als Name eines Gebiets liegt im Süden Gileads, genauer südlich von Jaser 2 Sa 24, 5. Die Grenzen Jos 13, 24—27 gelten vom S t a m m e Gad, sie umfassen mehrere Gebiete, darunter den südlichen Teil Gileads. In späterer Zeit wird der Name Gad noch weiter nach dem Norden geschoben, 1 Chr 5, 11. 16 dehnt ihn sogar über Basan aus. — Gilead war bekannt durch seine trefflichen Viehweiden Mi 7, 14; Jer 50, 19 und durch seinen „Balsam" Jer 8, 22; 46, 11. Gewöhnlich denkt man bei diesem (hebr. צרי) an das wohlriechende Harz, das durch Rindeneinschnitte von dem Mastirstrauch gewonnen wurde (**Pistacia Lentiscus L.**). Andere wollen darunter den Storax, das Harz der in Palästina vorkommenden Styraxstaude, verstehen.

Um das Gebiet Gileads hat Israel oft gekämpft. Von Süden her griffen die Moabiter an, von Osten die Ammoniter (vgl. 1 Sa 11) und Aramäer, letztere namentlich von Nordosten seit der Gründung des Reichs von Damaskus. Die Siege Sauls und Davids sicherten den Besitz und die Oberherrschaft Israels über Gilead auf längere Zeit. Während der Aramäerkriege (900—780) hat es oft, wenigstens zum größten Teil, unter der Herrschaft der Könige von Damaskus gestanden und schwer gelitten (vgl. Am 1, 3). Erst Jerobeam **II.** brachte es an Israel zurück (2 Kg 14, 25, aber schon 733 ging es an die Assyrer unter Thiglathpileser **III.** verloren. Die Kämpfe, die der Chronist 1 Chr 5, 18—22 meldet, fallen in die vorexilische Zeit; es handelt sich um Streitigkeiten mit den Beduinen der Wüste. Aber auch nach dem Exil gab es noch Israeliten unter den Bewohnern Gileads. Davon handelt die Mitteilung des Chronisten 1 Chr 2, 21—23, über die schon unter Jair Bd **VIII** S. 541 f. gesprochen worden ist.

Über die alten Wege in dieser Landschaft läßt sich nur wenig sagen, da die Aufnahme des Gebiets durch den Deutschen Verein zur Erforschung Palästinas erst zum Teil vollendet, noch weniger davon veröffentlicht worden ist (vgl. unter Palästina Bd **XIV** S. 583). Von Edrei (Bd **II** S. 425) führt ein alter Weg an den Jordanübergang **dschisr el-medschāmiʿ** über die heutigen Orte **er-ramta** und **irbid**. Von **el-muzērīb**, dem alten Astharoth Bd **II** S. 424, läuft eine nördlicher gelegene Straße über **ṭurra**, **er-raḥūb** und **mukēs** teils an das westliche Ufer des Sees von Tiberias, teils ebenfalls an die genannte Jordanbrücke; auch sie ist wahrscheinlich alt, wenn auch ihre jetzige Beschaffenheit auf römische Bauten zurückzuführen ist. Der Lauf der bei Jogbeha (s. unten) vorbeiführenden Straße Ri 8, 11 läßt sich nicht bestimmen. Von Norden nach Süden durchziehen jetzt den östlichen Teil des **ʿadschlūn** zwei Straßen, von denen die westlichere über **el-ḥuṣn** die ältere zu sein scheint. Sie folgt zum Teil der Wasserscheide und überschreitet den Jabbok südlich von **birma**. Diese Furt ist wahrscheinlich seit alter Zeit benutzt worden. Ob sie in Gen 32 gemeint ist, muß vorläufig dahin gestellt bleiben.

Von den Orten des alten Gilead lassen sich nur wenige nachweisen. Über Kamon Ri 10, 5 vgl. d. A. Jair Bd VIII S. 541 f. An dem **wādi jābis** meint man die Stadt Jabes 1 Sa 11; 31, 11 ff.; 2 Sa 2, 5 ff. suchen zu müssen, aber bisher ist eine sichere Spur von ihr noch nicht gefunden. Die Heimat des Propheten Elias, Thisbe (1 Kg 17, 1; 21, 17; 2 Kg 1, 3. 8; 9, 36), entspricht wahrscheinlich der Ruine **lisdīb** oder **listib** südlich vom oberen **wādi jābis**; neben ihr erhebt sich ein Bergkegel, an dem der Name des Propheten noch heute haftet, **mār eljās**; er hat einst einen Tempel getragen (vgl. Josephus **Ant. VIII**, 13, 2 und Eusebius, **Onomasticon** 263; 158). Schon der jüdische Gelehrte **Esthori ben Mose hap-parchi**, der um 1314 in **besān** (= Skythopolis, Bethsean) lebte, berichtet, wie neuerdings Clermont-Ganneau a. a. O. erinnert hat, daß bereits damals der Ort „**el-estīb**" als Heimat des Propheten Elias angesehen wurde. Er fügt hinzu, daß der eigentliche Name des **wādi jābis** (s. oben) nach seinen Ermittelungen **wādi eljās**, Thal des Elias, sei, und zweifelt deshalb daran, daß die Stadt Jabes in seiner Nähe zu suchen sei (doch vgl. unten zur Lage von Pella). Auch er hat bereits die Festung Mahanaim 2 Sa 19, 9; Jos 13, 26 f. 30 auf das Dorf **miḥne**, heute die Ruine **maḥna**, etwa eine Stunde nördlich von **listib**, gedeutet. Sie lag nach Gen 32, 2 f. 23 nördlich von Jabbok. Der Weg zu ihr aus dem südlichen Jordanthal führte durch den „Bithron" 2 Sa 2, 29. Der Name bedeutet „Schlucht" oder „Klamm" und ist entweder vom **wādi ʿadschlūn** (so Buhl) oder vom **wādi schaʿīb** zu verstehen. Neuere Forscher, wie Merrill und Schumacher, halten die Spuren der alten Ortslage für zu unbedeutend, als daß sie auf Mahanaim, die Residenz Isboseths 2 Sa 2, 8. 12. 19 und den Stützpunkt Davids im Kriege gegen Absalom 2 Sa 17, 24. 27; 19, 32, ferner auf den Sitz eines salomonischen Statthalters 1 Kg 4, 14, passen könnten. Völlige Unsicherheit herrscht über die Lage von Mizpe und Ramoth. Mizpe in Gilead, der Wohnort Jephthahs und ein altes Heiligtum Ri 11, 11. 34; Ho 5, 1, wurde von dem Makkabäer Judas um 164 erobert und verbrannt 1 Mak 5, 35. Im Anschluß an Gen 31 und 32 hat man diesen Ort nördlich vom Jabbok und selbst nördlich von Mahanaim gesucht (vgl. 31, 49 mit 32, 2 f.). Aber schon oben ist darauf aufmerksam gemacht worden, daß es gewagt ist, aus der gegenwärtigen Stelle von Gen 31 geographische Schlüsse zu ziehen. Andere halten dieses Mizpe für identisch mit Ramath Mizpe in Gad Jos 13, 26 und mit der meraritischen Levitenstadt Ramoth in Gilead Jos 21, 38 (oder in Gad 1 Chr 6, 65). Schon das **Onomasticon** des Eusebius 279; 139 leitet dazu an. Doch scheint diese Vereinfachung der Frage nicht den richtigen Weg zur Lösung einzuschlagen. Ramath Mizpe bedeutet nach dem gewöhnlichen Sprachgebrauch des AT R. bei Mizpe; es ist zur Unterscheidung von einen anderen Ramath so benannt worden. Merrill sucht das gileaditische Mizpe in der hochgelegenen Burg **kalʿat er-rabaḍ** an der Nordseite des **wādi ʿadschlūn**. Der Vorschlag ist ansprechend, es fehlen ihm jedoch die ausreichenden Gründe. Schumacher hat nordwestlich von **dscherasch** ein **masfā** gefunden (Mt und Nachr. des DPV 1897, 86); es entspräche dem hebräischen Mizpe in den Konsonanten genau. In der Nähe dieses Mizpe hätte man dann den Ort Ramath Jos 13, 26 anzunehmen. Von diesem Ramath ist zu scheiden Ramath in Gilead 2 Kg 8, 29; 2 Chr 22, 6 oder Ramoth, Sitz eines salomonischen Statthalters 1 Kg 4, 13, lebhaft umstritten in den Aramäerkriegen 1 Kg 22, 3 ff.; 2 Kg 9, 1 ff., Freistadt und meraritische Levitenstadt in Gad Dt 4, 43; Jos 20, 8; 21, 38 (1 Chr 6, 65). Eusebius setzt sie **Onomasticon** 287; 145 (vgl. 288; 146) 15 römische Meilen oder 22—23 **km** westlich von Philadelphia (Rabbath Ammon) an; das würde auf das heutige **es-salṭ** zutreffen. Aber dieser Ort paßt seiner Lage nach nicht gut zu dem, was von Ramoth erzählt wird, und taucht in späterer Zeit mit dem alten Namen Gedor auf (s. u.). Da der Statthalter in Ramoth nach 1 Kg 4, 13 den Argob in Basan unter sich hat und neben ihm noch zwei Statthalter für die südlicheren Gegenden genannt werden, so scheint dieses Ramoth nördlicher gesucht werden zu müssen. Man vergleicht unwillkürlich das heutige **er-remte** 11 **km** südwestlich von **derʿāt**; doch stimmt nicht gut zu dieser Annahme, daß Ramoth als eine in Gad liegende Stadt bezeichnet wird. Der Ort Zaphon in Gad Jos 13, 27 (vgl. Ri 12, 1) wird im Thalmud (Neubauer a. a. O. 249) durch **ʿamatō** erklärt. Das würde dem heutigen **tell ʿamate** unweit des Jordans und des **wādi rudschēb** entsprechen, von dem weiter unten zu sprechen ist. Wenn der Ort Asophon Josephus **Ant. XIII**, 12, 5 mit Zaphon zusammenhängt, so würde man eine andere Lage für dieses erwarten. Sukkoth Gen 33, 17; Ri 8, 4 ff.; Jos 13, 27 soll nach dem Thalmud (Neubauer 248) mit **tarʿala** zusammenfallen, das dem heutigen **tell dēr ʿalla** am unteren **nahr ez-zerḳa** entsprechen wird. Die Lage von Pnuel Gen 32, 31 f.; 33, 10;

Ri 8, 8f. 17; 1 Kg 12, 25 ist ganz unsicher. Jogbeha Ri 8, 11; Nu 32, 35 deckt sich mit den Ruinenstätten **adschbēbāt** nordwestlich von **ʿammān** an den Quellen des **nahr ez-zerkā**. Jaser (Jaëser), eine Amoriterstadt Nu 21, 32, später zu Gad gehörig Jos 13, 35; 2 Sa 24, 5; Nu 32, 35, in weinreicher Gegend Jes 16, 8f., lag nach dem **Onomasticon** 264 f.; 131 zehn römische Meilen (15 km) westlich von Philadelphia und 5 fünfzehn römische Meilen (22—23 km) von Hesbon an einem zum Jordan gehenden Bach. Die später wieder ammonitische Stadt wurde von Judas Makkabäus erobert 1 Mak 5, 8 (Ἰαζήρ); vgl. Josephus **Ant. XII**, 8, 1 (Ἰαζωρῶν). Damit ist die Form Ἀζήρ im **Onomasticon** 212; 86 (acht römische Meilen westlich von Philadelphia) zu vergleichen. Der Lage, vielleicht auch den Lauten nach entspricht die bedeutende Ruine 10 **chirbet ṣār** am alten Wege von **ʿammān** nach dem Westen, unweit des wasserreichen **wādi ṣīr**.

II. Zum zweiten Male wurde nach einer Unterbrechung von mehr als sechs Jahrhunderten eine feste Verbindung zwischen Israel, richtiger dem jüdischen Staat um Jerusalem und P. hergestellt durch die Makkabäer. Anfangs verfuhr Judas freilich so, 15 daß er die dort befindliche jüdische Diaspora durch den 1 Mak 5, 9—54 geschilderten Kriegszug aus der Galanditis (d. i. Gilead) herausholte und nach Jerusalem brachte, um sie den Anfeindungen durch die Heiden zu entziehen — ganz so, wie es sein Bruder Simon mit der Diaspora in Galiläa machte. An Eroberungen im Ostjordanlande dachte man nicht. Das wurde fünfzig Jahre später anders. Johannes Hyrkanus eroberte die 20 Stadt Medaba im Gebiet des alten Moab, und Alexander Jannäus (102—76) setzte sich offenbar die Unterwerfung des gesamten Ostjordanlandes zum Ziel seiner Kriegsthätigkeit. Die Herrschaft der Seleuciden hatte sich nach und nach gelockert; das Land gehörte teils zu dem Gebiete der griechischen Städte, wie Gadara, Pella, Dium, Gerasa; teils hatten sich die kleinen Völkerschaften aus der früheren Zeit noch erhalten, die Moabiter 25 und Ammoniter; teils hatten sich unternehmende Krieger zu Herren einzelner Städte und Landschaften emporgeschwungen, wie Demetrius von Gamala und Theodorus von Amathus. In zahlreichen Kriegszügen gelang es dem Alexander Jannäus, das ganze Ostjordanland von der **bahrat el-hūle** im Norden bis zu dem Toten Meer im Süden zu unterwerfen; nur die Stadt Philadelphia, das alte Rabbath Ammon, über die damals 30 der Tyrann Zeno Kotylas gebot, widerstand ihm (vgl. Josephus **Ant. XIII**, 8—15). Es kam dem Priesterkönig nicht nur auf die äußerliche Erweiterung seines Reiches an, er stellte auch die Forderung an die Unterworfenen, die jüdischen Religionsgebräuche anzunehmen und zu befolgen, wie wohl aus der Erzählung über Pella Josephus **Ant. XIII** 15, 4 geschlossen werden darf. Wenn er hierbei auch vielleicht nur einen halben 35 Erfolg hatte, so wurde doch dadurch die jüdische Religion ohne Zweifel im Ostjordanlande weit verbreitet. Als dann durch Pompejus 63 vor Chr. große Strecken des südlichen Syriens von der jüdischen Herrschaft „befreit" wurden, haben gewiß zahlreiche Gebiete den Religionszwang von sich geworfen. Daß aber die Bemühungen des Alex. Jannäus nicht vergeblich gewesen waren, geht deutlich daraus hervor, daß seit Pompejus 40 auch eine Provinz Peräa zu dem jüdischen Gebiete gehörte. Das ist das P. des Josephus im eigentlichen Sinn, dessen Grenzen er **Bell. jud. III**, 3, 3 folgendermaßen angiebt. Im Norden begann es südlich von dem Gebiet der Stadt Pella (etwa an dem heutigen **wādi jābis**), im Westen war der Jordan die Grenze; im Süden war Machärus (s. Bd **XIII** S. 200, 55) die letzte jüdische Stadt, also erstreckte sich hier das Gebiet wohl 45 bis zum **wādi heidān**; im Osten stieß es an das Gebiet der arabischen Nabatäer, an das Gebiet von Essebon (d. i. Hesbon; der Text hat Silbonitis), an das Gebiet von Philadelphia und Gerasa. Zur genaueren Bestimmung der Ostgrenze dient die gelegentliche Angabe **Ant. XX**, 1, 1, daß die Juden P.s mit den Herren von Philadelphia wegen der Grenzen eines Dorfs Mia in Streit gerieten. Da es nun nahe liegt, diesen Ort 50 dem von Eusebius **Onomasticon** 258; 159 erwähnten Zia gleichzusetzen, das fünfzehn römische Meilen (22—23 km) westlich von Philadelphia angesetzt wird, so ergiebt sich, daß das jüdische P. nach Osten wenig über **es-salt** hinaus gereicht hat, also ein schmales Gebiet gewesen ist.

Das übrige Gebiet des alten Gilead war den „freien" Städten zugefallen, die sich 55 mit anderen wahrscheinlich auf Veranlassung des Pompejus zu der sog. Dekapolis oder dem Zehnstädtebunde vereinigten (Mt 4, 25; Mc 5, 20; 7, 31). In das hier behandelte Gebiete gehören Gadara, Abila, Pella, Dium, Gerasa und Philadelphia. Über Philadelphia s. Bd **I** S. 456 f. Gadara entspricht dem heutigen Orte **mukēs**, der etwa eine Stunde weit südlich von den heißen Quellen im Thale des **jarmūk** (s. Bd **XIV** S. 584 f.) 60

auf freier Höhe gelegen ist. Schon in den Kämpfen Antiochus' III. um Palästina wird von Polybius (V, 71; XVI, 39) ein Gadara als fester Ort erwähnt; doch ist es neuerdings in Zweifel gezogen worden, ob darunter dieses Gadara oberhalb des jarmūk oder nicht vielmehr das heutge es-salt gemeint sei (vgl. u.). Wie die zahlreichen Münzen der Stadt beweisen, rechnete sie nach der pompejanischen Aera, d. h. zählte das Jahr 64/63 als ihr erstes. Seit 30 vor Chr. kam sie durch Schenkung des Augustus an Herodes, erhielt jedoch nach dessen Tode wieder ihre Selbstständigkeit unter römischer Oberhoheit. Ihr Gebiet stieß unmittelbar an das der Städte Hippos im Norden, Tiberias und Skythopolis im Nordwesten und Westen (Josephus Vita 9); es hat daher den See Genezareth berührt. Die Lesart „Gadarener" in der Erzählung von den Dämonischen Mt 8, 28 ff.; Mc 5, 1 ff.; Lc 8, 26 ff. bietet also nichts von vornherein Unmögliches wie die Lesart „Gerasener". Ein anderer Vorschlag, den Schauplatz von Mt 8, 28 ff. zu bestimmen, ist Bd IV S. 380, 45—56 erwähnt worden. Unter den Ruinen der alten Stadt bemerkt man zwei Theater, eine Basilika, die an der Stelle eines heidnischen Tempels gestanden hat, ein Mausoleum u. a. An den Grabhöhlen im Osten der Stadt haftet noch heute der Name dschedūr. — Abila wird durch eine Inschrift aus der Zeit Hadrians als zur Dekapolis gehörig bezeugt (Corps. Inscr. graec. nr. 4501); in der Aufzählung der verbündeten Städte bei Ptolemäus V, 15, 22 heißt sie irrtümlich *Ἄβιδα*. Die Stadt hat sich mit ihrem alten Namen als tell ābil in der Landschaft el-kefārāt nordöstlich von mukēs erhalten. — Pella lag nach dem Onomasticon des Eusebius 225; 268 sechs römische Meilen von Jabes. Man hat nördlich von wādi jābis eine Trümmerstätte tabaḳāt fahil gefunden, die den alten Namen (im Thalmud פחל) erhalten hat. Pella scheint eine Gräcisierung mit Anklang an das macedonische Pella zu sein. Die Christengemeinde von Jerusalem fand hier während der Belagerung der Stadt eine sichere Zuflucht. — Dium hat nach Ptolomäus V, 15, 23 unter demselben Breitengrade wie Pella gelegen, nur 1/6 Grad weiter östlich. Merrill hat damit das Dorf ʿedūn südlich von bēt rās verglichen. — Gerasa, das heutige dscherasch in dem südöstlichen Teile des ʿadschlūn, hat bis in unsere Zeit die großartigsten Ruinen hinterlassen, Theater, Säulenstraßen, Thore, Tempel u. s. w. Zu ihr gehörte ein großes Gebiet; Hieronymus und die Mischna setzen es etwa dem früheren Gilead gleich. — Von anderen Orten ist Ephron 1 Mak 5, 46 ff. schon Bd VIII, S. 541, 47—54 besprochen. Irbid südöstlich von mukēs ist wahrscheinlich das im Onomasticon 214 erwähnte Arbela. Bēt rās hat man mit dem unter Nerva oder Trajan gegründeten Capitolias zusammengestellt.

In dem jüdischen Peräa ist die von Josephus erwähnte Metropolis P.s Bell. jud. IV, 7, 3 zu suchen. Schlatter a. a. O. 44 ff. hat dafür den Namen der Quelle bei es-salt, ʿain dschādūr, herangezogen, ferner das thalmudische Gedor und *Γάδαρα* des Ptolemäus V, 15, 23. An der Stelle des heutigen Ortes es-salt würde demnach die Hauptstadt der jüdischen Provinz P. zu suchen sein. Der tell ʿamate am Jordan bezeichnet die Lage der alten Festung Amathus, die Alexander Jannäus eroberte und Gabinius zur Hauptstadt eines seiner fünf Bezirke machte, in die er das jüdische Gebiet zerlegte. Die merkwürdigen Ruinen ʿarāḳ el-emīr im oberen wādi es-sīr südöstlich von es-salt, künstliche Höhlen und Burgreste (ḳāsr el-ʿabd), rühren von dem Tobiaden Hyrkan her, der sich um 180 vor Chr. aus den Parteikämpfen in Jerusalem nach dem Ostjordanlande zurückzog und hier eine kleine Herrschaft gründete (Josephus Ant. XII, 4, 11). An dem Fuße des Berglandes Jericho gegenüber liegen drei gut bewässerte Stätten, heute tell nimrīn, tell kefrēn und tell er-rāme. Die erste entspricht dem Nimra oder Beth Nimra Nu 32, 36; Jos 13, 27, wohl auch dem Bethennabris des Josephus Bell. jud. IV, 7, 4. Tell er-rāme deckt sich mit Bethramphtha (Bethramtha) des Josephus Ant. XIV, 1, 4, nach der Gemahlin des Augustus später Livias und Julias benannt. Im AT heißt der Ort Beth Haram Jos 13, 27 oder Beth Haran Nu 32, 36. Das Abila des Josephus Bell. jud. IV, 7, 6 lag ebenfalls in dieser Gegend; es ist mit der Akazien-Aue, hebr. אָבֵל הַשִּׁטִּים, Nu 33, 49; Jos 2, 1; 3, 1 zusammenzustellen und befand sich vielleicht an der Stätte des heutigen tell kefrēn. **Guthe.**

Peraten s. d. A. Ophiten Bd XIV S. 405, 25.

Perfektionisten (Oneida-Kommunisten). — John Humphry Noyes, History of American Socialisms, Philadelphia 1870; Charles Nordhoff, The Communistic Societies of the United States, London 1875. W. Alfr. Hinds, American Communities. Brief Sketches of Economy, Zoar, Bethel, Aurora, Amana, Icaria, the Shakers, Oneida, Wallingford and

the Brotherhood of the New Life, Oneida, New-Y. 1878. Desselben Art. „Oneida Community“ in der Encycl. Britannica XVII, 772 f. Appleton, Cyclopaedia of American Biography, IV, 543, New-Y. 1888.

Eine Sekte der Perfectionists von antinomistisch-unsittlicher Tendenz soll nach Thom. Edwards Gangraena haereticorum (Lond. 1646) schon zur Zeit des englischen Bürgerkriegs unter Karl I. existiert haben. Mit demselben Namen wird in der Regel die um Mitte des 19. Jahrhunderts von J. H. Noyes (gest. 1886) gegründete kommunistische Genossenschaft zu Oneida im Staat New-York bezeichnet, die sonst auch unter dem Namen „Bibel-Kommunisten“ vorkommt. Der Stifter, geboren 1811 zu Brattleborough (Vermont), ging von dem anfänglich erwählten juristischen Berufe 1831 zur Theologie über, studierte hauptsächlich in Yale College und wirkte seit 1833 als ordinierter Prediger an mehreren Orten der nordöstlichen V. St. Seit der „zweiten Bekehrung“, die er 1834 erlebt haben wollte, begann er als Verkünder eines „religiösen Perfektionismus“, d. h. der Forderung einer über alles Gesetz erhabenen sündlosen Vollkommenheit der wahren Christen aufzutreten. Eine Genossenschaft, welche genau nach dem apostolischen Vorbild (AG 2, 44) „alle Dinge gemein“ haben sollte, sammelte er zuerst 1846 in Putnam (Vermont) um sich, wurde aber bald von da vertrieben. Er ließ sich nun mit seinen Anhängern zu Oneida (Madison Co., N.-York nieder und führte hier seit 1847 die angestrebte kommunistische Organisation als patriarchalischer Leiter der Seinen durch. Als eine „Bibel-Familie“ sollten die Mitglieder der Sekte — zur Zeit der Gründung etwa 300 an der Zahl — alles gemeinschaftlich besitzen und gebrauchen, auch die Wohnhäuser, die Mahlzeiten, die Frauen und Kinder — welche letztere eine gemeinsame, sorgfältig geregelte Erziehung erhalten. Sakramentliche Handlungen und sonntäglicher Gottesdienst wurden abgeschafft, dafür aber, unter Oberleitung von „Vater Noyes“ und Mitwirkung von Propheten und Prophetinnen, täglich zweimalige Andachten gehalten u. s. f. Die üblen Nachreden mancher bei ihnen eingekehrten Reisenden, welche arge Zerwürfnisse zwischen den Erwachsenen und üble Ergebnisse der Kindererziehung beobachtet haben wollten, wurden seitens der Führer der Sekte in litterarischer Polemik zurückgewiesen (so von „Vater Noyes“ selbst in der wider den Verfasser von New-America gerichteten Broschüre: „Mr. Dixon and his copyists; von einem jüngeren (Dr. T. R.) Noyes in einem ärztlichen Report on the Health of the Children in the Oneida-Community, u. s. w.). Auch bezeugten angesehene Männer, wie Goldwin Smith, Colonel Higginson rc., daß die über ihre angebliche sittliche Verworfenheit geführten Anklagen mindestens übertrieben seien. Immerhin sah der Stifter nach 32jährigem Bestehen der Sekte sich genötigt, dieselbe zu einer der herrschenden christlichen Landessitte wesentlich angenäherten Form ihres Zusammenlebens umgestalten. Sieben Jahre vor seinem Tode wurden die anstößigen freien Liebesverhältnisse (complex marriages) aufgehoben, eine monogamische Eheordnung eingeführt und die Gemeinschaft in eine beschränkte Produktivgenossenschaft (Oneida-Community, Limited) umgeformt, womit ihr Charakter als eigentlicher religiöser Sekte erlosch. Die Muttergemeinde zu Oneida selbst zählte gegen Ende des letzten Jahrhunderts noch etwas über 200 Mitglieder. Wieder aufgehoben war die kleinere, zeitweilig als selbstständige zweite Perfektionistengemeinde existierende Kolonie Wallingford in Connecticut. Die Hauptgemeinde besitzt noch eine Faktorei zu Niagara-Falls in Kanada. Hier war es, wo der Stifter J. H. Noyes, der trotz jener praktischen Reformen vom Jahre 1879 die theoretische Richtigkeit seiner kommunistischen Lehren und Grundsätze bis zuletzt behauptet hatte, am 18. April 1886 starb. **Zöckler.**

Perikopen. — Lektionarien, Lektionsverzeichnisse, Perikopenbücher, welche dem Verfasser zugänglich gewesen sind:

A. Syrisch: Evangeliarium Hierosolymitanum, ed. Erizzo, Veron. 1861/64; A Palestinian Syriac Lectionary, ed. by Smith-Lewis, Lond. 1897; The Palestinian Syriac Lectionary of the Gospels, ed. by Smith-Lewis and Gibson, Lond. 1899.

Ein armenisches Lektionar bei Alt, Christl. Kultus II S. 226 ff.

B. Griechisch: Lectionarium vetus Regio-Alexandrino codici praefixum, B. P. T. X p. 316 ff.; Totius anni ex Apostolo et Evangelio lectiones (Goar, Euchologium p. 711 ff.; Daniel, Cod. liturg. IV p. 213 ff.; Synaxarium et Menologium (Scholz, Nov. Test. I p. 453 ff.); Synaxarion and Eclogadion of the Gospels and Apostolic writings (Scrivener, Introduction to the criticism etc. T. I p. 80 ff.).

C. Lateinisch: Liber comicus, ed. Morin (Anecdota Maredsol. T. I); Capitula Neapolitana (Ebend. p. 432); Lectiones ecclesiasticae ex epistulis Paulinis excerptae (Codex Fuldensis, ed. E. Ranke p. XXV u. 165; vgl. Gerberti, Monum. vet. lit. Alem. I p. 409);

Un système inédit de lectures liturgiques (Morin, Revue Bénédict. 1903 p. 375; Liturgia Mozarabica (MSL T. 85); Lectionarium Gallic. (Mabillon, De Liturg. gallic. L. II MSL T. 72); Sacramentarium Gallican. (Mus. Ital. T. I MSL T. 72); Comes (Thomas. Opp. T. V p. 257 ff.; Pamelii Liturgic. II, Baluz. Capitul. regg. Franc. II p. 1309 ff.; E. Ranke, Das kirchl. Perikopensystem, Appendix; Fr. Wiegand, Das Homiliarium Karls d. Gr.; Capitulare Evangeliorum, Gerbert. Monum. vet. lit. Alem. I p. 417); Index Epistolarum et Evangeliorum — juxta consuetud. eccles. Paris. et Roman. (Biblia, Antverp. 1538); Missale Romanum ex decreto sacros. Conc. Trid. restitutum; Missale Ambrosianum, 1902 (dazu Antiquarum lectionum b. Pauli apostoli ad missas ad usum (ut videtur) ecclesiae Mediolanensis in Thomas. Opp. T. V p. 424).

D. Englisch: The Gospel according to S. Mathew etc. in Anglosaxon and Northumbrien versions, ed. Hardwich and Skeat, 4 Bde 1858—78; Common Prayer Book (vgl. dazu Buceri, Scripta Anglicana p. 381 ff.).

E. Deutsch: Plenarium, Basel 1516; Register über die Episteln und Evangelien 1524 (WW EA 63 S. 170); E. Ranke, Kritische Zusammenstellung der — neuen Perikopenkreise 1850; Wohlfahrt, Perikopen- und Textbuch 1888; Allgem. Deutsches Perikopenbuch, 1892; Perikopenbuch, hsg. im Auftr. der Deutschen evangelischen Kirchen-Konferenz, 3. Aufl. 1902.

Das Wort Perikope, der biblischen Gräcität fremd, bedeutet in der Profangräcität ein kleines Satzglied (vgl. Passow z. d. W.). Justinus nennt Jes 42, 5—13; Jer 11, 19; Jes 33, 13—19; Mi 4, 1—7 Perikopen (Dial. c. Tryph. c. 65, 72, 78, 110), also lauter alttestamentliche Stellen. Auch Clemens Alex. spricht von prophetischen Perikopen, nennt aber auch 1 Ko 6 eine Perikope (Strom. III c. 4 s. f. VII c. 14 s. in.). Origenes nennt den gerade im Gottesdienste vorgelesenen Schriftabschnitt Perikope (Homil. XIX in Jer. 20, 1—6, N. 11), verbindet aber nicht den Sinn damit, daß es ein vorgeschriebener Schriftabschnitt sei, sondern teilt den ganzen Text in Perikopen (vgl. § 15. Die erste Perikope ist vollendet, nun laßt uns sofort die zweite beginnen, nun folgt V. 7 ff.). Die Homilie über 1 Sa 28, 3—25 beginnt er mit den Worten: Das Vorgelesene hat größeren Umfang, — es sind vier Perikopen. In diesem allgemeinen Sinne: Schriftstelle, Schriftabschnitt, gebrauchen auch die späteren Kirchenlehrer das Wort (vgl. Suic. Thesaur. z. d. W.). Die Stellen bei Chrysostomus, die dafür zu sprechen scheinen, daß das Wort den gegenwärtig gebräuchlichen Sinn eines zum Vorlesen oder Predigen vorgeschriebenen, allgemein verwendeten Textes gehabt habe, werden später erledigt werden. Unter den Lateinern verwendet Hieronymus ein paarmal das Wort, aber auch nicht in unserem Sinne. Das Wort ist weder bei den Griechen noch bei den Lateinern liturgischer Terminus geworden; die Griechen nennen auch ihre heutigen fest vorgeschriebenen Lesestücke *ἀναγνώσεις* oder *ἀναγνώσματα*, die Lateiner Lectiones Epistolae et Evangelia. Dagegen ist das Wort Perikope als Bezeichnung feststehender gottesdienstlicher Lektionen, und zwar insonderheit der sogen. altkirchlichen Episteln und Evangelien, bei den Protestanten aufgekommen, und zwar, so viel ich sehe, am Ausgange des 16. Jahrhunderts. Luther spricht noch in der lateinischen und deutschen Messe von den „Evangelien und Episteln". Doch ist ein Werk von Brenz betitelt: Pericopae evangeliorum — expositae 1566, und gebraucht Luc. Osiander in seiner Ars concionandi (C I) das Wort Perikope. In der theologischen Litteratur wird das Wort immer allgemeiner, nur versteht man in der Neuzeit nicht mehr die sogen. altkirchlichen Perikopen allein unter diesem Worte, sondern alle kirchenregimentlich zum gottesdienstlichen Gebrauche bestimmten Schriftabschnitte. Vgl. Allgemeines Perikopenbuch 1893. Die Gemeinde hat die alten Benennungen Evangelien und Episteln beibehalten.

Die Entwickelung des Perikopenwesens hängt mit den Lektionarien zusammen, die Lektionarien nötigen dazu, auf das Lektionswesen der alten Zeit der Kirche zurückzugehen. Bei der Unsicherheit, die über die Entstehungszeit und ursprüngliche Gestalt der einzelnen Liturgien und Lektionarien herrscht, empfiehlt es sich, gelegentliche Notizen, bei denen Autor und Zeit und Kirche bekannt oder wenigstens ungefähr bekannt sind, zu Grunde zu legen, wobei man sich freilich hüten muß, das an der einen Stelle Gesagte zu verallgemeinern und zur allgemeingiltigen Ordnung der alten Kirche zu erheben. Zu diesen gelegentlichen Notizen über die Vorlesungen im christlichen Gottesdienst gehören aus dem NT 1 Ti 4, 13; Kol 4, 16; Apk 1, 3. Die an ersterer Stelle gegebene Ermahnung, sich der Lesung zu befleißigen, bezieht sich, wie die nachfolgenden Stücke: Ansprache, Unterricht, bezeugen, auf die auf die Gemeinde gerichtete Thätigkeit des Timotheus, nicht auf sein eigenes Bibelstudium, also auf die Verlesung vor der christlichen Gemeinde, und da jede weitere Näherbestimmung des Vorzulesenden fehlt, auf die Vorlesung aus Schriften des ATs. Die beiden andern Stellen kündigen das Hinzukommen anderer Lesestücke an,

die ebenfalls für die Gemeinde autoritativ sein sollten. An diese Stellen würde sich zunächst als die interessanteste Stelle die Stelle aus der Liturgie des Jakobus anreihen: Dann werden vorgelesen aufs ausführlichste die heiligen Worte des alten Bundes und der Propheten, und wird aufgezeigt die Menschwerdung des Sohnes Gottes, seine Leiden und seine Auferstehung von den Toten, seine Auffahrt zum Himmel und wiederum seine zweite Erscheinung mit Herrlichkeit. Und dies geschieht jeden Tag in dem heiligen und göttlichen Gottesdienst (ἱερουργίᾳ). Nach dem Vorlesen und Lehren aber spricht der Diakon u. s. w. Hier sind also Vorlesung und Belehrung unterschieden: vorgelesen wird das AT, das Neutestamentliche wird nicht vorgelesen, sondern aufgezeigt (ἀποδείκνυται), also doch wohl auf Grund der alttestamentlichen Lektion, es ist Gegenstand der von der Vorlesung unterschiedenen Belehrung. Die Stelle ist in andern Handschriften durch den gewöhnlichen Hinweis, daß jetzt Epistel und Evangelium folgt, ersetzt und in der kritischen Ausgabe vom Herausgeber Swainson (The Greek Liturg. p. 227) in eine Anmerkung versetzt worden. Sollte sie nicht ein zufällig erhaltener Überrest aus der Vergangenheit sein? Jedenfalls liegt ihr eine uralte Notiz zu Grunde. Sagt doch schon Justin seinen heidnischen Lesern, daß im christlichen Sonntagsgottesdienste neben Alttestamentlichem auch Neutestamentliches vorgelesen werde (Apol. I, 67). Was unter den Denkwürdigkeiten der Apostel genau zu verstehen ist, gehört der Geschichte des Kanons an (vgl. Th. Zahn, Gesch. d. Kan. I, 471—76). Für unseren Zweck genügt es, daß der Ausdruck trotz seiner Ungewöhnlichkeit doch nötigt, in erster Reihe an Schriften zu denken, welche den Schriften der Propheten, zu denen Justin auch Moses rechnet c. 32, ebenbürtig gegenüber stehen. Ferner sagt Justin unmißverständlich, daß solche Vorlesungen an den Sonntagsgottesdiensten stattfinden. Wenn er sagt: Die Denkwürdigkeiten der Apostel oder die Schriften der Propheten, so ist diese Reihenfolge vielleicht daraus zu erklären, daß er das Wichtigste und Neue an der christlichen Vorlesung an erster Stelle nennen will, und daß er sagt: Denkwürdigkeiten oder Altes Testament, und nicht: Denkwürdigkeiten und Altes Testament, erklärt sich vielleicht daraus, daß den heidnischen Lesern diese Sitte, Altes Testament vorzulesen, aus der Synagoge bekannt war. Solche Vorlesung findet im christlichen Gottesdienst neben der nur hier anzutreffenden Vorlesung der Denkwürdigkeiten auch statt. Tertullians gelegentliche Äußerungen gehen über Justin nicht wesentlich hinaus. Die Äußerung (De praescr. haer. c. 36) über die römische Kirche: Legem et prophetas cum evangelicis et apostolicis litteris miscet, sagt allerdings für unsere Anschauungsweise deutlicher als Justin, welche Gattungen von Schriften (das ganze Alte und Neue Testament) für die Kirche von Autorität sind, sagt aber nicht, daß im Gottesdienst Lektionen aus diesen vier Klassen von Schriften vereinigt waren, sondern nur, daß die Kirche Altes und Neues Testament gleichmäßig anerkennt und benützt (vgl. c. 39 das über das Verfahren Marcions Gesagte). Die an der gleichen Stelle gethane Äußerung über die apostolischen Kirchen: apud quas ipsae authenticae litterae eorum recitantur, ergänzt Justin, indem sie ausdrücklich die Briefe der Apostel namhaft macht. Daß dabei an den Gottesdienst zu denken ist, legt Apolog. c. 39 nahe: Coimus ad divinarum litterarum commemorationem.

Aus diesen Anfängen hat sich die Lektionspraxis der alten Zeit entwickelt. Wir verfolgen sie nur soweit, als für das Verständnis des Perikopenwesens notwendig ist. Die Lektionen erstreckten sich über das Alte und Neue Testament. Einige Belege mögen hier folgen. Für die morgenländischen Kirchen: Die Ermahnung Cyrills von Jerusalem an die Katechumenen, diejenigen Bücher zu lesen, welche wir auch in dem Gottesdienst öffentlich vorlesen (Catech. IV c. 33) (folgt die Aufzählung der Schriften des Alten und Neuen Testaments); die Angabe der apostol. Konstit. (VIII 5 § 5): Nach der Vorlesung des Gesetzes und der Propheten, unserer (der Apostel) Briefe und Thaten und der Evangelien u. s. w.; dazu der Eingang einer Predigt des Basilius (Hom. 13 De Bapt.): Durch die Propheten belehrt, — durch die Psalmen ermuntert, — durch die Apostel das Evangelium vernehmend —, von dem Herrn selbst herangezogen —; denn dies alles hat sich heute zur Vorlesung vereinigt. Für die abendländischen Kirchen: Ambrosius (Epist. 22 c. 2): Ubi sanctorum legi coepit scripturarum series; Augustin (Serm. 29 c. 1); Lectiones sanctas plures, cum recitarentur audivimus; die dem Germanus von Paris zugeschriebene Expositio missae erwähnt drei Lektionen: Propheta, Apostolus, Evangelium. Soweit herrschte Übereinstimmung, wie sich leicht durch Vermehrung der Beispiele auch für andere Kirchengemeinschaften nachweisen ließe. Aber diese Übereinstimmung erstreckte sich nicht bis ins Einzelne. Schon die eben angegebenen Belege zeigen eine Verschiedenheit, indem vier oder drei Lektionen erwähnt werden.

Die römische Kirche hatte zur Zeit Justins, der doch höchst wahrscheinlich ihre Ordnungen seiner Beschreibung zu Grunde legt, Lektionen aus den beiden Testamenten; die spätere römische Kirche hatte sicherlich für die Messe nur zwei Lektionen, Epistel und Evangelium. Die Praxis war auch in der einen und selben Kirche zu einer und derselben Zeit nicht immer die gleiche. So beginnt z. B. August. (Serm. 45): **In omnibus lectionibus, quas recitatas audivimus, si animadvertit Charitas vestra primam lectionem Isaiae prophetae, Is. 57, 13. — Deinde ascendit epistolica lectio**: 2 Ko 7, 1. Ein anderesmal (Serm. 180; vgl. Serm. 176) beginnt er: **Prima lectio quae nobis hodie recitata est apostoli Jacobi** (5, 12), **oblata nobis est ad disserendum.** Die alttestamentliche Lektion fehlte also manchmal. Aber die Lektion aus den Evangelien hat wohl immer den krönenden Abschluß gemacht.

An ein ausgebildetes, für sich bestehendes Perikopensystem darf man nicht denken. Die einzelnen Notizen, die man dafür geltend machen könnte, sind nicht beweisend. Wenn Justin an der obigen Stelle sagt, *μέχρις ἐγχωρεῖ* (vgl. Dial. c. Tryph. c. 118 *ὡς ἐγχωρεῖ*): solange es angeht, so ist damit gesagt, daß die Dauer der Vorlesung durch die Rücksicht auf die nachfolgenden Teile des Gottesdienstes auf ein nicht zu überschreitendes Maß beschränkt war, und das spricht gegen die Annahme, daß bestimmte Schriftabschnitte vorgelesen werden mußten. Dagegen spricht auch die Bemerkung des Chrysostomus (De Laz. III c. 1): deswegen geben wir euch häufig den Gegenstand (*ὑπόθεσις*) dessen, was vorgetragen werden soll, viele Tage vorher an, damit ihr in der Zwischenzeit dies Buch in die Hand nehmt und die ganze Perikope durchgeht u. s. w. Ähnlich bittet er (in Joh. X c. 1 in.) die Hörer: jeder solle, an einem Tage der Woche oder auch am Sabbath, die Perikope der Evangelien, die ihnen vorgelesen werden soll, vor diesen Tagen (also vor den Tagen, da darüber gepredigt wird) zur Hand nehmen und zu Hause in der Reihenfolge (*συνεχῶς*) lesen. So sagt er in der dritten Predigt über Lazarus und in der zehnten Predigt über das Evangelium Johannes. Die Hörer, bei denen er den Besitz eines Testamentes und die Kunst zu lesen voraussetzt, wußten doch aus dem Cyklus der Predigten, welche Perikopen d. h. Abschnitte nun an der Reihe waren, und konnten sie lesen, ohne daß man ein vorgeschriebenes Perikopensystem als vorhanden annehmen muß. In der gleichen Predigtserie (Hom. 57 c. 1) sagt er: Wenn einer regelmäßig hierherkommt, auch wenn er zu Hause nicht liest, aber auf das, was hier vorgetragen wird, achtgiebt, so reicht schon ein einziges Jahr, um ihn in den Stand einer reichlichen Kenntnis zu versetzen. Denn hier lesen wir nicht jetzt diese, morgen aber andere Schriften, sondern immer dieselben und ununterbrochen durchaus (*διαπαντός*). Immer dieselben d. h. die vorgelesenen Schriften sind immer Bestandteile der hl. Schriften, andere als diese werden überhaupt in keinem Jahr gelesen. *Διὰ παντός* kann man zur Not so verstehen, daß die betreffenden Schriften ohne Auslassungen vorgelesen werden, also vollständig. Aber besser paßt die Bedeutung: fortwährend; so oft einer während eines Jahres zum Gottesdienst kommt, er hört immer aus den hl. Schriften vorlesen, denn diese Vorlesung fällt niemals aus. Doch die Stelle läßt noch andere Deutungen zu; aber in keinem Falle darf man übersehen, daß sie von Schriften redet und nicht von Perikopen in unserem Sinn.

Aber die Thatsache, daß zu bestimmten Zeiten des Jahres bestimmte biblische Bücher vorgelesen worden sind, steht fest, unabhängig davon, ob die obige Stelle sich dafür verwenden läßt oder nicht. Wir müssen diese Thatsache beachten, weil sie zeigt, wie die Vorlesung sich auf einzelne, regelmäßig wiederkehrende Teile des Schriftganzen konzentriert. Hierzu folgende Belege. In der Quadragesimalzeit wurde in mehreren kirchlichen Gebieten die Genesis vorgelesen. Chrysostomus sagt in der 7., der sogen. Säulenhomilien, die in der Fastenzeit gehalten worden sind (c. 1): Heute will ich die euch vorgelesene Stelle behandeln, und predigt über Gen 1, 1. Eine zweite Reihe von Homilien über die Gen ist ebenfalls in dieser Zeit gehalten worden (67 Homilien über die Gen vgl. Hom. 1 c. 1) und endlich in der gleichen Zeit noch einmal 9 Homilien (vgl. Hom. 1 c. 1; MSG Bd 19, 53, 54). Wahrscheinlich sind auch die Homilien des Basilius über das Hexaëmeron in der Fastenzeit gehalten worden. Er beginnt die 2. Homilie mit dem Hinweis auf das, was er in der Frühpredigt gesagt habe. Die Fastenzeit war die Zeit, in der täglich gepredigt wurde, vgl. die Anfänge der Säulenhomilien des Chrys. Hom. 7, 11, 12, 13. Ein Grund, warum gerade in dieser Zeit die Genesis gelesen wurde, läßt sich vielleicht darin finden, daß einzelne Teile der griechischen Kirche den Anfang des Kirchenjahres in das Frühjahr setzten. Die ap. Konst. sagen (V c. 13), daß Weihnachten am 25. des 9. Monats, Epiphanias am 6. des 10. Monats gefeiert werden soll. Hier ist

also der April als der erste Monat angenommen, und da die Quadragesimalzeit mit dem Osterfest zusammengehörte, so war sie gewissermaßen, in unserer heutigen Ausdrucksweise zu reden, die erste Zeit des Kirchenjahres, und man begann die Lektionsreihe mit der Lesung des ersten Buches der Schrift. Doch ist dies nur Vermutung. Ein zweites Buch, welches in der Fastenzeit vorgelesen wurde, war das Buch Hiob. Die Thatsache ist davon unabhängig, daß der Kommentar, in dem sie steht, dem Origenes mit Unrecht zugeschrieben sein soll. Die Stelle lautet (**Orig. in Job. s. init.**): **In conventu ecclesiae in diebus sanctis legitur passio Job, in diebus jejunii, in diebus abstinentiae, in diebus, in quibus tamquam compatiuntur ii, qui jejunant et abstinent, admirabili illo Job, in diebus, in quibus in jejunio et abstinentia sanctam Domini nostri Jesu Christi passionem sectamur ut terribilem ejus passionem transeuntes ad beatam ejus resurrectionem venire mereamur. — Cujus passionis atque resurrectionis Domini formam atque exemplum quia Job passio in multis gerebat, sicut ii, qui diligentius requisierunt, repererunt, merito etiam nunc in diebus passionis, in diebus sanctificationis, in diebus jejunii beati Job passio legitur, meditatur atque scrutatur.** Das Gleiche bezeugt Ambrosius in einer Ansprache aus der österlichen Zeit: **Audistis, librum Job legi, qui solemni munere est decursus et tempore (Ad. Marcell. Epist.** 20 **c.** 19). Vielleicht gehört hierher auch der Anfang der dem Chrysostomus zugeschriebenen Homilie (Ausg. v. Fronto Bd **VI; in Job I c.** 1): Der alljährliche Dulder der Menschheit (Hiob) ist heute gekommen. Wegen des Zeitwortes: ist gekommen, kann man *ἐνιαύσιος* auch übersetzen: der ein Jahr lang entfernt gewesen. Jedenfalls ist gesagt, daß das Buch zu jährlich wiederkehrenden Lektionen benützt wurde. Ein drittes Buch, das in dieser Zeit gelesen wurde, war das Buch Jona, wie Ambrosius (Ebend. c. 25.) bezeugt: **Sequenti die lectus est de more liber Jonae. Erat autem dies quo sese Dominus pro nobis dedit, quo in ecclesia poenitentia relaxatur** (also Gründonnerstag oder Karfreitag). In dem von Mabillon mitgeteilten gallikanischen Lektionar ist das 1. Kapitel des Jona auf den Karsamstag angesetzt, in der mozarabischen Liturgie das ganze Buch ebenso. Über griechische und lateinische Kirchengemeinschaften erstreckte sich der Brauch, in der Zeit zwischen Ostern und Pfingsten aus der Apostelgeschichte vorzulesen. Chrysostomus sagt von diesem Brauch (**Cur in Pentac. etc. In Princip. Act. Hom. IV c.** 3), die Väter haben ihn angeordnet (*ἐνομοθέτησαν*) und erklärt diese Anordnung c. 6 daraus, daß wir gerade an den Zeichen der Apostel einen sicheren und unzweifelhaften Beweis für die Auferstehung Jesu haben sollen. Ebenso sagt Augustin (**Tract.** 6 **in Joa. c. 18**): **Actus Apostolorum — ille liber canonicus omni anno in ecclesia recitandus. Anniversaria solemnitate post passionem Domini nostis illum librum recitari,** und von demselben Buch (**Serm.** 315 **c.** 1): **Ipse liber incipit a Dominico Paschae, sicut se consuetudo habet ecclesiae.**

Allein die Vorlesung solcher Bücher zu bestimmten Zeiten war nicht so genau geregelt, daß sie in feststehenden Abschnitten erfolgt wäre. Die oben erwähnten 67 Homilien des Chrysostomus über die Genesis sind in dieser Hinsicht sehr lehrreich. In 32 Homilien hatte er in der Fastenzeit Gen 1—12 behandelt. In der 33. Homilie sagt er c. 1, daß der Eintritt des Festes die Ordnung unterbrochen habe: denn wegen des Festes war es notwendig, jedesmal die passende Nahrung aufzutragen, und führt die verschiedenen Begebenheiten an, über die er gepredigt habe: den Verrat, die Kreuzigung, die Auferstehung, dann die Erweise des Auferstandenen durch Begebenheiten aus der Apostelgeschichte. Jetzt aber kehrt der Prediger wieder zur Genesis zurück, und nun folgen noch 35 Homilien über Abschnitte aus der Genesis, die am betreffenden Tage vorgelesen wurden (vgl. Hom. 35 c. 3; 38 c. 1). Demnach ist die **lectio continua**, für welche E. Ranke das Wort Bahnlesung gebildet hat (Perikopens. p. 146: darf ich mir statt der langen Umschreibung das Wort Bahnlesung erlauben?) durch die heiligen Zeiten unterbrochen worden. Andererseits verlangten die Feste selbst ihre zu ihnen passenden Lektionen. Chrys. **Cur. in Pentec. etc. In Princ. Act. Hom.** 4: Wie wir am Tage des Kreuzes das auf das Kreuz Bezügliche lesen und geradeso das am Tage der Auferstehung und das an jedem Feste Geschehene an diesem selbst wieder lesen u. s. w. Augustin sagt im Prologus zum 1. Jo: **Meminit Sanctitas vestra Evangelium secundum Joannem ex ordine lectionum nos solere tractare, sed quia nunc interposita est solemnitas sanctorum dierum quibus certus ex Evangelio lectiones oportet in ecclesia recitari, quae ita sunt annuae, ut aliae esse non possunt, ordo ille quem susceperamus necessitate paululum intermissus est, non amissus. Cum autem**

cogitarem quid secundum hilaritatem praesentium dierum per hanc hebdomadam vobiscum de scripturis agerem, quantum Dominus donare dignatur quod posset in istis septem vel octo diebus finiri, occurrit mihi epistola beati Joannis, ut cujus evangelium intermisimus, ejus epistolam tractando ab eo non recedamus. In diesen Sätzen stehen nebeneinander: der ordo lectionum, die unentbehrlichen Festgeschichten und die Wahlfreiheit des Predigers. Wie es um die unentbehrlichen Festlektionen stand, kann man wieder aus Augustin kennen lernen (Serm. 331 c. 1): Resurrectio Domini nostri ex more legitur his diebus ex omnibus libris sancti evangelii. Die nähere Beschreibung im Serm. 232 c. 1: Resurrectio Domini — et hodie recitata est, sed de altero libro evangelii, qui est secundum Lucam. Primo enim lecta est secundum Matthaeum, hesterno autem die secundum Marcum, hodie secundum Lucam, sic habet ordo evangelistarum. Sicut enim passio ipsius ab omnibus evangelistis conscripta est, sic dies isti septem vel octo dant spatium, ut secundum omnes evangelistas resurrectio Domini recitetur. Passio autem quia uno die legitur, non solet legi nisi secundum Matthaeum. Aber dieses Herkommen war nicht unverbrüchlich. Augustin versuchte einmal eine Änderung, machte aber üble Erfahrungen. Volueram aliquando, ut per singulos annos secundum omnes evangelistas etiam passio legeretur. Factum est. Non audierunt homines quod consueverant et perturbati sunt. Aber auch die Prediger hatten im Interesse ihrer Predigt eine gewisse Selbstständigkeit gegenüber der Lektion. Chrysostomus hat über den einzigen Satz 2 Ko 4, 13 drei Predigten nacheinander gehalten. Sie bedienten sich auch umgekehrt des Rechtes, die Lektionen im Hinblick auf ihre Predigten oder auf ein hervortretendes Bedürfnis der Hörer zu bestimmen. Petrus Rav. (Serm. 66): Duas hodie a duobus evangelistis editas ita recitari fecimus lectiones, ut sermoni nostro vester intellectus occurreret (die Parabel von Lazarus und die Erweckung des Lazarus). Augustin beginnt eine Predigt über die Auferstehung der Toten (Serm. 362): In memoria retinentes pollicitationem nostram, congruas etiam ex Evangelio et Apostolo fecimus recitari lectiones. Vgl. Enarr. in Ps. 138 c. 1; Epist. 29 c. 3—11, wo Augustin erzählt, daß er, um seine Gemeinde von der Teilnahme an den schwelgerischen Gastmählern an den Märtyrertagen abzubringen, eine Reihe von Lektionen zusammengestellt habe.

Die ersten Versuche, bestimmte Lektionen wenigstens für eine Diöcese und für einen Teil des Jahres festzustellen, werden aus Gallien berichtet. Sie fallen in die Mitte und an den Schluß des 5. Jahrhunderts. Gennadius, selbst presbyter Massiliensis am Ausgange des 5. Jahrhunderts, berichtet von Musäus (De script. eccles. c. 79 MSL I, 58): Musaeus, Massiliensis ecclesiae presbyter hortatu S. Venerii episcopi excerpsit de sanctis scripturis lectiones totius anni festivis diebus aptas, responsoria etiam psalmorum capitula temporibus et lectionibus apta. Die zweite Nachricht stammt aus Arverni, dem heutigen Clermont, wo der Bischof Apollinaris Sidonius in seinem Epitaphium auf Claudianus, den Bruder des Claudianus Mamertus, sagte: Hic solemnibus annuis paravit quae quo tempore lecta convenirent (Epist. IV N. 11, MSL T. 58). Die Thätigkeit war bei Musäus und Claudianus im wesentlichen dieselbe; sie umfaßte nicht ganze Jahre, sondern nur die besonderen heiligen Zeiten und Tage und bestand, da es doch in Gallien schon vorher nicht an aller Ordnung gefehlt haben wird, in der Fixierung, Verbesserung und Ergänzung derjenigen Lektionen, welche der Bedeutung der betreffenden Feier entsprechen mußten. Es liegt nahe, das von Mabillon mitgeteilte Lectionarium Gallicanum mit diesen Notizen in Zusammenhang zu bringen. Allein abgesehen davon, daß dieses Lektionar (MSL T. 72) aus Luxeuil in Burgund stammt, gehört es nach Mabillons eigener Angabe einer beträchtlich späteren Zeit an. In die gleiche Zeit würde ein griechisches Lektionsverzeichnis führen (B.V.P. Bd X p. 316), dem der Herausgeber die Zeitangabe beigesetzt hat: Saec. V circa ann. Chr. 458. Allein der Umstand, daß Mariä Geburt und Dormitio darin aufgeführt sind, erregt Bedenken. Ferner fehlen ihm die Lektionen für die Zeit von Ostern bis Pfingsten, es hat überhaupt nur epistolische Lektionen. Über seine äußere Gestalt, ob es von Einer Hand geschrieben ist, ob Lücken bemerklich sind, darüber erfährt man nichts. Unter diesen Verhältnissen ist es geraten, auf derartige Verzeichnisse zu verzichten, wenn man feststehende Perikopen aus dem 5. und 6. Jahrhundert ermitteln will. Der nächste Gedanke ist der, die Predigten aus jener Zeit heranzuziehen. Allein auch bei diesem Versuch stößt man auf Schwierigkeiten, die zur Zeit noch unüberwindlich sind. Die erste Schwierigkeit ist die, daß man, abgesehen von den Festen, in der Regel nicht weiß, ob der Prediger seinen Text behan-

delt hat, weil er eine Perikope des Tages war, oder weil die Lectio continua ihn zu diesem Texte führte. Die zweite Schwierigkeit liegt in der Unsicherheit der Überschriften, diese sind von späteren Herausgebern nach Maßgabe ihres Kirchenkalenders dazugesetzt. So befindet sich z. B. unter den Predigten des Chrysostomus eine Predigt mit der Aufschrift: In Annuntiationem, und die Predigt behandelt wirklich den englischen Gruß, 5 aber nichts in ihr läßt erkennen, daß sie an diesem bestimmten Feiertage gehalten worden sei. Die dritte Schwierigkeit liegt in der Unsicherheit der Autoren. Eine Predigt: Appropinquante jam sacratissima solemnitate, qua Salvator noster inter homines nasci misericorditer voluit, geht unter den Namen Ambrosius, Augustinus, Caesarius, Maximus, Rhabanus. 10

Unter diesen Umständen müssen wir uns damit begnügen, daß die Lectio continua, soweit unsere Kenntnis überhaupt reicht, auch in der alten Zeit niemals in der Vollständigkeit vorhanden gewesen ist, daß die ganze hl. Schrift im Gemeindegottesdienst vorgelesen worden wäre, und daß Herkommen und Rücksichten auf Feste und Zeiträume einzelne Bücher und Abschnitte in den Vordergrund geschoben haben, daß man in der 15 zweiten Hälfte der alten Zeit damit begonnen hat, die Lesestücke in größerer Zahl zu fixieren, und endlich, daß man sich nicht auf eine einzige Lektion beschränkt, sondern aus mehreren Teilen der hl. Schrift nebeneinander vorgelesen hat.

Dies wird auch durch die Liturgien bestätigt. Wir brauchen in dieses dunkle Gebiet nicht weit hineinzugehen. Dunkel ist dies Gebiet, weil Alter und Herkommen dieser Li- 20 turgien, so wie ihre ursprüngliche Gestalt zu unsicher überliefert sind. Sie tragen zum Teil berühmte Namen, enthalten auch gewiß uralte Bestandteile, sind aber überarbeitet und verändert, wie das ja auch das Schicksal unserer protestantischen Gottesdienstordnung ist, deren ursprüngliche Gestalt wir noch kennen, deren gegenwärtige Gestalt aber von der ursprünglichen abweicht. So läßt sich z. B. aus den Schriften und Predigten des Chry- 25 sostomus ein ziemlich detailliertes Bild des Gottesdienstes herstellen, in dem er predigte. Manches davon ist auch in der Liturgie anzutreffen, die seinen Namen trägt; wiederum steht anderes in der Liturgie des Chrysostomus, was zu seiner Zeit im Gottesdienst nicht vorhanden war. Mit dieser zur Vorsicht mahnenden Bemerkung sei einiges über das Lektions- und Perikopenwesen zunächst aus den morgenländischen Liturgien zusammen- 30 gestellt. Die interessante Angabe der Liturgie des Jakobus ist schon am Anfang dieses Artikels erwähnt worden. Die syrische Fassung dieser Liturgie nennt bereits ausdrücklich die Lesung des Apostels Paulus und des Evangeliums (Daniel Cod. litt. IV p. 94). In der armenischen Liturgie begegnen wir der dreifachen Lektion: Lectio prophetica, Apostolus, Evangelium (Dan. IV p. 456 f.; The Armenian Ritual, Vened. S. La- 35 zaro I p. 41). Der Liturgie der koptischen Jakobiten fehlt die alttestamentliche Lektion, dagegen hat sie zwei epistolische Lektionen, nämlich eine aus den paulinischen Briefen d. i. aus dem Apostolos, und eine aus den katholischen Briefen, d. i. aus dem Katholikon, dann eine aus der Apostelgeschichte und eine aus dem Evangelium (Brightman, Liturgies p. 152 f.). Ebenso die äthiopische Liturgie (Hammond, Liturgies p. 246 f.). Die 40 Liturgie der Nestorianer überschreitet die Dreizahl. Für den Himmelfahrtstag hat sie zuerst 2 Kö 2, 1—15 und AG 1, 1—14; dann 1 Ti 1, 8—11; 3, 14—16 und zuletzt Lc 24, 36—54 (Brightman, Liturgies p. 256 ff., Renaudotius, Liturgiarum orientalium collectio II p. 599). Interessant im Hinblick auf die spätere abendländische Praxis ist, was Renaudotius (II p. 61 f.) über die Sprachen, in denen bei den Syrern 45 die Lektionen vorgetragen werden, sagt: Omnes Syriace leguntur a diacono et postea legitur earum interpretatio lingua vulgari Arabica. — Interpretatio vero evangelii duplex est: literalis una et simplex, altera paraphrastica in homiliarum modum, quae singularibus libris continentur. Dagegen sagt er von den Lektionen der koptischen Liturgie (I p. 205): Verisimile omnino est, primo sacrae 50 scripturae lectiones a sacerdotibus memoriter fuisse interpretatas in Arabicam linguam, antequam, ut factum est ab annis ut minimum quingentis, versiones ipsae accuratius compositae et a viris doctis recensitae ad oram codicis Aegyptiaci apponerentur atque adeo deinceps nihil sacerdotibus Copticis operae superfuit, quam eas legendi labor, unde jam pauci admodum reperiuntur, 55 qui Aegyptiace sciant.

Soviel über den Aufbau der Lektionen in Liturgien, die berühmte Namen aus der alten Zeit tragen und in Kirchengemeinschaften gebraucht wurden, die in den alten Zeiten entstanden sind. Man sieht, daß eine gemeinsame Anlage des Lektionswesens vorhanden ist, welche im großen und ganzen mit den gelegentlichen Äußerungen der Kirchenväter 60

übereinstimmt, daß aber die Ausführung verschieden ist. Die oben mitgeteilte Angabe des Renaudotius über die **interpretatio literalis et paraphrastica evangelii** bestätigt die schon bei den Predigten der Kirchenväter entgegentretende Wahrnehmung, daß die Predigtperikopen sich aus den Lektionen entwickelt haben, und daß die Freiheit in der Textwahl durchschnittlich doch nicht so unbeschränkt war, als man anzunehmen geneigt ist. Welche einzelnen Perikopen nun in diesen Liturgien für die einzelnen Tage angesetzt waren, wäre ich nicht im stande anzugeben, auch wenn der erforderliche Raum zur Verfügung stände. Vermutlich sind Verzeichnisse der liturgischen Lektionen uns gegenwärtig zum großen Teil überhaupt nicht zugänglich, dazu müßten die Kirchen- und Klosterbibliotheken des Morgenlands durchforscht werden können. Ich muß mich damit begnügen, auf die oben mitgeteilten Lektionsverzeichnisse hinzuweisen und darauf aufmerksam zu machen, daß das morgenländische Lektionswesen auf unsere Perikopenbildung nicht eingewirkt hat. Doch sei es gestattet, in der Kürze einiger Lektionarien der morgenländischen Kirche zu gedenken, die aus dem Mittelalter stammen. Wir erwähnen zunächst das **Evangeliarium Hierosolymitanum** (s. o. Litteraturang.). Die Abschrift ist nach der Angabe des Abschreibers im Jahre 1341 **Alexandri Graeci**, nach unserer Zeitrechnung im Jahre 1030 vollendet worden, wobei man im Auge behalten muß, daß es sich um eine Abschrift handelt, die Zusammenstellung der Lektionen selbst also wahrscheinlich älter ist. Das Lektionar ist in syrischer Sprache verabfaßt und für den Gebrauch der Melchiten bestimmt (der Herausgeber **T. II p. XXXVIII: Melchita = imperialis vel regius, quod partibus Justiniani Pogonati Imperatoris studuere**). Es beginnt mit Ostern. Die Lektionen bis Pfingsten sind aus Johannes genommen, die von Pfingsten bis zum Kreuzesfest (11. September) aus Matthäus, von da bis zum 17. nach dem Kreuzesfest, Sonntag des verlorenen Sohnes, nach unserer Zählung Septuag., aus Lukas; dann folgen die aus Markus, aber sehr stark mit andern evangelischen Lektionen vermengt. Ein zweites Lektionar, **Palestinian-Syriac L.** (s. o. Litt.) ist sehr reichhaltig, hat unter den epistolischen Lektionen viele aus alttestamentlichen Büchern aller Gattungen und aus der Apostelgeschichte. Eine Art Reihenfolge ist in den den Anfang machenden 16 Sonntagen vor Weihnachten zu beobachten: Rö, 2 Ko, Eph, Phil, Kol, Hbr.

Das heutige Lektionswesen der griechischen Kirche reicht ebenfalls in das Mittelalter zurück. Man unterscheidet zwischen Synaxarion und Menologion; das erstere würde unfähr unserem Kirchenjahr und dem, was die römische Kirche **De tempore** nennt, das zweite dem Kalender, dem römischen **De sanctis** entsprechen, allein der Sprachgebrauch ist schwankend. Man versteht unter Synaxarion auch **Vitae Sanctorum et Martyrum in compendium redactae et succincta expositio solemnitatis de qua agitur** (Allat., **De libr. eccl. Graec. Dissert. I c. 15**). Allatius beschreibt das griechische Lektionar in der gleichen Schrift c. 5. Unter den Büchern der Kirche führt er an dritter Stelle das Evangelium auf, **codex nempe, in quo descripta sunt Evangelia, quae primum locum dignitate et officio inter lectiones missarum occupant.** — Von diesem Evangelienkodex und seinem Verhältnis zu den Evangelien des Neuen Testamentes selbst sagt Allatius: **Differt a quatuor Evangeliis, quod ille continuatam historiae seriem, non interruptam neque alterius verbis interturbatam contineat, hic liber ea omnia habet, sed in certas partes et sectiones divisa, quas illi** *τμήματα, μέρη, περικοπάς, ἀναγνώσεις*, **Latini lectiones indigitant, ad usum singulorum dierum et festivitatum, modo unius, modo alterius Evangelistae textu, quandoque etiam pluribus in locis, utut opus fuerit, interposito; non ita tamen, ut seriem Evangelicam prorsus interrumpant: exceptis enim solemnitatibus, quae peculiare sibi poscunt Evangelium, in reliquis anni diebus ita dispertiuntur, ut unius prius Evangelistae textum in tmemata dividant et diebus applicent, donec finiat, postmodum alterius continuent, donec omnia ad exitum perduxerint, et diebus Dominicis a scriptore Evangelii nomen imponant: dicunt enim** *ἡ πρώτη κυριακὴ τοῦ Ματθαίου*, **Prima Dominica Matthaei, secunda Matthaei.** Hier sei bemerkt, daß einzelne Sonntage nach ihren Perikopen heißen; so heißt der unserem Sonntag Septuagesimä entsprechende Sonntag *Κυριακὴ πρὸ τῆς ἀποκρέω* oder auch *Κ. τοῦ ἀσώτου* nach seiner Perikope Lc 15, 11 bis 32; nach einer solchen Perikope heißt dann auch die Woche, aber nicht, wie bei uns in ähnlichen Fällen, die auf den betreffenden Sonntag folgende, sondern die vorausgehende Woche. Die Verteilung der vier Evangelien über die Kirchenzeiten, wie sie Allatius beschreibt, gleicht der oben angegebenen Verteilung aus dem Evangelienbuch für Jerusalem aus der ersten Hälfte des Mittelalters, und sie besteht auch heute noch (vgl. Scrivener,

Introduction to the criticism etc. 3. Aufl. p. 78 ff.: Synaxarion and Eclogadion of the gospels and apostolic writings daily throughout the year und Daniel IV p. 212 ff.).

Ein zweites Lektionar nennt Allatius (§ 4) dignitate inferior, sacer tamen et venerabilis. Die einen nennen es Apostolos, quod potior majorque illius pars ex epistolis Apostoli Pauli concinnatur, die andern nennen es Praxapostolos, quod praeter epistolas Pauli et alias canonicus actus etiam Apostolorum scriptos a D. Luca et ante Epistolas contineat. — Liber — ex actibus Apostolorum epistolis Pauli et canonicis necnon apocalypsi compositus est. Textus in plures partes divisus et diebus singulis et festis diebus accommodatus, ita ut completo libro ea quoque omnia terminentur nihilque in iis sit quod in libro non habeatur et quandoque etiam bis et ter, ut sese tulerit occasio, repetitum. Das dritte Buch (c. 5) heißt *ἀναγνώσματα* oder *ἀναγνώσεις*, es enthält diejenigen Abschnitte des Alten Testamentes, welche anni diebus variis pro dierum festorum solemnitate vorgelesen werden. Im Anschluß daran sei noch erwähnt, daß die griechische Kirche noch eine zweite Reihe von Jahreslektionen hat, in dem *Μηναῖον* oder auch *Μηνολόγιον* enthalten, welches die Lektionen für die Heiligen- und Märtyrertage giebt. Diese zweite Reihe entspricht den Lektionen, die sich im römischen Missale unter der Aufschrift: Proprium missarum de sanctis finden. Uns berührt weder das griechische Menaeum noch das römische Proprium de sanctis, weil sie mit dem, was wir alte und neue Perikopen nennen, nichts zu thun haben.

Dagegen haben einige Lektionare der abendländischen Kirche für uns größeres Interesse, weil sie als Vorläufer der gegenwärtig noch unter dem Namen altkirchliche Perikopen gehenden Lektionen angesehen werden können. Einige gehören auch in der Gestalt, in der sie auf uns gekommen sind, einer längst vergangenen Zeit, der vorkarolingischen an, wie die beiden Lektionarien der gallikanischen Kirche, das eine im Kloster Luxeuil in Burgund aufgefunden und das andere im Kloster Bobio aufgefunden und nach Muratori für die provincia Vesontionensis bestimmt (vgl. die Litteraturangaben, beide MSL T. 72). Andere, wie das mozarabische und mailändische, reichen in ihren Anfängen bis an die Endzeit der alten Kirche zurück, liegen uns jetzt aber in der Gestalt vor, die sie im Laufe der Jahrhunderte des Mittelalters bekommen haben. Das vollständigste ist Liber comicus, das Exemplar ist nach dem Herausgeber Morin (Anecdota Maredsolana V. I) im 11. Jahrhundert geschrieben, aber seinem Inhalt nach war das Buch schon im 6. Jahrhundert im Gebrauch. Es hat die dreifache Lektionenreihe Lectio (AT), Epistola und Lectio sancti Evangeii, beginnt mit Advent und reicht bis Pfingsten; dann folgen Lektionen für besondere Gedenktage und Feiern, und für 22 Sonntage Lectiones de dominicis quotidianos. Nach Morin war es im Gebrauch der provincia Cathaginiensis, hoc est Toletana. In dieses Gebiet gehört die mozarabische Liturgie (MSL Bd 85–86), deren Lektionare in der That mit denen des Liber comicus vieles gemeinsam haben, in anderen Partien aber stark davon abweichen, wie denn auch das Kirchenjahr viel stärker ausgebildet ist und stellenweise anders konstruiert ist. Eine Eigentümlichkeit dieser lateinischen Lektionen im Unterschiede von den griechischen ist die stärkere Ausbildung der Adventszeit. Um eine kleine Probe zu geben, seien einige Perikopen der Adventszeit zusammengestellt mit Beisetzung derjenigen lateinischen Schlagwörter, die für die Wahl der Perikope entscheidend gewesen sein mögen. Die mozarabische Liturgie hat sechs Adventssonntage. Die Epistel für den 1. Advent Rö 15, 14–29 hat mit dem Adventsgedanken nichts zu thun, wohl aber erklärt sie sich in Anbetracht dessen, daß die Liturgie in einem Teil von Spanien gebraucht wurde, aus den Reiseplänen, von welchen der Apostel spricht: Cum in Hispaniam proficisci cepero, proficiscar per vos in Hispaniam. Die Epistel für den zweiten Advent Rö 13, 1–8, ebenfalls ohne Beziehung auf Advent, ist vielleicht aus Rücksicht auf das Steuerwesen gewählt worden. Die folgenden vier Episteln dienen dem Gedanken des Kommens Christi: Rö 11, 25–36 (Veniet ex Sion); 1 Ko 15, 22–31 (Qui in adventum ejus crediderunt); 1 Th 5, 14–23 (In adventu Domini nostri J. Chr.); 2 Th 2, 1–14 (Per adventum Domini nostri J. Chr.). Die sechs evangelischen Perikopen sind sämtlich vom Advente Christi beherrscht: Lc 3, 1–14 (Parate viam Domini); Mt 11, 2–16 (Tu es qui venturus est?); Mt 21, 1–17 (Rex tuus venit); Mc 12, 38–13, 32 (Zukunftsrede: Tunc videbunt filium homines venientem in nubibus); Lc 17, 20–24 (Quando venit regnum Dei?); Mc 1, 1–8 (Parate viam Domini). Ähnlich verfahren die übrigen Lektionare; das Kommen Christi und seines Reiches und seine Wieder-

kunft bestimmen die Perikopen. Die Verwendung des Johannes des Täufers erklärt sich aus seiner Frage: Bist du es, der da kommen soll?, aus seiner Ankündigung des Himmelreichs und dem Bußcharakter seiner Predigt, weil die Adventszeit Bußzeit war. Außer den schon erwähnten Perikopen vom Einzug Christi, von der Gesandtschaft des Täufers und der zweiten Zukunft finden sich von unseren Adventsperikopen noch in diesen Lektionaren 1 Ko 4, 1—5 (Quoadusque venit Dominus) im Liber comicus, Rö 15, 8 bis 13 (Erit radix Jesse) im Sacramentarium Gallicanum, Phi 4, 4—7 (Dominus prope est) ebenda und im Liber comicus. Die Lektionare zeigen sowohl in ihrem gegenseitigen Verhältnis, als auch im Verhältnis zu unserer altkirchlichen Perikopen sachliche Verwandtschaft und zugleich Selbstständigkeit.

Indem wir nun an die Frage nach dem Ursprung und der Geschichte unserer sogenannten altkirchlichen Perikopen gehen, ist es vielleicht nützlich, zunächst daran zu erinnern, daß Luther die Sonntag- und Feiertagsepisteln und -Evangelien beibehielt, die in seiner Umgebung schon vor der Reformation als Sonn- und Festtagslektionen im Gebrauch waren. Sie sind also Überreste eines bestehenden mittelalterlichen Lektionars. Dieses bestand nicht überall ganz in der gleichen Gestalt, wie man sehen kann, wenn man das Lektionenverzeichnis der Römischen und Pariser Gewohnheit in der lateinischen Bibel (Antw. 1538) vergleicht. Allein im wesentlichen ist das Lektionar doch überall das gleiche. Selbstverständlich wird es immer umfangreicher, je mehr die Zahl der Feiern zunimmt. Aber in seinen Hauptbestandteilen läßt es sich bis in die Anfangszeiten der mittelalterlichen Kirche verfolgen. Damit gewinnen wir einen zweiten festen Punkt; denn dadurch wird es im höchsten Grade wahrscheinlich, obwohl kein ausdrückliches Zeugnis vorliegt, daß dieses Lektionar hervorgegangen ist aus demjenigen Lektionar, welches die Begründer des Frankenreiches in ihrer Monarchie eingeführt hatten, und welches die bestehenden landeskirchlichen Lektionarien ganz verdrängt oder zurückgedrängt hatte. Dieses zur relativen Alleinherrschaft im Abendland erhobenen Lektionar ist das römische Lektionar. Es ist nicht sehr aussichtsvoll, die Geschichte dieses Lektionars noch weiter zurückzuverfolgen. Allgemein anerkannt dürfte heutzutage sein, daß Hieronymus nicht der Verfasser dieses Lektionars ist. Denn eine dahin lautende Angabe, die anfangs des 11. Jahrh.s auftritt und dann natürlich getreulich von einem Liturgiker nach dem andern abgeschrieben wird, ist doch nicht ernst zu nehmen. Sie findet sich bei Berno Aug. (MSL T. 142 De quibusd. reb. c. 1): Hieronymum credimus ordinatorem Lectionarii, ut ipsius testatur prologus in capite ejusdem comitis. Diesen Prolog kennen wir (auch abgedruckt bei Ranke, Perikopensyst. Append. p. III). Er ist überschrieben: In nomine sanctae et individuae Trinitatis incipit epistola Sancti Hieronymi missa ad Constantium. Die Überschrift ist natürlich nicht von Hieronymus, der sich doch nicht selbst bei lebendigem Leibe heilig gesprochen haben wird. Der Brief selbst enthält nicht den geringsten Anlaß, auf Hieronymus als Verfasser auch nur zu raten. Morin vermutet (Revue Bénéd. 1890 p. 416 ff.), daß Viktor von Capua (gest. 573) der Verfasser, und Konstantius, Bischof von Aquino, der Empfänger sei. Für uns aber ist das Schreiben, ganz abgesehen davon, ob es zu dem nachfolgenden Verzeichnis paßt oder nicht, wertvoll, weil wir aus diesem Schreiben wenigstens annähernd lernen können, was man sich unter einem Comes zu denken hat. Das Wort Comes begegnet gleich in der Überschrift: Praefatio libri sequentis, qui Comes appellatur. Die Vorrede selbst beginnt: Quamquam licenter adsumatur in opere congregatio caelestium lectionum et ipsum opusculum ab Ecclesiasticis viris Comes soleat appellari; also ist Comes nicht Bezeichnung dieses einzigen, nun folgenden Buches, sondern ein gebräuchlicher Gattungsname für derartige Bücher, und wenn die Charta Donationis Ecclesiae Cornutianae vom J. 471 aufzählt: Item Codices, Evangelia 4, Apostolum, Psalterium et Comitem, so folgt daraus nicht, daß dasjenige Buch, welches wir den Comes im ausschließlichen Sinn nennen, damals schon existiert habe; es kann geradesogut ein ähnliches Buch, mit dem gleichen Namen, gemeint sein. So schwierig es ist, aus den nachfolgenden Sätzen deutlich herauszubringen, was der Verfasser mit diesem seinem Comes hat Besonderes leisten und liefern wollen, über die Hauptsache, die uns hier allein interessiert, kann kein Zweifel sein: ein Comes ist eine Sammlung caelestium lectionum. Da der Verfasser weiter sagt, er habe dabei an das Bedürfnis des begierigen Lesers gedacht, qui (si fieri possit) quidquid in Scripturis divinis mirabiliter fulget, quidquid in praeceptis moralibus copiosum est, totum parvo in corpore adunatum desiderat habere paupertatis causa, so ist weiter klar, daß in einem Comes ursprünglich die mitgeteilten Lektionen vollständig standen, nicht bloß als Verzeichnis mit Angabe des Tages, Fundortes in der

Schrift und des Umfanges. Das wird bestätigt durch den uns in der Originalgestalt erhaltenen Comes, den Morin herausgegeben hat: Liber comicus. Dieses Buch enthält die vollständigen Abschnitte. Das Gleiche ergiebt sich aus den Bemerkungen, mit welchen der Abschreiber des Comes ab Albino ex Caroli imperatoris praecepto emendatus seine Abschrift und seine Vermehrung begleitet. Wie sich diese Bemerkungen zu dem Verzeichnisse selbst, in das sie hineingestellt sind, verhalten, kann uns hier ebenfalls gleichgiltig sein. Aber wichtig ist, was der Abschreiber über Albins (= Alcuins) redigierende Thätigkeit sagt; nämlich daß der Codex, nämlich der von ihm neu abgeschriebene Comes, in vieler Händen gewesen, aber von den meisten fehlerhaft und in unrichtigen Wort- und Satzverbindungen vorgelesen worden sei (mendose et non bene distincte). Deshalb habe der Kaiser es sich angelegen sein lassen, ut a praefato viro ad purum corrigeretur et distinctionibus artis Grammaticae pronuntiandi gratia distingueretur; d. h. Alcuin sorgte für eine grammatisch korrekte und den richtigen Vortrag markierenden Ausgabe des Comes. Er, der Abschreiber, habe ihn nun ebenfalls emendate et distincte abgeschrieben und bitte, daß andere Abschreiber es gerade so machen. Also sind auch hier die Bibelstellen vollständig geschrieben, und hieraus folgt, daß alle Comites, die nur ein Verzeichnis geben, niemals als Comes im ursprünglichen Sinn anzusehen sind. Aber wichtiger ist, daß er unterscheidet zwischen den legentes ejusdem codicis textus und den aures audientium. Hierbei ist freilich nur an die Ohren der des Lateinischen Kundigen gedacht, also an die Geistlichen, aber so viel ist wiederum klar: ein Comes war für den Kultus bestimmt, und diente erst in zweiter Linie dem Privatgebrauch des Lesers. Dann heißt aber das Buch so, weil es der Kleriker neben der Liturgie in der Messe bei sich haben muß, wie ja thatsächlich das römische Sacramentarium die Lektionen nicht enthält.

Aus einem solchen Comes und zwar aus einem Lektionar, das bei uns ausschließlich der Comes heißt, sind unsere altkirchlichen Perikopen genommen. Dieser Comes liegt in mehreren von einander verschiedenen Recensionen vor: hier seien genannt: der oben schon erwähnte Comes ab Albino emendatus, ferner Comes Theotinchi a Baluzio editus (der Herausgeber nennt sein Buch liber Comitis auctus a Theotincho indigno presbytero rogatu viri venerabilis Hechiardi Comitis Ambianensis; Liber Comitis secundum Pamelii (gest. 1587) codices expressus (diese drei in Rankes Perikopensystem); Lectionarius Missae juxta ritum ecclesiae Romanae ex antiquis Mss. Codd. collectus, in Thomas. Opp. T. V. Von diesen Recensionen reicht keine hinter die Zeit Karls des Gr. zurück, aber, wie schon erwähnt, sie können ältere Lektionarien in sich aufgenommen haben. Dann ist aber auf Grund der Thatsache, daß Pippin und Karl die römische Liturgie in ihrer Monarchie eingeführt haben, als sicher anzunehmen, daß unsere Perikopen aus dem vorkarolingischen römischen Lektionar stammen. Unsere Perikopen enthalten in der Regel zwei Lektionen: Epistel und Evangelium. Dies war auch eine Eigentümlichkeit der römischen Messe. Damit stimmt schon die Angabe des Sacramentarium Gregorianum MSL T. 78, nach welcher die römische Messe nur zwei Lektionen hatte: Deinde sequitur Apostolus. Item gradalis seu Alleluja. Postmodum legitur Evangelium. Zwei Lektionen zur Messe sind auch die Regel in den vollständigeren Recensionen des Comes. Der Comes Albini enthält freilich nur die epistolische Lektion; allein die Evangelienreihe ist eben aus einem unbekannten Grunde nicht beigefügt oder nicht auf uns gekommen; daß eine Evangelienreihe gelesen wurde, unterliegt gar keinem Zweifel. Gehört aber diese Epistelreihe der karolingischen Zeit und dem karolingischen Reiche an, dann läßt sich die ihr fehlende Evangelienreihe wenigstens annähernd ergänzen durch das Homiliar Karls des Großen. Eine Vergleichung der Schriftabschnitte aus diesem Comes und dem Homiliar mit den Perikopen, welche durch Luthers Postillen als Episteln und Evangelien zu uns gekommen sind, zeigt, abgesehen von der verschiedenen Benennung einzelner Tage und der Verschiebung einzelner Texte, die wesentliche Übereinstimmung zwischen den Lektionen der karolingischen Zeit und unseren Perikopen; natürlich haben die alten Lektionarien viel mehr Lektionen, als unsere Perikopenverzeichnisse, weil die letzteren sich nur auf die von Luther und seinen Zeitgenossen noch mit Predigten bedachten Sonn- und Festtage beschränken.

So bekam die abendländische Kirche mit Ausnahme von Mailand, wo sich das alte Lektionar samt der alten Messe erhielt und mit Ausnahme einiger spanischer Kirchen, wo die mozarabische Liturgie ihr kümmerliches Dasein fristete, ein im wesentlichen gleiches Perikopensystem. Dasselbe war nicht ursprünglich und unmittelbar aus den Bedürfnissen der mittelalterlichen Kirche erwachsen, sondern aus der Vergangenheit und aus einem in-

dividuellen Kirchenwesen, aus dem römischen, herübergenommen und eingeführt worden. Das erschwert das Verständnis dieser Perikopenordnung sehr. Inwiefern sie auf Gregor den Großen oder wenigstens in dessen Zeit zurückgeht, bleibt vollständig im Dunkeln. Wissen wir über die Reformen Gregors auf dem Gebiet der Meßliturgie, des Kirchengesanges, über die ursprüngliche Gestalt des Sacramentarium Gregorianum schon so gut wie nichts, so wissen wir über das zu seiner Zeit bestehende Lektionar ebenfalls nichts. So viel ist allerdings sicher, daß zu seiner Zeit in Rom die Sitte, Perikopen zu lesen, bereits begonnen hatte. Denn er sagt in der Vorrede zu seinen 40 Evangelienhomilien: Inter sacra missarum solemnia ex his, quae diebus certis in hac ecclesia legi ex more solent, sancti Evangelii quadraginta lectiones exposui, und einzelne dieser Homilien lassen den Tag oder die Zeit ihrer Abhaltung erkennen, wie die 16., über die Versuchung Christi, deutlich angibt c. 5, daß sie zu Beginn der Quadragesima gehalten wurde. Aber die meisten geben gar keine derartigen Aufschlüsse. Die Aufschriften sind erst von Späteren gemacht und dem Comes adaptiert; auch widerstrebt die Reihenfolge, falls sie überhaupt nach irgend einem bestimmten Gesichtspunkt eingehalten ist, durchaus der Zeitenfolge des Kirchenkalenders.

Auch die mittelalterlichen Erklärer geben keine authentischen Aufschlüsse; sie wissen nichts über den Grund der Ansetzung der einen und anderen Perikope, außer in den Fällen, wo der Grund selbstverständlich ist, sonst verlegen sie sich aufs Kombinieren oder schreiben einander ab. Hierher gehören: Amalarius, De eccles. officiis L. III, c. 40; Rupertus Tuit., De divinis officiis L. III—X, Honorius Augustod. Gemma animae L. III—IV, Sicardus Cremon. Mitrale L. V—VIII (MSL I, 105, 170, 177, 213) und Durandus, Rationale L. V u. VI. Rupertus beschäftigt sich am eingehendsten mit den Lektionen; das Evangelium ist für ihn das, was das officium des Tages beherrscht, er bespricht es darum in der Regel vor der Epistel, und in der That wird es das Richtige sein, vor allem auf das Evangelium des Tages das Augenmerk zu richten.

Die Adventsgruppe unserer Perikopen erklärt sich daraus, daß einerseits die noch bei Isidorus Hisp. sich findende Auffassung adventus = Geburt Christi vorhanden ist, und andererseits das Kommen des Herrn in weiterem Sinn genommen wird: 1. Adv.: Mt 21, 1—9 (Benedictus qui venit in nomine Domini; über einige andere Evangelien dieses Tages vgl. Microl. c. 31); 2 Adv.: Lc 21, 25—36 (Tunc videbunt Filium hominis venientem); 3. Adv.: Mt 11, 2—10 (Tu es, qui venturus es?); 4. Adv.: Jo 1, 19—28 (Ipse est, qui post me venturus est). Die Episteln sind ebenfalls nach diesen Gesichtspunkten ausgewählt: Rö 13, 11—14 (Nunc enim propior est salus nostra); Rö, 5, 4—14 (Erit radix Jesse); 1 Ko 4, 1—4 (Quoadusque veniat Dominus); Phi 4, 4—7 (Dominus prope est). Die Evangelien der Weihnachtszeit erklären sich selbst; doch da es bis in die neueste Zeit herein bemängelt wird, daß das Evangelium von der Flucht nach Egypten und vom bethlehemitischen Kindermord immer in die Tage fällt, die dem Evangelium des Epiphaniastages von der Anbetung der Weisen vorangehen, also der zweite Teil der Erzählung dem ersten vorangeht, so sei bemerkt, daß die erstere Perikope gar nicht als Fortsetzung der anderen gelten soll; sie ist für Natale innocentum, den 28. Dez., angesetzt, also dazu bestimmt, das Gedächtnis der ersten Märtyrer zu feiern; gerade so wie die Stephanusepistel für den 26. Dez. angesetzt ist, nicht weil dies der zweite Weihnachtsfeiertag ist, sondern weil die Epistel In Natale s. Stephani bestimmt ist. Mit dem 6. Januar, im Comes Theophania, im Homiliar Epiphania genannt, tritt ein selbstständiger Gesichtspunkt ein: Die Offenbarung der Herrlichkeit Jesu. Man braucht sich nur die evangelischen Perikopen zu vergegenwärtigen: Die Anbetung Mt 2, 1—11 (Vidimus stellam ejus in oriente et venimus adorare eum); der zwölfjährige Jesus im Tempel Lc 2, 41—52 (Stupebant omnes super prudentia et responsis ejus; in his, quae Patris mei sunt; non intellexerunt verbum); das Wunder zu Kana Jo 2, 1—11 (Manifestavit gloriam suam et crediderunt); der Hauptmann von Kapernaum Mt 8, 1—12 (Non inveni tantam fidem in Israel; multi ab oriente et occidente venient); die Stillung des Sturmes Mt 8, 23—27 (Homines mirati sunt dicentes: qualis est hic). Der Comes fügt noch den 5 p. Theoph. hinzu mit dem Evangelium Mt 11, 25—30 (Revelasti parvulis; omnia mihi tradita sunt a Patre meo).

Da hier nicht versucht werden soll, bei jeder epistolischen und evangelischen Perikope nachzuweisen, aus welchem Grunde sie für den betreffenden Tag angesetzt worden ist, sondern nur an einzelnen Gruppen, wo es am deutlichsten hervortritt, gezeigt werden soll,

daß an einzelnen Teilen unserer Perikopenreihe allerdings eine gewisse Planmäßigkeit sich erkennen läßt, wenden wir uns gleich zur eigentlichen Fastenzeit. Auch diese steht wie die Adventszeit unter einem doppelten Gesichtspunkt: der Vorbereitung der Passion und Auferstehung, und der Fastendisziplin. Man kann nicht sagen, daß die Evangelien der Fastenzeit sich ausschließlich auf die Fasten-Katechumenen- und Büßerdisziplin beziehen. Schon der vorausgehende Sonntag in Quinquagesima richtet den Blick auf das Leiden Lc 18, 31—43 (Ascendimus Jerosolymam et consummabuntur omnia; occident eum et tertia die resurget). Der erste oder der zweite Sonntag in Quadragesima, unser Invocavit und Reminiscere, hatten noch im 16. Jahrhundert an einigen Orten anstatt der Versuchungsgeschichte die Verklärung Jesu (Cum filius hominis a mortuis resurrexerit). Der fünfte Sonntag, Dominica in passione, unser Judica giebt die Perikope Jo 8, 46—49 (Tulerunt lapides, ut jacerent in eum); die folgenden Lektionen der Woche lassen keinen Zweifel darüber, daß die Perikope als Vorläufer des Karfreitags angesehen werden soll. Der letzte Sonntag der Quadragesima, Dominica indulgentiae im Comes Pamelii und Dominica in palmis im Homiliar, hat das einemal die Lesung der Passion nach Matthäus, beginnend mit 26, 2, das andermal unser Palmsonntagsperikope vom Einzug Christi, beschäftigt sich also beidemal mit der Betrachtung der Passion. Der zweite Gesichtspunkt: die Fastendisziplin, zeigt sich in anderen evangelischen Perikopen dieser Zeit. Um dieses Gesichtspunktes willen ist die Versuchungsgeschichte an den Anfang der Quadragesima gestellt worden (Cum jejunasset quadraginta diebus et quadraginta noctibus). Quia his diebus lectio congruit, sagt Gregor d. Gr. Evangelienhom. 16 c. 5, nam quadraginta dierum abstinentiam nostri Redemptoris audivimus, qui Quadragesimae tempus inchoamus. Die sittlichen Forderungen faßt er dahin zusammen: Unusquisque in quantum virtus suppetit, carnem maceret, ejusdem desideria affligat, concupiscentias turpes interficiat. — Illud jejunium Deus approbat, quod ad ejus oculos manus eleemosynarum levat. — Jejunium sanctificare est, adjunctis bonis aliis dignam Deo abstinentiam carnis ostendere. Cesset ira, sopiantur jurgia. Die beiden folgenden Sonntagsperikopen behandeln zwei Teufelaustreibungen. Ranke meint (p. 304), die zweite dieser Perikopen Lc 11, 14—28, Heilung des Dämonischen, Rede vom Stärkeren und vom Rückfall, sei mit Rücksicht auf die Katechumenen gewählt worden, welche an diesem Sonntag zu den nun kommenden Scrutinien eingeladen wurden. Möglich. Aber, daß drei Evangelien hintereinander vom Teufel, seinen Versuchungen, seiner Austreibung, seiner Stärke handeln, ist doch zu auffallend. Verbinden wir damit, was Augustin in einer Fastenpredigt (Serm. 210 c. 6) sagt: Nunc in persona Christi, ut non circumveniamini a satana, exhortor vos, ut quotidianis jejuniis, largioribus eleemosynis, ferventioribus orationibus Deum propitietis, so wird es doch wahrscheinlicher, daß diese Perikopen durch ihre Hinweise auf die Anläufe und Macht des Teufels die Gläubigen dazu bringen sollen, die Fasten, Almosen, Gebetsübungen der Quadragesima als die wirksamen Gegenmittel zu gebrauchen. Redet ja auch die folgende Perikope für Lätare, die Speisung der 5000, von der Fastenzeit. Die Fastenzeit neigt sich zum Ende (Erat proximum Pascha; accepit Jesus panes et distribuit discumbentibus). — Auch die epistolischen Perikopen lassen sich ohne Künstelei unter diese Gesichtspunkte unterbringen. Die Epistel für Quinquagesima 1 Ko 13 von der charitas und die für Invocavit 2 Ko 6, 1—10 (Nunc dies salutis; in vigiliis, in jejuniis, in castitate) die für Reminiscere 1 Th 4, 1—6 (Abstineatis vos a fornicatione, sciat unusquisque vas suum possidere in sanctificatione et honore vgl. mit Augustins Ermahnung Serm. 207 c. 2: Adulteria et fornicationis semper execranda et fugienda, his autem diebus et a conjugibus temperandum est), die Epistel für Oculi Eph 5, 1—6 (Fornicatio et omnis immunditia aut avaritia nec nominetur in vobis) nehmen deutlich den von Gregor gezeichneten Charakter der Quadragesimalzeit auf. Die Epistel für Lätare von den zwei Söhnen Abrahams kündet, wie das Evangelium, das herannahende Ende der gesetzlichen Abstinenz an, während die Episteln der beiden letzten Sonntage Hebr 9, 11—15 (Per proprium sanguinem introivit semel in Sancta, aeterna redemtione inventa) und Phil 2, 5—11 (obediens usque ad mortem, mortem autem crucis) auf die Passion hinweisen, wie die Evangelien beider Sonntage.

Doch es ist hier nicht der Ort, alle Perikopen zu besprechen. Diese Beispiele sollen nur zeigen, daß sie zum Teil mit Überlegung gewählt sind, und daß die Gesichtspunkte, von denen aus sie gewählt sind, für uns zum Teil noch brauchbar sind, zum

Teil nicht mehr. Es ist auch gar nicht unwahrscheinlich, daß andere Partien, deren Anlage uns jetzt nicht mehr durchsichtig ist, ebenfalls nicht zufällig zusammengesetzt sind. Dafür noch ein kleines Beispiel, wenigstens eine Vermutung. Die Evangelien der Trinitatiszeit spotten jeder Konstruktion, so lange man sie als eine fortlaufende Reihe vom ersten bis zum letzten Trinitatissonntag auffaßt. Im Homiliar sind sie in vier Gruppen zusammengefaßt: Post pentecosten, Post Natale Petri et Pauli (29. Juni), Post Laurentii (10. August), Post S. Angeli (29. Sept.). Betrachten wir die beiden mittleren Gruppen, so erklärt die Zählung Post Natale Petri et Pauli vielleicht doch, warum auf den ersten Sonntag dieser Reihe, die Berufung Petri (bei uns die Perikope des 5. n. Trin.), und auf die folgenden Sonntage Reden und Aufträge Jesu an seine Discipuli angesetzt sind, und die Zählung Post Laurentii, warum in den Wochen, die nach diesem Diakonus und Märtyrer genannt wurden, die Wunderthaten an den Leprosis, an dem Jüngling zu Nain, an dem Hydropicus und der Ausspruch: Non potestis Deo servire et Mammonae gelesen wurden. Doch dies ist nur Vermutung; ist sie richtig, dann ist die eine Seite der Sache bestätigt, daß nämlich bei einzelnen Partien Planmäßigkeit waltete, die auch heute noch zu erkennen ist; ist sie irrig, dann ist die andere Seite der Sache bestätigt, daß ein Plan für andere Partien vielleicht von Anfang an gar nicht vorhanden war, oder für uns jedenfalls nicht mehr mit Sicherheit aufzufinden ist.

Gerade diese Thatsache aber, daß einzelne Feste die Auswahl der Perikopen sichtlich bestimmt haben, und die Möglichkeit, eine solche Planmäßigkeit mit Hilfe der Kombination oder der historischen Forschung, die hier noch ein weites Feld vor sich hat, noch besser zu erkennen, als es bis jetzt geschehen konnte, zerstören die gute Meinung von der organischen Einheit des Kirchenjahres, als sei dieses vom ersten Sonntag bis zum letzten planmäßig geordnet, so daß jede Perikope an ihrer Stelle den Punkt angiebt, an welchem das Kirchenjahr gerade angekommen ist.

In den Jahrhunderten, in denen das Perikopenwesen sich herausgebildet hatte, war für die abendländischen Gemeinden noch eine zweite Wandlung eingetreten, welche die biblische Lektion auf die tiefste Stufe im gottesdienstlichen Leben herunterbrachte. Die Kultussprache hörte auf, für die Gemeinde verständlich zu sein. Wie hoch hatte man in der alten Zeit von der Lektion gedacht! Durch die Lektion redet der Herr selbst zur Versammlung, wie Chrysostomus in der 3. Homilie zum 2. The ausführt: der Vorlesende ist Prophet. Das Weihegebet, das über den Lektor gesprochen wird Apost. Const. III, c. 22, flehte: Gieb ihm heiligen Geist, prophetischen Geist. Die gleiche Anschauung herrscht im Abendland. Der Lektor liest praecepta et evangelia Domini (Cypr. Epist. 39 c. 4). Augustin sagt (Serm. 170 c. 1), daß die Lektionen mit einander zusammenhängen, als sei es eine einzige Lektion, weil sie alle aus einem einzigen Munde kommen. Das ist aber nicht der Mund des Lektors. Multa sunt ora ministerium sermonis gerentium, sed unum est os ministros implentis. Darum soll nach dem IV. Concil. Carth. c. 8 v. J. 398 der Bischof bei Übergabe des Kodex zum Lektor sagen: Accipe et esto Lector verbi Dei, habiturus, si fideliter et utiliter impleveris officium, partem cum eis, qui verbum Dei ministrant. Die in der alten Zeit so hochgehaltene Lektion wurde im Mittelalter für die Gemeinde wertlos. Für die Predigt verlangte man die der Gemeinde verständliche Sprache Conc. Turon. III, a. 813 c. 17: Visum est — ut quilibet episcopus habeat homilias continentes necessarias admonitiones, quibus subjecti erudiantur, — et ut easdem homilias quisque aperte transferre studeat in rusticam Romanam linguam aut Theotiscam, quo facilius cuncti possint intelligere quae dicuntur, und die Gemeindepredigt in der Volkssprache ist auch später festgehalten worden. Fraglich aber ist, ob in der Anfangszeit des Mittelalters gar nichts geschehen ist, den Gemeinden die Lektion verständlich zu machen. Ich vermag nur ein paar Notizen beizubringen. Walafrid, gest. 849, berichtet De exord. c. 7, daß studiosi illius gentis (Gothi oder Getae) divinos libros in suae locutionis proprietatem transtulerint, et fidelium fratrum relatione didicimus, apud quasdam Scytharum gentes, maxime Thomitanos (Tomi eine Stadt in Untermösien am schwarzen Meer) eadem locutione divina hactenus celebrari officia. Aeneas Sylvius berichtet (Hist. Bohem. c. 13) allerdings in sehr vorsichtiger Weise (er sagt: Referunt), daß Cyrill in Rom auf Grund einer vom Himmel ertönenden Stimme: Omnis spiritus laudet dominum et omnis lingua confiteatur ei, die Erlaubnis erhalten habe, ut Sclavorum lingua ejus gentis hominibus, quam baptizaverat, rem divinam faciens uti posset, wobei man zweifeln kann, ob auch

an die Lektionen zu denken ist. Aber unzweideutig ist, was 880 Johann VIII. an Swatobluk von Mähren schrieb: **Nec sacrae fidei vel doctrinae aliquid obstat sive missas in eadem Slavonica lingua canere sive sacrum evangelium vel lectiones divinas novi et veteris testamenti bene translatas et interpretatas legere aut alia horarum officia omnia psallere. — Jubemus tamen, ut in omnibus ecclesiis terrae vestrae propter majorem honorificentiam evangelium latine legatur et postmodum Slavonica lingua translatum in auribus populi latina verba non intelligentis annuncietur, sicut in quibusdam ecclesiis fieri videtur.** Lingard (**The history — of the Anglo-Saxon church** 1845 **I, p.** 307) sagt, daß zur Belehrung des Volkes Epistel und Evangelium gelesen und die Predigt vorgetragen wurde in der Landessprache. Zur Begründung dieser Behauptung kann das Evangeliarium des hl. Cuthbert dienen, hsg. von Skeat 1871—87. Die Übersetzung soll um 700 gefertigt worden sein, eher früher oder später. Dieses Evangeliarium hat auffallenderweise, wie Morin (**Liber comicus p.** 426) begründet und erklärt, den neapolitanischen Kirchenkalender zur Voraussetzung, muß aber doch für den Gebrauch in England bestimmt gewesen sein. Das sieht man daraus, daß der lateinische Text von einer angelsächsischen Übersetzung begleitet ist. Das mag immerhin zunächst im Interesse der Schüler geschehen sein, aber es ist doch auffallend, daß gerade der Übersetzung die Tage in angelsächsischer Sprache beigefügt sind, an welchen die betreffenden Abschnitte als Perikopen vorgelesen werden sollten. Dadurch wird wahrscheinlich, daß diese Übersetzung zur Verdollmetschung der Lektion für das Volk behilflich sein sollte. Hierher gehört wohl auch die **Epistola farcita** (Martène, **Thes. I,** 281; **III,** 100, 109): der epistolischen Lektion des Stephanstages ist eine französische Übersetzung und Erklärung beigegeben, welche vorgelesen werden sollten. Von dem Priester wurde verlangt und gewünscht (Harduin, **Acta conc. VI, I, p.** 783: **Sermo synodalis, qui — parochianis presbyteris enuntiandus est** v. J. 1009): **Epistolarum (?) et evangelium bene legere possit et utinam ad litteram ejus sensum posset manifestare.** Das erstere Verlangen bezieht sich auf die Korrektheit des liturgischen Vortrags, und der an zweiter Stelle ausgesprochene Wunsch auf die Predigerfähigkeit des Priesters; wenn er auch die Kunst der feineren Deutung nicht versteht, so soll er doch wenigstens den **sensus literalis** der Perikope predigen können. Eine solche Predigt war aber nichts anderes als eine Übertragung der Perikope in die Landessprache mit einer Textparaphrase. Auch von den berühmten Predigern wissen wir, daß sie ihrer Predigt eine Verdollmetschung der Perikope voranschickten (Berthold von Regensb., hsg. von Strobl **II, p.** 57). Allein dies alles ist doch zu wenig, um die Kirche von dem Vorwurf zu entlasten, daß sie bei der Lektion die Erbauung der Gemeinde unverantwortlich auf die Seite setzte. Daran ändern auch die seit der Anwendung der Buchdruckerkunst erscheinenden Plenarien nichts. Die Plenarien hatten ihre Vorläufer an geschriebenen Büchern, welche in England anzutreffen waren und nichts weiter enthielten, als die Evangelien und Episteln des ganzen Kirchenjahres. „Von dieser Art sind noch zwei Handschriften übrig, welche jedenfalls vor dem Schlusse des 14. Jahrhunderts gefertigt worden sind (Lechler, Wiclif I, p. 449)." Die gedruckten Plenarien (Alzog, Die deutschen Plenarien 1874), welche auch in französischer und italienischer Sprache vorhanden waren, enthielten neben vielem andern, wie Übersetzung der Liturgie, Predigt, auch die Übersetzung der Episteln und Evangelien. Sie hatten also den Zweck dem des Lateinischen unkundigen, aber des Lesens in der Landessprache kundigen Laien ein Verständnis des Gottesdienstes zu ermöglichen. In der Vorrede zu dem Plenarium gedruckt zu Basel 1516 (Universitätsbibliothek München) heißt es: „Darum, daß viele Menschen sind, die das Latein nicht gründlich verstehen und doch deutsch lesen können, ist das gegenwärtig Buch der Evangelien mit ihrem Zugehör zu deutsch gesetzt und geordnet. Denn es sind viele Menschen, die nicht alle Geschäfts oder Abwesens halber mögen Zeit oder Statt haben, Predigt oder das heilig Evangelium zu hören. Es wird auch vielen Menschen lang die Zeit also müssig zu gehen; dieselbigen sind etwas schuldig zu beten, zu lesen". Es genügt darauf hinzuweisen, daß die Behauptung derer, die deutsch lesen können, seien viele, sehr relativ zu nehmen ist, namentlich wenn man in Anschlag bringt, wie viele unter diesen vielen im stande waren, sich ein solches Plenarium zu kaufen; ferner darauf, daß diese Plenarien lediglich Privatunternehmungen waren, auf Kenner und Liebhaber berechnet, um diesen über die großen Unterlassungssünden der Kirche hinüberzuhelfen. Die Kirche selbst hielt an der lateinischen Perikopenverlesung fest. Die Hussiten hatten sich durch ihre Gesandten an das Baseler Konzil mit der Bitte gewendet: **Permitti suis ad minus Evangelia, Epistolas et Symbolum**

in vulgari lingua in missis et ecclesiis coram publico ad excitandam devotionem libertari legi et decantari (Cochläus, **Hist. Huss. L. VIII** Mainz 1549 **p.** 311), und waren abgewiesen wurden.

Der Umstand, daß das Verlangen die Episteln und Evangelien in der Gemeindesprache vorzulesen, von den Opponenten ausgesprochen wurde, war auch für die späteren päpstlichen Theologen wirksamer, als die Rücksicht auf die Erbauung der Gemeinde. Nachdem Luther in der **Formula Missae** die von den Böhmen ausgesprochene Forderung erneuert hatte, daß die Lektion in der Landessprache gehalten werde, trat ihm Clichtoveus im **Propugnaculum ecclesiae contra Lutheranos** 1526 entgegen. Die Ausführung, daß das Hebräische, Griechische und Lateinische entsprechend der Kreuzesaufschrift die allein der Messe würdigen Sprachen seien, ist für unseren Gegenstand bedeutungslos. Aber die Befürchtung, die er von einer gemeinverständlichen Lektion der Perikopen hegt, ist nicht uninteressant. **Omitto,** sagt er **L. I c. 4, quod plerumque daretur rudi populo graviter errandi occasio, si epistolae sacrae et evangelia in sermone vernaculo, quando sacra facit sacerdos, ejus auribus passim ingererentur. Nempe sententiam aliquam in illis contentam et crude atque sine aliqua interpretatione ipsi vulgo objectam facile quispiam e plebe detorqueret in alienum sensum aut secundum literae dumtaxat sonum acciperet, quae spiritualem latentemque penitus haberet intelligentiam.** Dem Volke ist ja doch das Verständnis der Lektionen nicht vorenthalten. **Nempe in concionibus publicis, quae festis diebus de more habentur, satis superque explicatur (adhibita etiam congrua explicatione) sententia epistolarum et euangeliorum sermone vernaculo toti plebi.** Die weitere Polemik des Clichtoveus gegen die Übersetzung der Schrift in die Gemeindesprache bestätigt, daß die Furcht, daß das Schriftwort ohne kirchliche Erklärung die Gemeinden an der Kirchenlehre irre machen können, das Hauptmotiv für die Beibehaltung der lateinischen Lektion war. Das Tridentinische Konzil beschloß demnach, an dieser Einrichtung nichts zu ändern. Dagegen wurde das Lektionar einer Durchsicht unterzogen und diese revidierte Lektionenreihe zum kirchlichen Gebrauch befohlen. Daraus erklärt sich, daß unsere Perikopen und die römischen Lektionen trotz ihrer gemeinsamen Herkunft nicht ganz übereinstimmen. Doch sind die Verschiedenheiten nicht groß. An die Stelle des alten Evangelium vom Einzug Christi am 1. Advent ist unsere Perikope am 3. Advent, Lc 21, **Erunt signa** gesetzt, und als viertes Evangelium der Adventszeit Lc 3, die Bußpredigt des Täufers eingesetzt. Hbr 1, 1—12 und Jo 1, 1—11, welche schon vor Luther die Lektionen der dritten Messe am Weihnachtstag gewesen sind, und welche im heutigen Missale beibehalten sind, sind aus unseren Perikopen herausgekommen, weil sie für den dritten Feiertag angesetzt waren, den wir nicht mehr begehen. Eine weitere Veränderung ist für den Sonntag nach Pfingsten eingetreten. Beide Kirchen nennen ihn Trinitatisfest; während wir aber die alte Perikope, das Gespräch Jesu mit Nikodemus beibehalten haben, die für diesen Sonntag angesetzt war, als er noch nicht Trinitatisfest war, hat das römische Missale Mt 28, 18—20. Außerdem sind Verschiebungen vorhanden. Wir haben als Perikope für den Sonntag nach Neujahr die Perikope für den bethlehemitischen Kindermord, das heutige Missale hat sie für den Tag **sanctorum Innocentium** den 28. Dezember, wie in früherer Zeit. Wir haben für den 1. n. Trin. die alte Perikope vom reichen Mann und armen Lazarus behalten, das heutige Missale setzt an diesen Sonntag das Gleichnis vom großen Abendmahl Lc 14, 16—24, was dann weitere Verschiebungen zur Folge hat. Gleich uns hat das Missale für den Epiphaniastag aus der früheren Zeit an Stelle einer Epistel die alttestamentliche Lektion Jes 6 behalten, nennt sie aber nicht Epistel, sondern **Lectio Isaiae Prophetae.** Die Abschnitte aus der Apostelgeschichte sind überschrieben: **Lectio actuum apostolorum.** Gemäß der Erklärung des Tridentinums (**Sess. IV: Quatuordecim epistolae Pauli Apostoli**) werden die Abschnitte aus dem Hebräerbrief mit der Bezeichnung eingeführt: **Lectio Epistolae beati Pauli ad Hebraeos.** Ein Unterschied zwischen einem ersten und zweiten Brief wird nicht gemacht; es heißt einfach **Lectio Epistolae ad Corinthios, ad Thessalonicenses.** Ist der evangelische Abschnitt zugleich der Anfang eines der vier Evangelien, so heißt er: **Initium sancti Evangelii secundum (Joannem) etc.,** die anderen Abschnitte heißen: **Sequentia s. Evangelii secundum etc.** Die evangelischen Lektionen beginnen, wie schon im Homiliar mit den Worten: **In illo tempore;** die epistolischen beginnen mit **Carissime, Carissimi** oder **Fratres,** die Konjunktionen am Beginn der Lektion sind weggelassen; die Weihnachtsepistel Tit 3 beginnt: **Carissime: Apparuit gratia.** Auch orientierende Bemerkungen sind beigegeben. Die Epistel für den 7. n. Pfingsten (bei

uns für den 8. n. Trin.) beginnt: **In illo tempore: Dixit Jesus discipulis suis: Attendite a falsis prophetis.**

Als Luther an die Besserung des Gottesdienstes ging, hatte er den Wunsch, um der Schüler willen eine lateinische Messe und darum auch die lateinische Lektion beizubehalten (deutsche Messe, **s. init.**). Dies brauchen wir nur kurz zu erwähnen, ebenso, daß er auch später noch nicht abgeneigt war, mehrere Sprachen im Gottesdienste zuzulassen (Von den Schleichern u. Winkelpredigern 1532 **s. fin.** Wenn ein Prediger des andern Lektion verdollmetschet und ein anderer legt sie aus oder predigt davon, so wäre es eben die rechte Weise in der Kirche zu lehren die St. Paulus nennet.) Für die Gemeinde verlangte er die Lektion in der Volkssprache. Seine Bibelübersetzung war wohl mit dazu bestimmt, der Lektion in der Volkssprache zu dienen, wenn schon eine direkte Äußerung Luthers über diesen Zweck mir nicht bekannt ist. Zugleich waren ihm die Mängel der bestehenden Perikopen bewußt. In der **Formula M.** macht er einen Unterschied zwischen den evangelischen und epistolischen Lektionen: der Auswähler der ersteren hat den Glauben mehr berücksichtigt und darum seine Sache besser gemacht, als der Auswähler der Episteln; denn die Episteln sind vornämlich **morales et exhortatoriae**, und ihr Ordinator ist allem Anschein nach ein **insigniter indoctus et superstitiosus operum ponderator.** Dies harte Urteil Luthers ist nicht unberechtigt, denn die Episteln sind ja wirklich mit Vorliebe aus den ermahnenden Teilen der Briefe genommen. Unmittelbar darauf spricht er die Notwendigkeit einer Reform aus. **Alioquin si futurum est, ut vernacula missa habeatur, quod Christus faveat, danda est opera, ut epistolae et euangelia suis optimis et potioribus locis legantur in missa.** In seinen Predigten äußert er sich gelegentlich über einzelne dieser Perikopen. Seine Urteile sind nicht immer so mild, wie das Urteil über die Epistel für den 7. p. Trin. (Kirchenpost): dieser Text sollte wohl auch etwas höher angefangen sein. Über die Epistel für den 2. p. Epiph. urteilt er nicht bloß, daß sie vorne kürzer und hinten länger sein sollte, sondern auch, daß sie von einem ungelehrten und unbesonnenen Meister also gestellt sei, der nur auf das Lesen in den Kirchen und nicht auf das Lehren unter dem Volk gedacht hat. Bei der Epistel für den Sonntag n. Weihn. vermutet er das Mißverständnis, daß derselbigen Ordinator gemeint habe, dieweil sie sagt von einem jungen Erben, der ein Herr ist aller Güter, es sei von dem jungen Kinde Christo gesagt, wie denn derselbigen Episteln und Evangelien vielmehr auf unebene Tage verordnet sind, aus gleichem Unverstand (Kpost. Pred. über das Evangel. dieses Sonntags). An andern Stellen bekundet Luther ein richtiges Verständnis und Gefühl dafür, warum gerade diese Perikope angesetzt worden ist. So sagt er z. B., daß die Versuchungsgeschichte wegen des 40tägigen Fastens an die Spitze der Quadragesimalzeit gesetzt wurde (Kpost. Evang.), daß die Epistel für den Sonntag n. Ost. mit Rücksicht auf die Katechumenentaufe ausgewählt wurde (Kpost. Ep.), daß die Epistel für Miseric. wegen des Schlusses mit dem Evangel. vom guten Hirten verbunden wurde (Kpost. Ep.). Über die Epistel für den 11. p. Trin. 1 Ko 15, 1—10 spricht er die kühne Vermutung aus, daß sie, die doch billig wegen ihres Inhalts in die Osterzeit gehörte, aus dem Grunde auf diesen Sonntag gerade angesetzt worden sei, weil sich das letzte Stück reimet mit dem Evangelio dieses Sonntags, da St. Paulus nicht rühmt sein eigen Werk, wie der hoffärtige Pharisäer, sondern gleich dem armen Zöllner bekennt seine Sünde und Unwürdigkeit. In der Predigt über Eph 6, 10—17 vom Jahre 1530 sagt er: Und ich wundere mich, warum man sie also geordnet hat, weil es eine scharfe, hohe Epistel ist.

An einigen Stellen hat Luther bessernde Hand angelegt. Die Episteln für Jubilate, Cantate, Rogate hat er um der bestehenden Ordnung willen nicht geradezu verworfen haben wollen; er will sie aber ersetzt haben durch drei Abschnitte aus 1 Ko 15, nämlich V. 20—28; 35—50; 51—57 und begründet dies eingehend (Kpost. Eine andere Epistel am 3. Sonnt. n. Ost.). Man hätte wohl können eine andere Wahl und Ordnung haben, denn es sind unter andern auch St. Jacobi Episteln auf die zween folgenden Sonntage mit eingeworfen von denen, so da haben die Episteln also ausgeteilet und nur darauf gesehen, daß man aus einem jeden Apostel etwas nehme und St. Jacobum unter den vornehmsten gehalten und gesetzt, welche doch nicht des Apostels, und den anderen Aposteln weit nicht zu gleichen ist. Es wäre aber besser, daß man dieser Zeit ihr Recht thäte, und zwischen Ostern und Pfingsten, wie sich gehöret, den Leuten zu Unterricht und Trost, wohl treibe den Artikel, beide von der Auferstehung Christi und unsrer, das ist aller Toten, aus den Predigten der Apostel, als da ist das ganze 15. Kapitel der ersten Epistel St. Pauli an die Korinther, welches durchaus von der Auferstehung der Toten handelt.

Darum wollen wir hinfort dasselbe Kapitel auf diese und folgende Sonntage ordnen, wie wir es fürder gedenken zu halten, daß solche, welche wollen, solches auch also mögen gebrauchen. Eine zweite Verbesserung der bestehenden Perikopen richtete sich auf den Schluß der Reihe: das mittelalterliche Lektionar schloß (**Rup. Tut. De div. off. XII** 2—23) oder sollte schließen mit Jer 23, 1—8: **Suscitabo David germen justum** und Jo 6, 1—14: **Propheta, qui venturus est in mundum,** sollte also zu den Adventswochen überleiten, mit denen dieser Sonntag manchmal zusammengerechnet wurde. Luther aber sagt in der Hauspostille gelegentlich des 26. p. Trin.: Wir allhier in unsern Kirchen pflegen an den Sonntagen vor dem Advent, so einer oder zwei oder drei (welches gar selten vorfällt) über den 24. Sonntag nach Trinitatis übrig sind, die Evangelien und Episteln von der andern Zukunft unseres lieben Herrn Jesu Christi vom jüngsten Tag zu lesen und zu predigen, wie sie in der Kirchenpostille gezeichnet sind. In der Kirchenpostille sind nun für den 25. und 26. Sonntag eingesetzt: 1 Th 4, 13—18 und Mt 24, 15—28; 2 Th 1, 3—10 und Mt 25, 31—42 für den seltenen Fall, daß ein 27. Sonntag nach Trin. vorhanden ist, sollten nach der Schlußbemerkung zu der epistolischen und evangelischen Hälfte der Kirchenpostille 2 Pt 3, 3—7 und Mt 24, 37—51 eingeschoben werden. Diese Perikopen entsprechen der Absicht, der Trinitatiszeit einen eschatologischen Abschluß zu geben.

Um Luthers Stellung zu diesen Perikopen und dem Perikopenwesen recht zu verstehen, muß man zwischen Lektionen und Predigttexten unterscheiden. Sofern die bestehenden Perikopen als Lesestücke gebraucht wurden, wollte er sie allerdings beseitigt oder mindestens gründlich verbessert und ergänzt haben. Als Predigttexte hat er sie, wenn auch mit einigen Verbesserungen, beibehalten. Aber ein entschiedener Vertreter vorgeschriebener Textperikopen überhaupt war Luther nicht. Schon in der Ordnung des Gottesdienstes 1523 hat er zwar nichts dagegen, daß vormittags über das gewöhnliche Evangelium, nachmittags über die Episteln gepredigt werde, stellt es aber auch dem Prediger anheim, ein oder zwei Bücher zu nehmen, wie es ihm das nützlichste zu sein dünkt. So muß auch sein bekannter Ausspruch in der deutschen Messe 1526 verstanden werden: Daß wir aber die Epistel und Evangelia nach der Zeit des Jahres geteilt, wie bisher gewohnt, halten, ist die Ursache: wir wissen nichts Sonderliches in solcher Weise zu tadeln. Damit meint Luther nicht die thatsächlich bestehenden Perikopen, als halte er diese im ganzen für geschickt gewählt, sondern er meint, wie der Ausdruck „in solcher Weise“ zeigt, überhaupt die Ordnung über ausgewählte Schriftabschnitte zu predigen; er sagt gleich nachher: womit wir die nicht tadeln wollen, so die ganzen Bücher der Evangelisten vor sich nehmen. Er sieht also diese Art zu predigen als gleichberechtigt an, ja wenn wir an der gleichen Stelle reden hören von den „Orten, da solche Teilung der Episteln und Evangelia noch geht und vielleicht bleibt“, und uns vergegenwärtigen, daß Luther eine große Reihe von Serienpredigten selbst geliefert hat, so kann man sich die Meinung nicht verschließen, daß er es für besser gehalten hat, über Bücher im Zusammenhang zu predigen, anstatt über Perikopen, wie er in derselben Schrift erklärt: „Denn auch das eine der Ursachen ist, daß wie die Episteln und Evangelia, wie sie in den Postillen geordnet stehen, behalten, daß der geistreichen Prediger wenig sind, die einen ganzen Evangelisten oder ander Buch gewaltiglich und nützlich behandeln mögen.“

War das Lektionar, von dem unser Sonn- und Festtagsperikopen nur ein sehr geringer Teil sind, im Mittelalter wenigstens von den Geistlichen in seiner Vollständigkeit benützt worden, vorausgesetzt, daß diese ihrer Amtspflicht gewissenhaft nachkamen, so ging es als Ganzes verloren durch einen eigentümlichen Vorschlag, mittels dessen Luther eine Art von **lectio continua** einführen und doch zugleich Eintönigkeit vermeiden wollte. Luther verteilte auf die Wochentage nebeneinander hergehende Serien von gottesdienstlichen Lektionen: am Montag und Dienstag sollte der Katechismus gelesen werden, am Mittwoch das Evangelium Matthäi, am Samstag das des Johannes, am Donnerstag und Freitag die täglichen Wochenlektionen in den Episteln und was mehr ist im Neuen Testament. Die Einrichtung der lateinischen Lektionen für die Schüler können wir beiseite lassen. Aber auch von den deutschen Lektionen an den Werktagen scheint Luther sich nicht viel versprochen zu haben: hiermit, sagt er (nämlich mit dem Sonntagsgottesdienst), achten wir, habe der Laie Predigt und Lehre genug; wer aber mehr begehrt, der findet auf andere Tage genug, und setzt die obenbeschriebenen Wochenlektionen fest.

Ein Überrest dieser von Haus aus nicht glücklichen Einrichtung hat sich bis in die Gegenwart herein an einzelnen Orten in der für die Beteiligung der Gemeinde tödlichen Gepflogenheit erhalten, einmal wöchentlich je ein Kapitel eines biblischen Buches in fort-

laufender Reihenfolge vorzulesen. Leider wurde das von Luther beabsichtigte neue Lektionar weder von ihm noch von einem andern hergestellt; vielmehr wurden durch die Kirchenordnungen die hergebrachten Sonn- und Feiertagslektionen erst recht zur Alleinherrschaft erhoben. Voran durch die Bugenhagenschen Kirchenordnungen. Episteln und Evangelien, sagt die Braunschweigsche Ordnung von 1528, wollen wir lesen, wie sie für das ganze Jahr bestimmt sind. Doch besserte man wenigstens an einzelnen Stellen. So ersetzt die Braunschweigsche KO 1528 die hergebrachten Lektionen für den Tag Johannis des Täufers und Visitationis Mariä durch Jes 40, 1—11 und Jes 11, 1—10; die Agende für Pommern 1568 setzt für den 3. p. Ephiph. Rö 13, 1—7 ein, in Rücksicht auf den gottseligen Hauptmann im Evangelium des Tages, für Estomihi als den geplanten Gedächtnistag der Taufe Christi die Stelle von der Taufe aus Ti 3 u. Mt 3, 13—17, für Lätare die Leidensverkündigung Lc 18, 31—34, für Jubilate und Cantate mit Berufung auf Luther 1 Ko 15, für Vocem Jucunditatis im Hinblick auf die dies rogationum 1 Ti 2, 1—4, für den 11. p. Trin. als Seitenstück zum Evangelium vom Pharisäer und Zöllner Rö 9, 30—33. Es fehlte auch nicht an Bestrebungen, im Sonntagsgottesdienst mehr Schriftwort als die alten Lektionen der Gemeinde mitzuteilen. Die Brandenburg-Nürnb. KO 1533 ordnet an, daß nach der Kollekte ein Kapitel aus den Briefen und danach ein Kapitel aus den Evangelien oder der Apostelgeschichte vorgelesen werde; die Württemb. KO 1536 ordnet an, daß an Sonn- und Feiertagen zwischen dem zweiten Glockenzeichen und dem Zusammenläuten zur Predigt ein Kapitel des Neuen Testamentes von ersten Buch bis zum letzten gelesen und dann wieder begonnen werde. Als Predigttexte dienen aber auch in diesen Kirchen die Sonntagsevangelien, wenn schon die Württemb. Ordnung in Aussicht nimmt, daß mit der Zeit in Städten und größeren Flecken ganze Evangelien behandelt werden sollen. Für die Sonntagsmette und Vesper wurden andere Schriftabschnitte angeordnet, die Pommersche Agende 1568 stellt das kühne Verlangen, daß der Pastor die Lektiones auf die Sonn- und Werktage so verteile, daß man die vornehmsten, nützlichsten Bücher aus der Bibel ordine der Gemeinde vorlese. Allein für die Hauptgottesdienste blieb es im Durchschnitt bei den alten Perikopen, die cum usitato tono gesungen oder bloß vorgelesen wurden. Über die Epistel pflegte man am Nachmittag zu predigen, da wo überhaupt mehrere Predigten eingeführt waren. Ein großer Teil der Gemeinden bekam, wenn er nicht die Neben- und Wochengottesdienste besuchte, nur die Epistel und das Evangelium zu hören, letzteres nicht selten zweimal, als Lektion und als Text, wie z. B. die Koburger Agende 1626 einreißenden Mißständen gegenüber ausdrücklich bestimmt, daß nicht allein das Evangelium auf der Kanzel, sondern auch vorher, und zugleich die Sonntagsepistel verlesen werde, auf daß die Einfältigen dasselbe besser fassen und behalten mögen.

Es waren aber nicht bloß die Notlage und pädagogische Erwägungen, welche die Lutheraner zu dem Festhalten am Hergebrachten veranlaßten. Auch konfessionelle Gründe wirkten mit. Schon Karlstadt hatte 1522 die Messe nur als ein Zugeständnis an die Glaubensschwachen beibehalten wollen: — um solcher willen läßt man noch singen Introitum, Epistel, Evangelium. Thomas Münzer hatte in seiner Ordnung des teutschen Amtes 1523 erklärt: Zum andern ist zu wissen, daß wir allezeit ein ganz Kapitel anstatt der Epistel und Evangelion lesen, auf daß die stuckwerkische Weise damit verworfen werde, und daß die heilige Schrift der Biblien dem Volk gemein werde (Sehling, Die evangel. Kirchenordn. I p. 609 u. 505). In der Schweiz hatte man bereits begonnen, die Perikopen thatsächlich abzuschaffen. In Zürich predigte Zwingli (Archetel. § 23) über das Evangelium Matthäi, dann über die Apostelgeschichte, ut Tigurina ecclesia videret, quo pacto quibusve auctoribus evangelium propagatum esset et promulgatum, dann über den ersten Brief an Timotheus: in ea enim veluti canones quidam morum Christiano dignorum continentur, dann über den Galaterbrief zur richtigen Erkenntnis des Glaubens, dann über den zweiten Brief an Timotheus, dann über die Briefe des Petrus, ut liquido viderent, an eodem imbuti spiritu eadem ambo (Paulus und Petrus) locuti essent, schließlich über den Hebräerbrief, ut Christi beneficium clarius cognoscerent et gloriam. Im Juli 1525 begann er über die Genesis zu predigen, während bisher nur die Bücher des Neuen Testamentes gepredigt waren (Bullinger, Reformationsgesch. § 160 u. 202). Das gleiche Verfahren hielt sein Nachfolger Bullinger ein, welcher im Verlaufe der ersten zwölf Jahre über beinahe sämtliche Bücher des Alten und Neuen Testamentes predigte (Pestalozzi, Bullinger, p. 152). Eine offizielle Erklärung über die Abschaffung der Perikopen vermag ich nicht beizubringen, die Anweisung der Basler KO 1529, daß die Diener des Wortes sich allein der bibli-

schen Bücher, gebrauchen sollen, ist von der Autorität der hl. Schrift zu verstehen. Allein thatsächlich wurden die Perikopen außer Gebrauch gesetzt. Ebenso auch von Calvin. Die Pfälzische KO 1563 will, daß die Bücher des Neuen Testamentes, die dem gemeinen Mann am nützlichsten und der Kirche am erbaulichsten sind, an den Sonntagen vor-
5 nehmlich vorgetragen und erklärt werden, macht aber in der Ausgabe von 1585 das Zugeständnis: Sonst insgemein läßt man die sonntäglichen Evangelia (wie man sie nennt) bleiben. Doch daß das Volk stets erinnert werde, was das Evangelium sei und wie dasselbige nicht weniger in Paulo als bei den Evangelisten zu finden.

Die eigentümlichste Ausbildung erfuhr das Lektions- und Perikopenwesen in der
10 anglikanischen Kirche. Eine Art Vorläufer ist die **Reformatio ecclesiarum Hassiae** 1526: **Admonendi sunt universi fideles, ut ad publicam orationem et lectionem diligentissime conveniant. — Mane legant per ordinem librorum et capitum ex veteri instrumento et, dum totum compleverunt, denuo incipiant. Sic faciant vespere ex novo instrumento.** Die Reformatio wurde jedoch nie eingeführt,
15 wie auch Luther (Brief von Mont. nach Epiph. 1527) davon abgeraten hatte. Sie mag den Verfassern der anglikanischen Liturgie unbekannt gewesen sein. Ein anderes, kaum abzuweisendes Vorbild hatten diese Verfasser hinsichtlich des Lektionswesens an dem **Breviarium Romanum** in der Umgestaltung durch Franziskus Quignonius (Quignonez 1536). **Illud,** sagt der Verfasser, **ante omnia visum est nobis in consuetudinem**
20 **revocare, ut scriptura sacra maxime omnium toto anno et omnes psalmi singulis septimanis perlegerentur.** — Die Aufschriften: **Index librorum veteris Testamenti, qui in primis lectionibus legendi sunt, quorum Genesis et primus. Regum leguntur integri, ex aliis vero capita quaedam. — Index librorum novi Testament, qui omnes in secundis lectionibus leguntur integri praeter**
25 **Apocalipsin** mögen den Lektionsplan veranschaulichen. Die Lektion des Jesajas beginnt mit der Adventszeit, die der Genesis mit **Dominica in Septuagesima.** Die Einleitung des **Book of Common Prayer: Concerning the Service of the Church,** hebt den Verfall des in der alten Kirche blühenden Lektionswesens hervor, die Unvollständigkeit der zur Zeit bestehenden Lektion, den Vortrag in der unverständlichen latei-
30 nischen Sprache. Die Neuordnung ist nach der lateinischen Übersetzung von 1549 (abgedruckt in **Buceri Scripta Anglicana**) in der Hauptsache folgende. Jeden Tag ist zweimal Gottesdienst, Matutin und Vesper, und an jedem Gottesdienste werden zwei Lektionen, eine alt- und eine neutestamentliche abgehalten. Die biblischen Bücher werden fortlaufend gelesen **juxta contextum Bibliorum** mit Ausnahme des Jesajas, der vom
35 26. November bis 31. Dezember gelesen wird, also den Schluß macht, da am 2. Januar mit der Genesis begonnen wird. Die alttestamentlichen Lektionen gehen ununterbrochen durch die Matutin und Vesper fort (z. B. am 2. Januar wird im **Morning Prayer** Ge 1 gelesen, im **Evening Prayer** Ge 2); die neutestamentlichen Lektionen sind in zwei nebeneinander hergehende Gruppen abgeteilt, am Morgen werden die Evangelien
40 und und die Apostelgeschichte, am Abend die Briefe in fortlaufender Reihe gelesen. Die Paralipomena und das Canticum fehlen ganz, Leviticus bis auf einige Kapitel. Dagegen sind für die ganze Zeit vom 5. Oktober bis 27. November Lektionen aus den Apokryphen aufgenommen; **Anglic.** Art. VI 1563: **Alios autem libros (ut ait Hieronymus) legit quidem ecclesia ad exempla vitae et formandos mores, illos tamen ad dog-**
45 **mata confirmanda non adhibet.** Die Psalmen fehlen unter den Lektionen, werden aber in jedem Monat vollständig gesungen. Das Neue Testament, mit Ausnahme der Apokalypse, wird im Jahre dreimal vorgelesen. Hier ist also gründlich mit dem Perikopenwesen überhaupt und mit den überlieferten Perikopen gebrochen. In dem Kalendarium, welches der ersten Bearbeitung vorangestellt ist, sind sämtliche Heiligennamen gestrichen
50 mit Ausnahme der Apostel, des Erzengels Michael und einiger neutestamentlicher Personen, ferner sind sämtliche Feiertage gestrichen mit Ausnahme der Feste Christi, einiger Gedächtnistage aus dem Neuen Testament und des Allerheiligentages. Aber andererseits sind die alten Sonntage und die oben erwähnten Feste beibehalten, und damit auch die auf sie treffenden Perikopen. Ja, es wird sogar bestimmt, **collectam, epistolam et**
55 **evangelium Dominicae diei repeti per totam septimanam, nisi inciderit festum, quod proprium habet officium.** Die späteren Ausgaben haben für die Sonn- und Feiertage noch besondere Lektionen, meistens aus dem Alten Testament, ein paar aus der Apokalypse. Die ganze Einrichtung, einschließlich des Lektionswesens, fand Bucers vollen Beifall: **Modus quoque harum lectionum ac precum et tempora sunt admodum**
60 **congruenter et cum verbo Dei et observatione priscarum ecclesiarum consti-**

tuta. Religione igitur summa retinenda erit et vindicanda haec caerimonia (Script. Anglic. p. 156). Die später getroffenen Änderungen haben für uns kein Interesse; das Prinzip ist dasselbe geblieben: möglichst viel Schriftworte vorzulesen und doch die alten Perikopen, wenigstens als Lesestücke, zu erhalten.

Auf dem Kontinent dagegen verschärfte sich die Frage: Beibehaltung oder Abschaffung der überlieferten Perikopen, zu einer konfessionellen Streitsache. Westphal machte im Zusammenhang mit dem Sakramentsstreit Calvin einen Vorwurf daraus, daß dieser die alten Perikopen als Predigttexte aufgegeben hatte. Calvin antwortete in der Defensio II contra Westphalum mit einem Angriff auf die Perikopen, die er sectiones nennt, und ihre Beibehaltung. Ihr Gebrauch widerspricht der altkirchlichen Praxis: Satis ex omnibus veterum scriptorum homiliis constat, scripturae libros uno contexta ad plebem fuisse expositos. Aber auch wenn man den Gebrauch von Perikopen zugeben wollte, so entsprächen doch die überlieferten Perikopen nicht: Quas inepte nulloque judicio factas esse lectio coarguit. — Nec modo perperam et inconsiderate lectiones distribuit quisquis ille fuit sector, sed medias interdum sententias nescio qua socordia abrupit. Der eigentliche Grund für ihre Beibehaltung ist die Bequemlichkeit für die Prediger. Ne quis tamen putet Westphalum de nihilo excandescere, monitos esse volo lectores, de postillis esse sollicitum. Quid enim sine postillis factura esset bona pars eorum, quibus se vendidat". Calvins Ausführungen erschöpfen die Sache nicht, aber er war und ist in dem, was er gegen die Perikopen sagte, im Recht, und viele Theologen setzten diese Polemik fort (vgl. die Zusammenstellung bei Thamer: De origine et dignitate pericoparum 1716, Cap. II, Sect. I, § 3). Allein auch die Vertreter des geschichtlich Gewordenen, in diesem Falle die Lutheraner, traten in den Kampf ein. Sie waren nicht blind gegen die Mängel der Perikopen, wie Lukas Osiander zugiebt (De rat. conc. c. 1), daß die Alten besser gethan hätten, si in excerpendis illis pericopis alicubi exquisitiorem delectum adhibuissent. Aber sie konnten die Perikopen im Interesse der Gemeinden nicht entbehren. Man mußte sich angesichts der Beschaffenheit der damaligen Gemeinden mit dem Mindestmaß des Unentbehrlichen und Erreichbaren begnügen. Dazu gehörten aber in erster Reihe die evangelischen Geschichten, und aus diesen hatte wiederum ein großer Teil der allernotwendigsten in den alten Perikopen Aufnahme gefunden. Ferner hatte Calvin mit dem Hinweis auf die Postillen wirklich einen wunden Fleck berührt; aber der Schaden war sehr alt und konnte nur langsam gebessert werden. Die Prediger bedurften wirklich eines Hilfsbuches, wie auch Luther eingesehen hatte, und dazu waren Sammlungen von Predigten über feststehende verbreitete Texte, also über die Perikopen, notwendig. Simon Saccus schickt seiner Postille eine Belehrung über den Bau der Predigt mit praktischen Winken voran. Die dickleibigen Postillen waren in erster Reihe für die Prediger bestimmt, die sie benützen und an ihnen und durch sie das Predigen lernen sollen. Hierzu kommt, daß die Lutheraner, so entschieden sie auch betonten, daß nur die Schrift gepredigt werden dürfe, und daß alles Predigen nur Schriftauslegung sei, doch dabei nicht an eine Behandlung der einzelnen Schriftabschnitte an und für sich dachten, sondern die notwendigsten Heilswahrheiten auf Grund des Textes dem Hörer eindringlich darlegen wollten. Das konnte mit feststehenden, immer wieder drankommenden Abschnitten besser geleistet werden, als mit Predigten über ganze Bücher. So nahmen denn die lutherischen Prediger mit den alten Perikopen vorlieb, in der guten Meinung, daß der articulus stantis et cadentis ecclesiae mit Hilfe der jährlich wiederkehrenden Evangelien von den Arbeitern im Weinberg, von dem Gespräche Jesu mit Nikodemus, vom Pharisäer und Zöllner ausreichend gepredigt werden könne. Was die Lutheraner zur Verteidigung der alten Perikopen zu sagen hatten, ist von Simon Saccus in der Einleitung zum zweiten Teil seiner Postille (Erklärung über die Sonntagsevangelien u. s. w. 1599) zusammengestellt worden. Mit dem Satze: „Diese Ordnung der Evangelien, auch die schönen Cantica ecclesiastica werden von vielen zu unsern Zeiten verachtet und ganz und gar aus der Kirche ausgemustert, gleich als wenn es eine Sünde wäre, daß wir uns der fürnehmsten Historien auf die Zeit, wenn sie geschehen, erinnerten," hat er wohl Calvin und dessen Anhänger im Auge. Saccus sagt weiter: Wenn unsere lieben Väter und Präceptores, Lutherus, Philippus und andere fürtreffliche Lehrer in ihren Postillen die alten Evangelia und Epistolas erkläret haben, so haben sie sich damit an eine sehr schöne und gute Ordnung gehalten. Alle Euangelia können auf den Katechismum gezogen werden. Die Texte sollen alle Jahre wiederholt werden, auf daß neben dem Katechismo auch die Predigten des Herrn Christi und der heiligen Apostel als Auslegung und Erklärung des Katechismi

behalten und dem Volke desto besser eingeprägt werde. Oftmals folgen etliche Evangelia aufeinander, darinnen einerlei Lehre wiederholt wird, auf daß die Zuhörer dieselben Lehrpunkte desto fleißiger lernen möchten. Saccus ist auch von der feinen Planmäßigkeit in der Anordnung überzeugt. Nicht bloß, daß gemeiniglich solche Evangelia und Episteln zusammengeordnet sind, die fein zusammenstimmen und einerlei Lehre fürhalten, und daß viele Historien auf die Zeit verordnet sind, wenn sie geschehen, sind auch die Jahreszeiten berücksichtigt; darum im Frühling, da man anfängt die Aecker und Weingärten einzurichten, da man wieder anfängt zu schiffen, die Evangelia, darinnen vom Ackerbau, Weingärten und Schiffen gehandelt wird, im Herbst, weil sich um die Zeit gemeiniglich viel Krankheiten äußern, viel Evangelia, darinnen von Krankheit gehandelt wird, um Martini, auf den 23. Trinitatis, das Evangelium vom Zinsgroschen, weil man fast in allen Landen um Martini Schoß, Zinse, Pächte und dergleichen zu geben pflegt. Viele Evangelien sind verordnet, daraus wir zu lernen haben, wie wir eine gesunde Seele zu erlangen haben, und dementsprechend folgen im Herbst, der Zeit der Krankheiten, Evangelien darinnen wir erinnert werden, wie wir auch einen gesunden Leib erlangen können. So haben unsere Väter ihren Zuhörern die Remedia et corporis et animae zeigen wollen, auf daß sie in Nöten Zuflucht zu Christo, dem alleinigen Nothelfer, hätten, der aus aller Not allein helfen kann und will.

Wie in Calvins Polemik gegen die Perikopen im wesentlichen alles enthalten ist, was gegen sie gesagt werden kann, so ist auch in dieser Verteidigung so ziemlich alles gesagt oder wenigstens angedeutet, was sich zu Gunsten der alten Perikopen geltend machen läßt, einschließlich der ihnen hinterher aufgezwungenen Planmäßigkeit und ihres Zusammenhangs mit dem Naturleben. Luthers freie Stellung zu ihnen ist vergessen: Habermann beginnt seine Predigt über die Perikope des 4. Advent Jo 1, 19—28 damit, daß die alten Lehrer der christlichen Kirche durch den heiligen Geist also geführt worden sind, daß sie nicht ohngefähr, zufällig und ohne alles Bedenken, sondern aus beweglichen und wichtigen Ursachen diesen verlesenen Text auf den heutigen Sonntag gelegt haben. So kam es, daß die lutherischen Gemeinden im Hauptgottesdienst nie über etwas anderes predigen hörten, als über die alten Perikopen, wenn nicht die Prediger zu besonderen Kunstmitteln griffen, um etwas Luft zu schaffen. Allein gerade das, was man zu Gunsten der Perikopen so nachdrücklich betont hatte, ihre sufficientia, wurde den gewissenhaftesten Predigern, die wirklich die ganze christliche Lehre vortragen wollten, ein Gegenstand des Zweifels und der Beängstigung. Spener sprach 1676 in einem Bedenken (Bd III p. 128) sein Bedauern darüber aus, daß die Kirche den Gebrauch der pericoparum evangelicarum angenommen und keine freie Wahl gelassen oder nicht doch wenigstens die Episteln zu den Haupttexten genommen habe. Die evangelischen Texte geben sehr wenig Anlaß, die Hauptsachen, so wir im Christentum zu treiben haben, vorzutragen: fast alles muß nur bei Gelegenheit eingeschoben, ja oft mit den Haaren herbeigezogen werden. Wie ich es erfahren, schreibt er 1681 (III p. 431), als ich im vorigen Jahr alle Glaubensartikel mir vorgenommen, der Gemeinde zu erklären, und also damit habe zufrieden sein müssen, wo ich zuweilen nur ein wenig Anlaß habe finden können. Ich erfahre es auch dieses Jahr, da ich nun die Tugenden daraus zu traktieren vorgenommen. Spener sagt also, was die Brauchbarkeit der alten Perikopen zur Belehrung der Gemeinde anlangt, das gerade Gegenteil von dem was Saccus darüber gesagt hatte. Es ist nicht nötig, in möglichster Vollständigkeit alles zu registrieren, was gegen die Perikopen gesagt wurde, nachdem nun auch bei den Lutheranern die Opposition ans Licht getreten war. Es genügt, einige charakteristische Äußerungen angesehener Theologen anzufügen. Interessant für die Sachlage sind die Äußerungen Mosheims, der selbst ein Gegner der Perikopenpredigt ist (Anleitung erbaulich zu predigen, 1762 u. 71). Nachdem wir beständige Evangelia und Epistel haben, geschieht es, daß die meisten nur einige Stücke, und zwar nicht die ansehnlichsten, zu wissen bekommen. Aus dieser Ursache haben bereits viele berühmte Lehrer in unserer Kirche gewünschet, daß die Gewohnheit, beständig über die Episteln und Evangelien zu predigen, möchte abgeschaffet und aufgehoben werden. Interessant ist auch, daß Mosheim die konfessionelle Seite der Frage bestätigt: (Verschiedene unserer Lehrer) haben geglaubt, eben deswegen müsse man diese Gewohnheit nicht abschaffen, weil die Reformierten solches wünschen. Man hat stets befürchtet, daß man den Vorwurf des Synkretismi hören müßte, und es wäre auch nichts gewisseres gewesen, als daß, wer diese Gewohnheit hätte abändern wollen, für einen Synkretisten wäre angesehen und recht geistlich wäre verfolgt worden (p. 11). Mosheim erkennt auch richtig (p. 10) die Gefahr, welche der herrschende Brauch hinsichtlich der Form der Predigt in sich schließt: die Lehrer

müßten, weil sie an gewisse Texte gebunden sind, auch ihre Reden auf gewisse Weise zwingen; denn aus einem Texte, den sie so oft erklären müssen, kann nichts als Gezwungenes herauskommen, weil die Predigten doch immer verändert werden müssen. Dies bestätigt Reinhard in seinen Geständnissen, indem er sagt, daß die Notwendigkeit, unablässig über dieselben evangelischen Perikopen zu predigen, nicht wenig dazu beigetragen hat, den Erfindungsgeist zu wecken und zu schärfen. Herder, der gegen die Perikopenpredigt ist, aber keine neuen Gesichtspunkte vorbringt (Revis. d. Lit. 1787, Anhang 2; Über d. sogen. Evangel. 1798. Ww. hsg. v. Suphan Bd 31) und es den Geistlichen freigelassen haben will, statt der Evangelien über selbstgewählte biblische Texte zu predigen, möge hier erwähnt werden, weil er trotzdem gegen die völlige Abschaffung der Perikopen Bedenken hat. Schon in der ersten Schrift scheint ihm die Vorlesung der Evangelien nötig, damit der Bauer sein Evangelium, wobei er säet und erntet, unverrückt behalte. Denn, so sagt er im zweiten Schreiben, der Landmann rechnet nach diesem oder jenem Evangelium seine Jahres- und Bestellzeit; sie sind ihm eine Art Hauskalender. Aber eben in diesem zweiten Schreiben hat er doch wieder Bedenken gegen die Freigabe des Textes und will nur, daß mit den Evangelien, die sowohl vor dem Altar als von der Kanzel wie bisher zu verlesen sind, ein vorgeschriebenrr Text verbunden würde, der teils die rechte Absicht des Evangelii zeigt, teils diese zum thätigen Gebrauch erweitert. Je mehrere Abwechslung in diese Texte gebracht, je inhaltreicher sie gewählt würden, ein desto weiteres Feld öffnete sich dem Lehrer zum Unterricht in allerlei Lehre und nützlicher Erbauung. Waren diese Bedenken auf die Brauchbarkeit der Perikopen, auf ihre Beschaffenheit, auf die aus ihrem Gebrauche erwachsenden Schwierigkeiten und Nachteile gegründet, so richtete sich der Ansturm der Rationalisten auf ihren Inhalt. Die Rationalisten sahen in ihnen ein Überbleisel aus dem finstersten Mittelalter; nur einzelne Perikopen fanden Gnade vor ihren Augen, andere erschienen geeignet den Aberglauben zu fördern, wie z. B. die Stelle, daß der Teufel umhergeht wie ein brüllender Löwe, andere anstößig, wie die Beschneidung Jesu, die Heilung des blutflüssigen Weibes (Wagnitz, Liturg. Journ. 1802 p. 141 ff.; p. 377 ff.). Die Verteidigung war matt; Cl. Harms behauptete zwar (Pastoralth; Der Prediger; Rede 6), daß das Volk, nicht bloß der Landmann, sondern auch der Städter die alten Evangelien am liebsten wolle, gab aber die gewichtigsten Einwürfe zu und vermehrte sie durch den auffallenden Satz, daß das Sonntagsevangelium die Hörer unangeregt, unangespannt läßt, daß es aus der Kirche entfernt, weil man eine Predigt darüber in der Postille lesen kann.

Diese Urteile ruhten auf persönlichen Erfahrungen, praktischen und doktrinären Erwägungen, subjektiven Eindrücken und Ansichten. Mit der Frage, aus welchen Gründen wohl gerade diese vielangefochtenen und viel verteidigten Perikopen auf die ihnen zugehörige Tage und Zeiten angesetzt worden waren, gab man sich wenig ab. Ein Kirchenhistoriker, wie Mosheim, begnügt sich mit den allgemeinsten Angaben. Erst Ernst Ranke behandelte in seinem Werke: Das kirchliche Perikopensystem aus den ältesten Urkunden der Römischen Liturgie dargelegt und erläutert, 1847, die vorhandenen Perikopen historisch. Die Methode war richtig, die Einzelergebnisse seiner Untersuchung brauchen für unseren Zweck nicht auf ihre Richtigkeit hin geprüft werden, das Hauptergebnis ist entscheidend, und dies Hauptergebnis ging dahin, daß, abgesehen von den Hauptfesten, die die Gegenwart in Uebereinstimmung mit der alten Zeit feiert, und bei denen sich der Zweck der einzelnen Perikopen, wenigstens zum Teil, unschwer auffinden läßt, ein großer Teil der Perikopen für Zwecke, Tage, Feiern, Handlungen angesetzt worden war, die bei uns ganz außer Gebrauch, ja ganz außer Erinnerung gekommen sind. Dies Ergebnis bedrohte die alten Perikopen am meisten. Denn nun wußte man, daß sie für ein Kirchenjahr berechnet waren, mit dem das unsere nur einige Partien gemeinsam hat, und nun kam zum Bewußtsein, was man schon längst aus Luther hätte wissen können, daß aus dieser alten Perikopensammlung überhaupt nur Fragmente für den lutherischen Gottesdienst erhalten geblieben waren.

Dieses Hauptergebnis der Rankeschen Arbeit wird nicht umgestoßen werden können. Auch späteren Rettungsversuchen gegenüber bleibt Schleiermacher (Prakt. Theol. p. 137). im Recht: Einige haben zu zeigen gesucht, welche Weisheit in den Perikopen liege, aber das ist nur Künstelei, und es giebt auch keinen geschichtlichen Grund zu glauben, daß dabei eine besondere Weisheit zu Grunde liege.

Diese Opposition gegen die Perikopen hatte geraume Zeit keinen Erfolg. Denn was die Prediger bei dem Perikopenzwang empfanden und was sie daran zu tadeln hatten, empfanden die Gemeinden nicht, oder es war ihnen gleichgiltig. Dagegen hatte sich im Laufe

der Zeiten ein neues Moment zu Gunsten der Perikopen eingestellt, das ein Simon Saccus zu seiner Zeit noch nicht sehr betonen konnte. Die Perikopen, insonderheit die Evangelien, waren durch dieses zähe Festhalten wirklich ein wesentlicher Teil des Kultuslebens und damit des Gemeindelebens geworden. Sie waren für die Gemeinden von Generation zu Generation mehr als das geworden, was Herder den Hauskalender nannte. Wenn man ihnen vorwarf, daß sie die größere Bibelkenntnis aufhielten, so ließ sich dies auch dahin umdrehen, daß sie zu einer Art Laienbibel geworden waren, die nun wirklich in die Laienwelt eingedrungen war, allerdings nur eine höchst fragmentarische Laienbibel, die aber doch eine große Zahl der notwendigsten und kostbarsten biblischen Abschnitte enthielt, deren Kenntnis gerade durch das ununterbrochene Predigen in der Gemeinde lebendig erhalten wurde. Ist das heutzutage noch eine Frucht der Perikopenpredigt, so bedarf es nur eines flüchtigen Hinweises auf die schlechten Schulverhältnisse, die geringe Verbreitung der allgemeinen Schulkenntnisse bis in die Mitte und das Ende des 18. Jahrhunderts, um zu begreifen, daß die Kirchenbehörden vor allem festhalten und erreichen wollten, was sich festhalten und erreichen ließ, und darum an den alten Perikopen festhielten. Ein Beispiel (Ulm. KO 1747) möge dies veranschaulichen; die Ordnung verlangt, daß über die Evangelien ordentlich an Sonn-, Fest- und Feiertagen gepredigt, die Episteln aber verlesen werden, und begründet dies damit, daß es den gemeinen Leuten ganz nützlich ist, daß ihrem Gedächtnis und Begriff durch jährliche wiederholte gewisse Texte und deren Behandlung aufgeholfen werde, wobei treue Lehrer Gelegenheit genug haben, das, was die Notdurft und Erbauung der Gemeinde erfordert, vorzutragen. Der anonyme, aber, wie es scheint, wohlunterrichtete Verfasser der Schrift: Etwas von der Liturgie, schreibt noch 1778 § 45: Der vielen Einwendungen und Erinnerungen ungeachtet bleiben die evangelischen und epistolischen Texte doch überhaupt in der ganzen evangelischen Kirche noch in ihrem Besitze, ob man schon einige Änderungen an manchen Orten damit gemacht, auch freie Texte erlaubet, und giebt einen sehr gewichtigen Grund an: Um des gemeinen Volkes willen hat man nicht allein wichtige Ursachen, solche beizubehalten, sondern auch deswegen, weil sie aus Gottes Wort genommen und wahrhaftig dasselbe sind. Es sind auch aller Orten Gelegenheit genug, andere Schriftstellen in Predigten, Bußvermahnungen und Katechisationen öffentlich zu erörtern. Von dieser Zeit an haben die Kirchenbehörden in größerem Maße Zugeständnisse gemacht, die alten Reihen durchgreifender geändert, neue Reihen aufgestellt, empfohlen, vorgeschrieben.

Nachfolgende Angaben sollen nicht den Gang erschöpfend darstellen, dazu fehlt dem Verfasser das Material, sondern nur ein Bild von der Bewegung geben. Sie nimmt bis jetzt ungefähr anderthalb Jahrhunderte in Anspruch. In Braunschweig-Lüneburg wurde 1765 gestattet, daß in den Dorfkirchen wechselsweise einen Sonntag um den andern über die Episteln und Evangelien gepredigt werde (Nov. a. Hist. Eccl. T. 8 p. 752); Hannover brachte 1769 die alten Perikopen in umgearbeiteter Gestalt und führte außerdem biblische Vorlesungen ein: es sollte solche Vorlesung eines auserlesenen, sonderlich erbaulichen und nicht zu langen Stückes aus den kanonischen Büchern der Bibel bei jedem ordentlichen und öffentlichen Gottesdienste geschehen (Niemann, Lektionar 1870, p. VI). Gegenwärtig sind seit 1876 vier neue Reihen, auch für die Nachmittagsgottesdienste, hinzugefügt worden. Der Baden-Durlachsche Synodalbefehl von 1793 ist von dem Vorzug der freien Textauswahl überzeugt, kann aber eine gänzliche Aufhebung der alten Perikopen zur Zeit noch nicht genehmigen und legt einen Plan neugewählter Texte vor, der alttestamentliche, evangelische, epistolische Texte enthält. Das Kirchenjahr ist aufgegeben: die Reihe beginnt mit Neujahr (Journ. f. Prediger Bd 28; p. 50 f.; 259). Seit 1881 bestehen für Baden zwei Evangelien- und zwei Epistelreihen. Der Beginn ist wieder auf den 1. Advent angesetzt. Der je ersten Evangelien- und Epistelreihe sind die alten Perikopen zu Grunde gelegt; die zweite Evangelienreihe (= 3. Jahrgang) enthält auch prophetische Stellen; allen vier Jahrgängen ist eine reiche Auswahl von Lektionen beigegeben. Für Weimar stellte, nachdem Herder in oben dargestellter Weise in die Perikopensache eingegriffen hatte, Röhr drei neue Reihen auf, die alten Evangelien bleiben als Lesestücke, für das vierte Jahr tritt die übliche Benützung des alten, Episteln und Evangelien enthaltenden Perikopenkreises ein (Ranke, Neue Perikopenkreise p. 51). Röhr erklärt, daß die drei neuen Jahrgänge in einer planmäßigen Verbindung untereinander stehen, und jeder einzelne derselben auch ein nach dem unverrücklichen Laufe des Kirchenjahres geordnetes Ganzes ausmacht (Magaz. f. chr. Pr. Nr 5 St. 1 p. 248). Als Evangelien erscheinen auch Abschnitte aus den Propheten, der Apostelgeschichte und den Briefen. Ein Beispiel für die planmäßige Verbindung seien die Charakteristiken der Evangelien des 3. Jahrgangs: Die

Adventsevangelien enthalten apostolische Äußerungen über die Wohlthätigkeit der Erscheinung Christi, und das, wozu sie Christen verpflichtet; die Evv. bis zur Fastenzeit schildern die geistige Erhabenheit und Größe Jesu, seine Lehrgaben und Lehrweise und die endlichen traurigen Folgen seiner Wirksamkeit für seine Person; — die Texte an den Trinitatissonntagen erzählen nach der Apostelgeschichte die wichtigsten Umstände der ersten Ausbreitung des Christentums. Die von Röhr getroffene Einrichtung der Perikopen gilt heute noch für Weimar. In Nassau sind seit 1843 den Geistlichen die von Heydenreich aufgestellten Jahrgänge empfohlen worden, von denen der dritte und vierte laut Aufschrift dogmatische Lehrtexte und moralische Lehrtexte geben. Für das Königreich Sachsen stellte Reinhard eine neue Textreihe zusammen, welche für das Jahr 1810 zu allgemeinem Gebrauch vorgeschrieben wurde (Vorr. zur Predigtsamml. von 1809). Seit 1890 besteht eine vierfache Perikopenreihe, deren erste und zweite die alten Perikopen, aber in sehr stark veränderter Gestalt wiedergeben; auch sind zwei Lektionsreihen beigefügt, welche gelesen werden sollen an Stelle der alten Evangelien und Episteln, wenn über diese gepredigt wird. Der Aufruf an sämtliche Geistliche Württembergs 1806 rechnet zu den Ursachen des Niedergangs des kirchlichen Lebens auch den Umstand, daß immer nur über die Perikopen gepredigt werde; gemäß Verordnung vom 26. Januar 1825 wurde ein zweiter Perikopenjahrgang ausgearbeitet, eingeführt durch Synodalerlaß vom 10. Dezember 1830 (Württemb. KG p. 596 u. 734); 1894 kam ein dritter Jahrgang hinzu, abgedruckt im Ev. Kirchenblatt 1895. In Bayern diess. d. Rheins wurde (Oberkons. Erl. v. 18. April 1860 u. v. 15. Juli 1867) erlaubt, außer den altkirchlichen Perikopen auch, etwa im dritten Jahre, abwechselnd einmal freie Texte, oder die von Professor D. Thomasius zusammengestellten Texte als genehmigte zweite Perikopenreihe zu benützen. Ein weiterer Erlaß (2. November 1897) erweitert diese Erlaubnis dahin, daß die beiden Perikopenreihen von Thomasius nacheinander gebraucht werden, so daß dieselben abwechselnd mit den altkirchlichen Perikopen im Verlaufe von vier Jahren regelmäßig wiederkehren, und spricht die Hoffnung aus, daß von der gegebenen Befugnis ausgedehnterer Gebrauch gemacht wird. „Denn eine reichere Darbietung des göttlichen Wortes wird gewiß nicht ohne Segen für das innere Wachstum der Gemeinden sein". In der bayrischen Pfalz gilt als Regel, daß ein vierjähriger Turnus in der Weise eingehalten wird, daß im ersten Jahr über die Evangelien, im zweiten über freie Texte, im dritten über die Episteln und im vierten über neue vom Konsistorium festzusetzende Perikopen gepredigt wird (L. Wagner, Überschau über das Kirchenrecht 1892, p. 143). Für Preußen, ältere Provinzen, wurde durch Kirchengesetz vom 17. Juni 1898 bestimmt, daß für Verlesung der Epistel und des Evangeliums bei der Liturgie des Hauptgottesdienstes die herkömmlichen Perikopen in erster Linie im Gebrauch bleiben. Neben den alten Perikopen werden auch die neuen Reihen von Episteln und Evangelien, sowie von Abschnitten aus dem Alten Testament zum gottesdienstlichen Gebrauch zugelassen. In der Rheinprovinz dürfen alternierend mit den altkirchlichen Perikopen die Nitzschschen Texte (rheinische Perikopen) gebraucht werden, welche in gleicher Weise auch in Hessen-Darmstadt gelten. Diese rheinischen Perikopen enthalten auch einen alttestamentlichen Jahrgang, wie auch Thomasius für Bayern einen solchen zusammengestellt hat, aber mit der ausdrücklichen Erklärung, daß sie nicht für den Hauptgottesdienst bestimmt sind. Endlich hat auch der Oberkirchenrat von Mecklenburg-Schwerin unter dem 15. Juni 1897 ein Lektionar hinausgegeben, dessen Abschnitte aus den vier Evangelien zunächst zur liturgischen Vorlesung bestimmt sind an Stelle des altkirchlichen Evangeliums, unter der Voraussetzung, daß zwei Lektionen im Hauptgottesdienst stattfinden, und daß gerade über das altkirchliche Evangelium gepredigt wird. Wo nur eine Schriftlektion stattfindet, kommen nur die altkirchlichen Episteln und Evangelien in Betracht. Die Verwendung der neuen Lektionen als Predigttexte ist nicht ausdrücklich geboten, sondern nur gestattet. Schließlich sei auch der Bemühungen der deutschen evangelischen Kirchenkonferenz gedacht, welche nach eingehenden Beratungen ein neues Perikopenbuch angenommen hat (in der Sitzung vom 5. Juni 1896, Allgem. Kirchenbl. 1896). Die Arbeit der Perikopenkommission war auf eine Revision der altkirchlichen Perikopen, auf Auswahl einer Reihe alttestamentlicher Abschnitte für alle Sonn- und Festtage des Kirchenjahres und auf Feststellung einer zusammenhängenden Erzählung von dem Leiden und Sterben des Herrn Jesu und auf Aufstellung einer zweiten Reihe von Episteln und Evangelien, als ergänzender Parallele zu den altkirchlichen Perikopen, gerichtet gewesen. Die neugewählten Abschnitte mußten zu den alten Perikopen einerseits eine Ergänzung bilden, andererseits in verwandter Beziehung bleiben. Dies gilt auch für die festlose Hälfte des Kirchenjahres, insbesondere für einige Sonntage, welchen die alten Perikopen einen

bestimmten Charakter aufgeprägt haben (D. v. d. Goltz, Referat, ebend. p. 473—76). Die auf diese Weise gewonnenen fünf Reihen sind angegeben p. 478—95, der vollständige Text ist abgedruckt im Perikopenbuch (s. oben Litteraturangabe).

Beim Abschluß der Arbeit hat sich die Kommission nicht verhehlt, daß die Aneignung der von ihr vorgeschlagenen zweiten Reihe von neutestamentlichen Perikopen in Landeskirchen, welche sich bereits im Besitz und Gebrauch solcher befinden, Schwierigkeiten begegnen wird. Die Genehmigung der Konferenz (ebenda p. 653) wird die allgemeine Aufnahme der neuen Ordnung auch nicht sehr beschleunigen. Die Sache ist in Fluß gekommen, aber nicht zum Abschluß. Zum definitiven Abschluß wird sie niemals kommen, am allerwenigsten zu einem allgemein giltigen Abschluß. Das zeigt sich an der bisherigen Geschichte deutlich. Denn auch das Kirchenjahr befindet sich in stetiger Umbildung, und die Bedürfnisse des Gemeindelebens mögen im Grunde immer die gleichen sein, aber sie treten in sehr verschiedener Gestalt und Stärke hervor. Dennoch wird es angezeigt sein, auf Grund der gegebenen Darstellung einige Schlußbemerkungen auszusprechen.

Vor allem ist zu beachten, daß die geschichtliche Entwickelung der Predigt sich immer weiter von der Predigt über ganze Bücher der Schrift entfernt hat. Die Predigt hat sich, sofern sie Gemeindepredigt und nicht bloß Bibelstunde war, wohl zu keiner Zeit an den Gang eines biblischen Buches unbedingt gebunden; schon die besonderen Feiern machten dies unmöglich. Das Bedürfnis der Gemeinde hat immer dazu genötigt, die Serie zu unterbrechen und andere Abschnitte einzusetzen. Das ist der Anfang der Perikopen. Hofmanns Ausspruch (Encykl. p. 357), daß die Predigt des Gemeindegottesdienstes gar nicht in den Fall kommen kann, fortlaufende Behandlung ganzer Bücher der hl. Schrift zu werden, klingt freilich sehr kühn angesichts der Geschichte der Predigt, trifft aber den Nagel auf den Kopf, insofern er nicht etwas behauptet, was noch niemals geschehen ist und niemals geschehen kann, sondern etwas aussagt, was nicht eintreten kann, wenn die Gemeindepredigt sich ihrer Aufgabe bewußt bleibt. Eine unbedingte Durchführung der Serienpredigt wäre nicht mehr und nicht weniger als eine Abschaffung der kirchlichen Feste, also ein Stoß ins Herz des kirchlichen Lebens. Es blieben also nur die festlosen Zeiten übrig; allein auch für diese sind die biblischen Bücher durchaus nicht alle gleich brauchbar. Der Prediger kann in der Trinitatiszeit recht gut über den Römerbrief oder über ein Evangelium zusammenhängend predigen; über viele andere biblische Bücher kann er es nicht, oder er drängt ihnen Gegenstände auf, die sie nicht haben. Er leistet dann also das Gegenteil von dem, was als der Gipfel und der Ruhm der Serienpredigt bezeichnet wird: die Schriftauslegung. Die Serienpredigt kommt in unseren Verhältnissen auch gar nicht dazu, die ganze Schrift auszulegen, sondern sie trifft ebenfalls eine Auswahl, sie wählt einzelne Bücher aus, nicht einzelne Abschnitte.

Die Frage, ob unter den gegenwärtigen Verhältnissen, wo die Sitte, über einzelne Abschnitte und nicht über ganze Bücher in continuo zu predigen, zur Regel geworden ist, die Wahl dieser Abschnitte dem Prediger anheimzugeben ist, oder ob die Perikopen vorzuschreiben sind, kann hier nicht eingehend erörtert werden. Die Gepflogenheit, allgemeine Sätze von dem individuellen Element im Kultus oder von der Wahl und Qual herüber- und hinüberzuschieben, den richtigen Usus und den Abusus gegeneinander ins Gefecht zu bringen, führt zu nichts. Die Behauptung, daß das Vorschreiben der Perikopen ein Schutz der Gemeinde gegen die Willkür, die Lieblingsmaterien, die Sondermeinungen, die Irrlehren des Predigers ist, ist falsch; es kommt immer darauf an, wie der Prediger seinen Text behandelt. Er kann ihn umgehen, verdrehen, er kann den Text unter Beibehaltung seiner Termini seines Inhaltes entleeren. In die Beantwortung dieser Frage wirken Faktoren herein, die hier nicht besprochen werden können: das Verhältnis des Predigers zur Gemeinde, das Verhältnis der einzelnen Gemeinde zur Konfessionsgemeinde, das Verhältnis der Konfessionsgemeinde zur una sancta ecclesia, das Verhältnis der una sancta ecclesia zur Schrift, das Verhältnis der Schrift zur christlichen Heilswahrheit. Der Unterzeichnete muß sich also mit der Erklärung begnügen, daß nach seiner Ueberzeugung im Gemeindegottesdienst das Wesentliche und Eigentümliche des Christentums, also das, was das Christentum von andern Religionen unterscheidet, und das Wesentliche und Eigentümliche, welches die betreffende Konfession von den anderen christlichen Konfessionen unterscheidet, zum Ausdruck kommen muß. Das gilt auch für die Gemeindepredigt und dazu paßt eine vorgeschriebene, wiederkehrende Perikopenordnung, unter welcher der Prediger ebensogut steht wie der Hörer, besser, als freigegebene Textwahl. Die Perikopenordnung muß aber selbst diesen Anforderungen entsprechen, wobei

natürlich wieder vorausgesetzt ist, daß der Prediger für seine Person auch ein überzeugtes und lebendiges Glied in diesem Organismus ist.

Damit gewinnen wir einen festen Standpunkt, von dem aus man die altkirchlichen Perikopen besser beurteilen kann, als von einzelnen Bemängelungen, Kombinationen, geschichtlichen Notizen und subjektiven Empfindungen aus. Was gegen sie gesagt worden ist, daß sie nur Bruchstücke eines für uns zertrümmerten Ganzen sind, daß sie zum Teil für Feiern ausgewählt sind, die wir nicht mehr haben oder auch gar nicht mehr haben können, daß sie an technischen Mängeln leiden, ist alles zuzugeben, aber sie haben einen großen Vorzug, denn sie enthalten unentbehrliche Abschnitte der christlichen Verkündigung, Hauptstücke über die Person, das Leben, das Werk des Herrn. Die neuen Perikopenreihen müssen diese Hauptabschnitte beibehalten, oder sie ersetzen sie durch Parallelabschnitte, die dem Prediger und der Gemeinde Abwechslung und Anregung gewähren, aber an der Hauptsache nichts ändern. Die alten Perikopen haben aber auch ein großes Gebrechen, das aus ihrer Entstehungszeit sich erklärt. Sie stammen aus einer Zeit, wo das evangelische Bekenntnis nicht bestand, und lassen darum diesem zu wenig sein gebührendes Recht widerfahren. Dies zeigt sich am deutlichsten in den Episteln. Erwägt man nun aber weiter, daß auch von denjenigen evangelischen Perikopen, die nicht so unentbehrlich sind, wie die Festperikopen, ein sehr großer Teil sofort wieder geholt und in eine neue Perikopenreihe eingesetzt werden müßte, so liegt es nahe, die alte Perikopenreihe fortbestehen zu lassen und sie nur den Bedürfnissen unserer Gemeinden gemäß, namentlich in den Episteln, umzuarbeiten. Allein diesem Versuche stehen zur Zeit die gewichtigsten Bedenken gegenüber. Zunächst ist zu bezweifeln, daß die Landeskirchen, nachdem sie nun einmal die Angelegenheit geregelt haben, sich wieder auf eine Veränderung einlassen würden. Sie haben die alten Perikopen, sei es nun in mehr oder weniger unveränderten Gestalt, sie haben ihre neuen Reihen: die Sache muß zur Ruhe kommen. Sodann besteht das Bedenken, daß das Neue Testament, aus dem doch billig die Perikopen für den Hauptgottesdienst neutestamentlicher Gemeinden genommen werden müssen, nicht so unerschöpflich ist an Texten, als man manchmal annimmt. Geht man von der richtigen Anschauung aus, daß Perikopen nicht in einem einzelnen Satz oder Ausspruch bestehen dürfen, sondern zusammenhängende Abschnitte sein müssen, so werden sich aus den Evangelien, wenn man nicht Anlehen aus dem Alten Testamente und der Apostelgeschichte erheben will, schwerlich mehr als zwei Jahrgänge herstellen lassen. Das sieht man an den neuen Perikopenreihen; sie enthalten sehr viele gemeinsame Evangelien, nur auf verschiedene Sonntage verteilt. Die gleiche Beobachtung läßt sich an den neuen Epistelreihen machen. Denkt man sich nun die alten Reihen in der Weise umgearbeitet und ergänzt, daß alle loci primarii des Neuen Testamentes in sie eingesetzt worden sind, so wird die zweite neue Reihe zu einer Art Nachlese, was sich namentlich bei den Episteln sehr spürbar machen würde. Demnach hat die Perikopenfrage, soweit die Perikopen Predigttexte sein sollen, jetzt eine im ganzen befriedigende Erledigung gefunden.

Nicht so günstig läßt sich über die heutigen Zustände der Schriftlektion urteilen, aus welcher die Perikopen als Predigttexte hervorgegangen sind. Schleiermacher hat der selbstständigen Schriftlektion überhaupt die Berechtigung abgestritten (Prakt. Theol. S. 136—139). Man braucht seine Gründe nicht alle gelten zu lassen; soviel ist aber sicher, daß ein schlecht eingerichtetes Lektionssystem der Erbauung der Gemeinde schädlicher werden kann als gar keine Lektion. Vergegenwärtigen wir uns, wie es heutzutage mit der Lektion gehalten wird! Die reformierten Kirchengemeinschaften halten, soviel ich weiß, heute noch verschiedenes Verfahren ein; die einen haben gar keine Lektion neben dem Texte, die niederländischen haben eine solche (Gloël, Hollands kirchl. Leben p. 63).

Unsere deutschen lutherischen und unierten Kirchengemeinschaften haben eine selbstständige Lektion, diejenigen Gemeinden ausgenommen, denen man sie infolge ihrer Gewöhnung nicht aufzunötigen wagt, und erkennen die Lektion als das Normale an. Dem ist auch so. Die Bibel ist für unser Gemeindeleben von so großer Bedeutung, daß sie in dem Gemeindegottesdienst zur Mitteilung kommen muß, und zwar nicht als Predigttext, der, wie die Verhältnisse nun einmal liegen, seine Kraft und Wirkung an die nachfolgende Predigt abgiebt, sondern als selbstständige Lektion. Wo diese fehlt, hat man kein Recht, sich über die lateinischen Lektionen der römischen Kirche aufzuhalten; denn der Erfolg ist der gleiche. Auch die römischen Prediger haben von jeher ihren Text vor der Predigt in der Landessprache vorgetragen, und die Gemeinde bekommt aus der Schrift sonst nichts zu hören, weder hier, noch dort. Dazu kommt für den, der an dem Grundsatz festhält, daß die Predigtperikopen aus dem Neuen Testament zu nehmen sind, der

weitere Umstand in Betracht, daß das Alte Testament zum völligen Schweigen verurteilt ist, wo die Lektion fehlt. Daß dies nicht in der Ordnung ist, dürfte von den christlichen Theologen aller Richtungen zugestanden sein.

Aber thatsächlich ist das Alte Testament auch an vielen solchen Orten zum Schweigen verurteilt, wo doch eine besondere Schriftlektion regelmäßig stattfindet. Vor allem da, wo man daran festhält, daß die alten Perikopen als einzig berechtigte Lektionen zu dienen haben oder wenigstens dann, wenn über andere Texte gepredigt wird. Zu selbstständigen Lektionen sind sie aber zum großen Teil wirklich ungeeignet; hier machen sich wirklich ihre Mängel, ihr ungleicher Umfang, die Gleichmäßigkeit des Inhaltes einzelner Episteln, ihre Schwierigkeit geltend. Eine crux homiletica wie die alte Epistel für den Sonntag Lätare kann vom Prediger bewältigt werden, als Lektion wirkt sie unerbaulich. Man wird sich des Unterschiedes zwischen Text und Lektion deutlicher bewußt werden müssen. Der Unterschied liegt darin, daß der Text nachher durch die Predigt behandelt wird, die Lektion an und für sich der Gemeinde zugänglich und für sie erbaulich sein muß. Demnach sind diejenigen Kirchen, welche, wie die Badische und Hannoversche, zwischen Predigtperikopen und Lektionsperikopen schärfer geschieden haben, auf dem richtigen Wege, und dieser Weg sollte überall eingeschlagen werden. Textreihen und Lektionar sind auseinander zu halten, womit natürlich nicht gesagt ist, daß nicht das eine Stück aus der Textreihe auch in der Lektionenreihe an der rechten Stelle seine Aufnahme finden dürfe und umgekehrt. Aber aufhören muß, daß die Lektionen gewissermaßen durch Subtraktion aus den Predigttexten gewonnen werden. Die Schriftlektion hat ein selbstständiges Recht und eine selbstständige Bedeutung, und darum brauchen wir ein selbstständiges Lektionar.

Ein solches Lektionar herzustellen, das, wo möglich, so allgemein wird, wie die alten Perikopen, ist eine Aufgabe, welche die protestantischen Kirchen nicht länger aufschieben sollten. Dazu sollten sie die Erfahrungen und Ergebnisse der Vergangenheit benützen. Vor allem die Thatsache, daß die lectio continua sich nicht gehalten hat. Die Feste haben sie unmöglich gemacht, und diese Fortentwickelung der Feste schreitet vorwärts; man bedenke, daß jetzt in die sogenannte festlose Zeit Feste, wie das Erntefest, das Reformationsfest, eingetreten sind, die von den Gemeinden wirklich als Feste empfunden und gefeiert werden. Die lectio continua ruht aber auch auf einem unrichtigen Prinzip. Denn so gewiß nicht alle Bücher der Schrift für die Erbauung der Gemeinde gleichwertig sind, so gewiß muß es das Bestreben der Kirche sein, die für die Erbauung geeignetsten Lesestücke auszuwählen. Die Kirche wird also Perikopen d. h. feststehende, obligatorische Lesestücke aufstellen müssen. Sie muß sie nach dem Bedürfnis der Gemeinde wählen. Das Bedürfnis, das die Gemeinde zusammenführt, besteht darin, daß sie die großen Taten ihres Gottes feiern will und in ihrem persönlichen Christenstande gefördert werden soll. Das eine geschieht natürlich nie ohne das andere. Aber die gemeinsame Feier der großen Taten Gottes tritt an den Festen in den Vordergrund, die Förderung im persönlichen Christenstand an den gewöhnlichen Sonntagen. Beides prägt sich auch im Kirchenjahr aus: in seiner festlichen und festlosen Hälfte. Danach haben sich auch die Leseperikopen zu richten. Für die Feste und die vorbereitenden und nachfolgenden Festzeiten sind Perikopen auszuwählen, die mit dem Feste selbst in enger Verbindung stehen, für die festlosen Zeiten diejenigen Stücke der Heilserkenntnis, die nicht schon durch die Feste unmittelbar dargestellt worden sind, also, einfach gesagt, der Katechismus, soweit dessen Hauptstücke nicht schon durch die Feste und Festzeiten vorweggenommen sind.

Hierfür stehen die beiden Testamente zur Verfügung, und die Lektionen werden so zu wählen sein, daß die ganze Schrift darin vertreten ist. Mit Ausnahme oder möglichst geringer Verwendung der Psalmen! Neue Lektionsreihen, wie die Rheinische, Badische, Hannoversche, die von der Deutschen evangelischen Kirchenkonferenz angenommene, haben zwar viele Psalmen aufgenommen, und es ist wohl eine unbestreitbare Thatsache, daß bei außergewöhnlichen Gottesdiensten gerade die Psalmen als Lückenbüßer in der Lektion dienen müssen. Nun ist die Lektion aber dazu da, um eine Manifestation Gottes an die Gemeinde zu vermitteln, Gott redet zu seiner Gemeinde, die Psalmen aber sind Gebete, die Gemeinde redet mit ihrem Gott. Außerdem kommt der Psalter in den Liedern und Gebeten der Gemeinde reichlich zum Worte. Sollen aber Psalmen in ihrem Wortlaut überhaupt im christlichen Gottesdienst verwendet werden, dann ist das Common Prayerbook auf dem richtigen Wege, indem es die Psalmen von der Lektion ausschließt und zum Gebet verwendet. Ferner ist zu beachten, daß man aus dem Alten Testament keine Lektionen nehmen kann für Feiern, deren Gegenstand dem Alten Testament fremd ist. Es kann nicht richtig sein, für das Trinitatisfest Jes 6 oder den aro-

nitischen Segen anzusetzen. Daraus folgt, daß man überhaupt keinen einjährigen Lektionskursus aus dem Alten Testament allein zusammensetzen kann. Eher ließe sich darüber reden, ob man nicht von vornherein das Lektionar auf die Dauer von zwei Jahren anlegen könnte, welche reichlich Raum böten für Aufnahme aller wichtigen Stellen aus allen Teilen der Schrift. In den auf die Feste vorbereitenden Zeiten, in der Adventszeit und in den Passionswochen finden prophetische Perikopen ihre passende Stelle. In den Zeiten, wo der aus dem Alten Testamente herübergenommene Teil des Katechismus, der Dekalog, den leitenden Gesichtspunkt giebt, können auch alttestamentliche Lektionen verwendet werden. Welche schöne Zusammenstellung ließe sich z. B. bei einzelnen Geboten aus den Proverbien geben, sobald man sich entschließt, das inhaltlich Zusammengehörende zu Einer Lektion zu verbinden. Einzelne Perikopen aus der Offenbarung, wie die sieben Sendschreiben, und eschatologische Abschnitte aus ihr, wie aus den Briefen, finden ihre geeignete Stelle bei der Lehre von der Kirche und dem Ende der Dinge, also am Anfang und am Schluß der Trinitatiszeit.

Zur Abrundung und Verdeutlichung der Lektionen werden einige sprachliche Redaktionen notwendig sein. Man darf nicht so weit gehen, wie der Redaktor des Sacramentarium Gallican., der die Osterlektion 1 Ko 5 entschlossen mit den Worten beginnt: Bona gloriatio vestra in Christo Jesu, aber es geht auch nicht an, die heutige Lektion des 2. Pfingsttages AG 10, 43 zu beginnen: Und er hat uns geboten. Es muß mindestens heißen: Petrus sprach: Jesus hat u. s. w. Darin könnte man von den römischen Lektionen lernen. Diese Lektion beginnt: In diebus illis aperiens Petrus os suum dixit: Viri fratres, nobis praecepit etc. Sie stellen den paulinischen Perikopen die Anrede Fratres, denen aus den katholischen Briefen die Anrede Carissimi voran. Die römischen Lektionen geben orientierende Bemerkungen über den Zusammenhang: Das Evangelium des Pfingstmontags beginnt nicht wie bei uns mit dem plötzlichen: Also hat Gott die Welt geliebt, sondern: In illo tempore dixit Jesus Nicodemo. Kleinigkeiten! Die aber doch zu beachten sind, weil sie dem Hörer das Anhören und Erfassen der Lektion vermitteln helfen. Hierher gehört die Bemerkung aus dem oben erwähnten Erlaß für Mecklenburg-Schwerin vom 15. Juni 1897: Beispielsweise wird hinter dem Evangelium am 1. Sonntage des Advents künftig (nämlich in der neuen Auflage des Gesangbuches) der Vermerk eingeschoben werden: Evangelische Lektion: Lc 19, 1—10: Jesu Einkehr bei Zachäus. Es wird nämlich nicht bloß gut sein, wenn derartiges im Gesangbuch steht, sondern auch, wenn der Vorleser derartiges voranschickt. Man könnte getrost noch einen Schritt weitergehen und zu der Ankündigung eine erklärende Bemerkung hinzusetzen, die den Hörer über den Punkt orientiert, auf welchen er seine Aufmerksamkeit zu richten hat. Z. B.: Unsere heutige Lektion steht geschrieben Rö 13, 1—10. Höret in Andacht, was der Apostel Paulus über das Verhalten des Christen gegen die Obrigkeit sagt. Derartige Fingerzeige sind aber nur möglich, wenn man selber klar und bestimmt weiß, was man vorliest, und warum man es vorliest. In dieser Weise ließe sich nach des Verfassers Überzeugung die Lösung einer Aufgabe erstreben, die von der Kirche noch nicht gelöst worden ist, die aber der Lösung dringend bedarf. **Walter Caspari.**

Periodeuten. — Bingham(-Grischowius) I, 198 f.; Suicer II², 676 f.; J. S. Assemani, Bibliotheca orientalis III, 2, Rom 1728, S. 829 ff. — Von der älteren Speziallitteratur sind mir nur die Titel bekannt: F. Nicolai, De episcopo visitatore, Rom 1710; G. G. Zeltner, Theologus circuitor seu de periodeutis veteris ecclesiae restituendis votum, Altdorf 1718; G. Th. Ludewig, De periodeutis veteris ecclesiae, Leipzig 1729; Ch. Döring, De primitivae ecclesiae inspectoribus, Lauban 1764.

Die Synode von Laodicea in Phrygien ca. 360 c. 57 bestimmte, auf dem Lande sollten keine Bischöfe, sondern Periodeuten eingesetzt werden, und diese sollten dem Bischof unterthan sein; der Beschluß ist in das Corpus juris canonici übergegangen als c. 5 dist. 80. *Περιοδευτής* heißt Inspektor (andererseits bedeutet es Arzt, vgl. Suicer a. a. O.); Dionysius Exiguus übersetzt es mit visitator MSL 67, 170. Es war eine Einrichtung, die sich nur im Orient durchgesetzt hat, und hier auch vermutlich nicht überall. Mit dem Inspektorenamt betraute man einen Presbyter, und wies ihm einen bestimmten Bezirk an (wie sich derselbe zum Sprengel des Metropoliten oder Bischofs verhielt, ist nicht klar; vermutlich war es verschieden); auf der Synode von Konstantinopel a. 536 unterschrieb ein *πρεσβύτερος περιοδευτής* „der Landgemeinden der ersten syrischen Provinz" Mansi VIII, 911. Durch die Visitationen sollte das Amt der Chorepiskopen beseitigt werden; daher standen sich die beiden Grade von vornherein sehr nahe, wurden aber anfangs von ein-

ander unterschieden. Der Periodeut hatte keinen eigenen Sitz, den der Chorepiskop hatte. Der Patriarch Gennadius von Konstantinopel ca. 459 giebt ihm bei einer Aufzählung des Klerus einen Platz zwischen Chorepiskopen und Presbyter MSG 85, 1617 B; ebenso Justinian Codex I 3, 41, 19. Seine potestas bestand darin, daß er Baptisterien konsekrierte, Kirchen weihte, das Chrisma erteilte, Kleriker und Mönche seines Bezirks beaufsichtigte; doch hatte er nicht das Recht zu ordinieren. Übrigens waren die Befugnisse nicht zu allen Zeiten und bei allen Kirchenparteien dieselben; öfter hat der Periodeut lediglich das Recht des Chrismas, vgl. Assemani a. a. O. Ebendort sind die Riten für die Ordination des Periodeuten angegeben, danach bei Denzinger, Ritus Orientalium II, Würzburg 1864. Das Amt hat im Orient lange bestanden; Theodor Balsamon am Ende des 12. Jahrhunderts scheint es als vorhanden zu erwähnen MSG 117, 1416 D; vgl. auch Goar Euchologion, Paris 1647, S. 268. 271. Es hat auch das Amt des Chorepiskopen überdauert, und ist dann öfter mit ihm und dem des Exarchen identifiziert worden; vgl. Assemani a. a. O. **H. Achelis.**

Perlen s. d. A. Kleider und Geschmeide Bd X S. 523,16.

Perpetua, nordafrikanische Martyrerin. — Quellen und Litteratur: I. Passio ss. Perpetuae et sociorum ex duobus codd. msc. et editione [princ.] Holstenii" bei Ruinart, Acta . . . martyrum . . ., Ratisbonae 1859, S. 137—146 (weiteres Quellenmaterial nebst der kritischen Auseinandersetzung mit den übrigen Recensionen der Akten wird am Angemessensten, um Wiederholungen zu vermeiden, mit der Darstellung selbst verflochten). II. Potthast, Bibliotheca historica II², Berlin 1896, S. 1517 B und 1518 A; G. T. Stokes, Art. Perpetua, Dictionary of Christ. Biography by W. Smith . . . and Wace, IV, S. 305 B—307 A; C. J. Neumann, Römischer Staat und allgemeine Kirche bis auf Diocletian (I), S. 291—300; Franz Görres, Art. Christenverfolgungen, F. X. Kraus'sche R.-E. I, S. 215—288 und zumal S. 228 f.; Derselbe, Christentum und röm. Staat zur Zeit des Kaisers Septimius Severus, JprTh IV, 1878, S. 273—327 und zumal S. 313—315; Derselbe, Anzeige des Neumann'schen Buches, ZwTh XXXIV, 1891, S. 235—243; Uhlhorn, Fundamenta chronolog. Tertull. 1852 S. 5 ff.; Hauck, Tertullian, Erlangen 1877, S. 197 f.; G. Nath. Bonwetsch, Tertullian, Bonn 1878, S. 75—84; Derselbe, Montanismus, Erlangen 1881, S. 185; Ad. Hilgenfeld, Anzeige der weiter unten zu erörternde „The Acts . . . of Perpetua", ZwTh, 34. Bd, 1891, S. 126—128; Derselbe, Zu dem Martyrium der Perpetua, ebenda 1891, S. 367—369; B. Aubé, Les chrétiens dans l'empire romain . . . 180—249, Paris 1881, S. 53—277, zumal 215—229, 509—525; Paul Allard, Hist. des persécut. II, Paris 1886, S. 2—157 und zumal 55—66. 102—127. Weitere Litteraturangaben gelegentlich im Artikel selbst.

Perpetua, eine Blutzeugin zu Karthago, bezw. höchst wahrscheinlich in einer Vorstadt davon, gehört mit einigen Genossen, darunter ihr Bruder Saturus und eine Sklavin Felicitas, zu den erlauchtesten Opfern des Septimius-Sturmes. Dieses Martyrium ist hervorragend authentisch bezeugt: I. Durch die Depositio martyrum der liberianischen Chronik des Filocalus von 354, dieses ältesten Kalenders der römischen Christengemeinde, bei Ruinart a. a. O. S. 631: Nonis Martis Perpetuae et Felicitatis Africae. II. Durch den Zeitgenossen und Geistesverwandten Tertullian, (De anima c. 55: quomodo Perpetua fortissima martyr sub die passionis in revelatione paradisi solos illic commartyres suos vidit [Gedächtnisfehler des Autors: nicht Perpetua, sondern ihr Bruder Saturus hatte angeblich die betreffende Vision!], ed. Oehler, Tertulliani opp. II, Leipzig 1854, S. 642 f.; edd. Aug. Reifferscheid und Wissowa, Tertulliani opp., Wiener Corpus XX, 1890, S. 388). III. Durch die im Wesentlichen echten lateinischen Akten (ed. Ruinart a. a. O. nach der editio princeps des Holstenius und zwei weiteren Handschriften; lassen wir die sonstigen Recensionen dieser „Passio" aus taktischen Rücksichten einstweilen bei Seite).

Verraten uns Filocalus und Tertullian lediglich die einfache unantastbare Thatsache des Glaubenskampfes, so verdanken wir der „Passio" eine Fülle von geschichtlich hochinteressanten Einzelheiten. Erstens und vor Allem atmen die fraglichen Akten den Geist des Montanismus — darum werden sie von Ad. Hilgenfeld a. a. O. zutreffend „montanistische" genannt —, aber eines solchen, der sich von der christlichen Großkirche noch nicht getrennt hat, mehr einstweilen noch bloß eine visionär-schwärmerische Strömung bedeutet. Die Engelsvisionen finden sich c. 13 am breitesten aufgetragen. Die Autorschaft des Montanisten Tertullian, die man zuweilen, sogar noch ein Bonwetsch, Montanismus, S. 185, vermutet hat, ist mit Hauck u. A. abzulehnen. Denn erstens sind Perpetua und ihre Gefährten keine Sektierer, und zweitens ist der Stil des nordafrikanischen Rhetors von dem unserer „passio" sehr verschieden. Den religiös-

schwärmerischen Geist unserer Akten finde ich am schärfsten und klarsten durch Bonwetsch, Montan. S. 185 gekennzeichnet: „Das Martyrium Perpetuas und ihrer Genossen, von einem Montanisten, der noch in der Kirche steht, . . . geschrieben, enthält von Perpetua selbst aufgezeichnete Visionen, die ihr selbst und ihrem Bruder Saturus zu teil geworden. Geben sich diese Märtyrer gleich nirgends als Montanisten kund, stehen sie vielmehr vollkommen in kirchlicher Gemeinschaft, so beweisen jedoch schon jene direkt und zuversichtlich erbetenen Visionen eine Verwandtschaft mit dem Montanismus."

Weiter ermöglicht unsere „Passio" eine genauere Festsetzung der Zeit des fraglichen Martyriums: Es ist auf 202 oder spätestens auf 203 zu datieren (vgl. Passio c. VII., Ruinart S. 135, 4, S. 137 nebst den Ausführungen des Jesuiten P. Possin a. a. O. S. 165—167; s. auch Ad. Hilgenfeld a. a. O. S. 367 ff.); mit andern Worten: Perpetua und ihre Genossen sind recht bald nach Beginn der offiziellen Christenverfolgung des Kaisers Septimius Severus (193—211), d. h. infolge des Edikts von 202, welches bei schwerer Strafe den Übertritt zum Judentum und Christentum verbot (s. Spartianus, Sept. Sev. c. 17, hist. aug. ed. Herm. Peter): „Judaeos fieri sub gravi poena [Sept.] vetuit. Idem etiam de christianis sanxit"), für ihren Glauben in den Tod gegangen. Nach c. II der „Passio" waren Perpetua und drei ihrer Gefährten Katechumenen, und auf diese hatte es die kaiserliche Verfügung in erster Linie abgesehen. Nur Saturus denunziert sich selbst als Christ (s. Passio c. II und IV).

Der Statthalter Hilarianus verurteilt die Blutzeugen wegen ihrer beharrlichen Weigerung, dem Numen der Imperatoren (Septimius Severus und seines älteren Sohnes Antoninus Caracalla) zu opfern, als Majestätsverbrecher zum „Kampfe" mit den wilden Tieren des Amphitheaters (Passio c. VI). Der Umstand, daß der Richter sämtliche Beschuldigten unterschiedslos gerade zum gräßlichen Tode durch die Bestien verdammt, beweist, daß selbst die Behörden zuweilen sich für berechtigt hielten, den Anhängern der Zukunftsreligion gegenüber die altrömischen Gesetze zu verletzen. Nach Paull. Sentent. V, 29, 1 konnten nämlich von den der „impietas in principes" Überführten nur die „humiliores" (die Angehörigen der niederen Stände) zum „Kampfe" mit den Bestien des Amphitheaters bezw. des Zirkus oder zum Feuertod verurteilt werden; dagegen sollten die „honestiores" (Vertreter der besseren Stände) dieser Klasse von „maiestatis rei" nur die nicht als entehrend geltende Todesstrafe der Enthauptung treffen. Hiernach war der Statthalter zwar befugt, Revocatus und Felicitas, die nicht einmal „humiliores" waren", vielmehr dem Sklavenstande angehörten (s. Passio c. II), sowie den Secundulus, der nach Passio a. a. O. anscheinend ein „humilior" war, den wilden Tieren zu überantworten. Dagegen war es auch vom römischen Standpunkt eine Rechtsverhöhnung, daß Hilarian sogar gegen die doch gewiß den „honestiores" angehörende Perpetua dieselbe Todesstrafe verhängte. Heißt es doch von der erst 22jährigen jungen Frau in den Akten (c. II): „Vivia Perpetua, honeste nata, liberaliter instituta, matronaliter nupta"!

Schließlich ein kurzes Wort über die wichtigsten sonstigen Recensionen der Akten. Eine weitere lateinische „passio" hat Aubé nach sieben Handschriften der Pariser Nationalbibliothek (Nr. 5269, 5279, 5292, 5297, 5311, 5318, 5349) a. a. O. S. 521—525 ediert (vorangeht S. 509—521 ein Kommentar). Der Eingang dieser Akten, die eine grundfalsche Datierung aufweisen, lautet: „Facta persecutione sub Valeriano et Gallieno consulibus [= 254 oder 255 post. Christ.; sic!!] comprehensi sunt venerabiles viri juvenes Satyrus [korr. Satirus!] et Saturninus, duo fratres, Revocatus et Felicitas soror ejus et Perpetua, quae erat de nobili genere, et habebat patrem et matrem et duos fratres et filium ad mamillam. Annorum enim erat illa duorum et viginti, apud Abricam in civitate Tuburlitanorum (sic! gemeint ist jedenfalls eine Vorstadt = suburbium von Karthago).

Ferner haben Randal Harris und S. K. Gifford aus einem Kodex der Patriarchalbibliothek zu Jerusalem eine griechische Recension der Akten unter dem Titel „The Acts of the martyrdom of Perpetua and Felicitas, London 1890, 8°, 66 S., veröffentlicht, und Dr. J. Armitage Robinson hat diese Publikation in „Texts and studies I, 2, Cambridge 1891, IX, 131 S. wiederholt. Obwohl nun auch dieser griechische Text, wie der Aubésche, die verkehrte Datierung des Martyriums erst auf die Valerian-Verfolgung hat, halten doch die drei Herausgeber, die lateinischen Akten an mehreren Stellen in ungünstige Beleuchtung rückend, an der Priorität ihres griechischen Textes fest, und Ad. Harnack (ThLZ 1890, Nr. 16) stimmt ihnen zu, ebenso die Revue de l'hist. des religions XXII, p. 238, während Abbé Duchesne („En quelle langue ont été

écrits les Actes des ss. Perpétue et Félicité? Extrait des Comptes rendus de l'Acad. des inscriptions et belles lettres XIX, p. 39—54, Paris 1891, umgekehrt die Priorität des lateinischen Textes verficht (s. auch Potthast a. a. O.).

Ad. Hilgenfeld wendet sich zuerst in seiner Anzeige von „The Acts" etc. gegen Harnack und meint zutreffend (ZwTh 1891, S. 126): „Ich kann das Griechische hier weder unbedingt noch völlig als die Urschrift anerkennen und meine, daß es auch mit dem griechischen Text doch eine eigene Bewandtnis habe", und diesen Gedanken führt er dann später in seinem Aufsatz „Zu dem Martyrium der Perpetua" a. a. O. S. 368 f." in ansprechender Weise aus und nimmt mit Recht an: ... „der griechische Text ... beweist, daß wenigstens in der zu Grunde liegenden Aufzeichnung der Perpetua und des Satyrus das Griechische nicht die Urschrift ist, daß wir vielmehr von den Lateinern wie von den Griechen auf eine punische Grundlage zurückgeführt werden". **Franz Görres.**

Perrone, Giovanni, römisch-katholischer Theologe aus dem Jesuitenorden, gest. 1876. — Quellen: Seine Werke, deren wichtigste unten genannt werden. — Litteratur: Art. „Perrone" aus der Feder des Jesuiten Hurter in Wetzer u. Welte Kirchenlexikon² 9, 1813 ff., den ich hier benütze. Dort ist wieder citiert: De Backer, Bibliothèque, n. éd. par Sommervogel, VI, 559 sqq.

P. wurde im Jahre 1794 zu Chieri in Piemont geboren, studierte in Turin, wo er sich an der Universität die Würde eines Doktors der Theologie erwarb, und trat 1815 in den kurz vorher vom Papste Pius VII. wiederhergestellten Jesuitenorden als „einer der Ersten" ein. Man kann sich leicht vorstellen, daß der Geist der jesuitischen Reaktion den 21jährigen Jüngling ganz erfüllte, und seinen Oberen muß er sich bald so empfohlen haben, daß er in nicht langer Zeit als Professor der Dogmatik in Orvieto und darauf am römischen Kolleg in Rom angestellt wurde. Im Revolutionsjahre 1848 mußte er von hier fliehen und fand Zuflucht in England; doch kehrte er, sobald die Ordnung wiederhergestellt war, auf seine Professur nach Rom zurück. In dieser seiner Stellung war er auch in verschiedenen Kongregationen an der Kurie als theologischer Ratgeber thätig, wie er denn z. B. zur Verurteilung des Hermesianismus erheblich mitgewirkt hat. (Sein Bericht steht in Annali delle scienze religiose, Heft 19, 27 und 47, teilweise übersetzt unter dem Titel: „P., Zur Geschichte des Hermesianismus. Aus dem Ital., Abtl. 1, Regensburg" 1839.) Nicht minder bedeutend war sein Anteil an der Herbeiführung der Dogmatisierung der unbefleckten Empfängnis Marias (8. Dez. 1854). „In seinem äußeren Auftreten", urteilt Hurter, „war Perrone sehr einfach, schlicht und liebenswürdig; man vermutete nicht das große Wissen, das er besaß. Wenn er auch nicht so genial war wie seine späteren Kollegen Passaglia und Franzelin, so zeichnete er sich besonders aus durch einen sicheren Takt in der Erkenntnis der katholischen Lehre und des damit streitenden Irrtums". So der jesuitische Lobredner seines Genossen. Wir Protestanten können die Schriften Perrones nur mit tiefem Bedauern lesen. Denn als „katholische Lehre" trägt er eben ein mit rücksichtsloser Konsequenz konstruiertes Lehrgebäude des Jesuitismus vor und behandelt in seinen Kontroversschriften den Protestantismus mit cynischer Gemeinheit. Die letzteren, sowohl breit angelegte als auch kurze populäre, haben, in die deutsche Sprache übersetzt, leider zur Verhetzung der Konfessionen in Deutschland nicht unwesentlich beigetragen. P. starb am 28. August 1876, 82 Jahre alt. — Unter seinen Schriften gilt als sein Hauptwerk Praelectiones theologicae, quas in collegio romano S. J. habebat, Rom 1835 bis 1842, 9 t. Nachdruck z. B. Parisiis 1842, 2 Tomi. Auszug daraus, für praktische Zwecke von P. selbst veranstaltet, Rom 1845 in 5 Bänden, in 42. Aufl., Turin 1888 in 2 Bänden. Eine große Anzahl dogmatischer, ethischer und kirchenrechtlicher Schriften traten hinzu (ihre Titel bei de Backer und Hurter); wir nennen nur die „De immaculato B. V. Mariae conceptu, an dogmatico decreto definiri possit, disquisitio theologica", Rom 1847; „Il protestantesimo e la regola di fede", Rom 1853, 3 Bde, eine Rüstkammer moderner jesuitischer Polemik gegen den Protestantismus, in verschiedene Sprachen, auch ins Deutsche übersetzt; auf dieser voluminösen Streitschrift ruht wieder der stellenweise gemeine antiprotestantische „Kontroverskatechismus" (in deutscher Übersetzung 1860). „S. Pietro in Roma ossia la verità storica del viaggio di S. Pietro a Roma", Rom 1861; „De D. N. Jesu Christi divinitate adversus hujus aetatis incredulos, rationalistas et mythicos libri III", Aug. Taur. 1870, 3 voll.; „De Romani Pontificis infallibilitae seu vaticana definitio contra novos haereticos asserta et vindicata, ib. 1874. Zahlreiche wissenschaftliche Abhandlungen und Referate über wichtige ausländische Werke ver-

öffentlichte P. außerdem, nach Hurters Angabe, in den Annali delle scienze religiose. **P. Tschackert.**

Persien, Christentum in. — Litteratur: Assemani, Bibliotheca orientalis, Bd III, 1. 2; St. Ev. Assemani, Acta sanctor. mart. oriental. et occid. I, Rom 1748; Zingerle, Echte Akten der Märtyrer des Morgenlandes, Innsbr. 1836; Uhlemann, Die Christenverfolgungen in Persien unter der Herrschaft der Sassaniden im 4. und 5. Jahrhundert, ZhTh 1861, 3 ff.; Gregor. Barhebräus, Chronicon ecclesiast. edd. Abeloos et Lamy, Paris 1872 ff.; Hoffmann, Akten persischer Märtyrer, Abh. z. Kunde des Morgenlandes VII, 3, S. 9 ff. 46 ff. 52. 267 (dazu Nöldeke, GgA 1880, S. 873); Th. Nöldeke, Aufsätze zur persischen Geschichte, Leipzig 1887; Görres, ZwTh 39 S. 443 ff.; Bedjan, Acta martyrum et sanctorum, Paris 1890 ff.; Raabe, Die Geschichte d. Dominus Mari, Leipzig 1893 (mir unzugänglich); Nilles, Calendarium ecclesiae utriusque [2], Innsbr. 1896 ff.; Bratke, Das sog. Religionsgespräch am Hof der Sassaniden (TU, NF IV, 3a) 1899; O. Braun, ZkTh Bd 18 (1894) S. 167 ff. und das Buch der Synhados, Stuttg. u. Wien 1900; Duval, La littérature syriaque [2], Paris 1899, S. 129 ff.; Westphal, Untersuchungen über die Quellen und die Glaubwürdigkeit der Patriarchenchroniken, Straßb. Diss. 1901; Harnack, Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten, Leipzig 1902, S. 442 ff.; J. Labourt, Le christianisme dans l'empire des Perses, Rev. de l'hist. et de littér. relig., Paris 1902, VII, 97 ff. 193 ff. Weiteres s. in den Art. „Nestorianer" Bd 13, 723 ff. und „Syrien".

Die erste Ausbreitung des Christentums in Persien fällt in die Zeit des parthischen Reichs der Arsaciden (256 v. Chr. bis 226 n. Chr.). Nach Origenes (bei Eus. KG III, 1) soll einer Tradition zufolge Thomas Parthien, Andreas Skythien zum Missionsgebiet erhalten haben; natürlich beweist das nur, daß es zu seiner Zeit dort Christen gab. Fabelhaft ist auch die Kunde (bei Assem., Bibl. III, 1, 611) von 360 Kirchen in Persien im 2. Jahrh. Aber Dionysius von Alex. weiß von dem Verkehr der Gemeinden in Mesopotamien mit anderen (Eus. KG VII, 5). Ebenso setzt der dem Bardesanes zugeschriebene Dialog „Von den Gesetzen der Länder" (im 3. Jahrh.) die Verbreitung des Christentums bis in den Osten Persiens voraus; und nicht minder Eusebius, wenn er Praep. ev. VI, 10, 46 von parthischen, persischen, medischen, baktrischen und gelischen Christen redet. Unter den i. J. 261 durch Schapur I. aus Antiochien nach Persien Fortgeführten soll sich auch der Bischof Demetrianus befunden haben; die Gründung von Gundischapur und die Sonderstellung des dortigen Metropoliten wird darauf zurückgeführt (Labourt S. 103, bes. aber Westph. S. 62 f.). In der diokletianischen Verfolgung spricht Eusebius auch von Märtyrern in Mesopotamien (KG VIII, 12). Harnack (S. 442 f.) bezieht es auf die Perser, wenn nach Konstantin (Vita II, 53) die Barbaren sich rühmten, in jener Verfolgung die geflüchteten römischen Christen aufgenommen zu haben. Auch gedenkt Konstantin (Vita IV, 13, vgl. 8) dessen, daß bei den Persern in den angesehensten Orten Christen vorhanden seien. Aphraates, „der persische Weise" (s. Bd I, 611 f.), zeigt in seinen Homilien (zwischen 337 und 345) ein Christentum, das sich selbstständig entwickelt hat und läßt eine weite Ausbreitung der Kirche erkennen. Aus ihm „und den alten Märtyrerakten sieht man . ., daß gegen die Mitte des 4. Jahrh. in den Tigrislandschaften das Christentum weit verbreitet und organisiert war mit Bischöfen und sonstigem Klerus" (Nöldeke bei Harnack S. 444, A. 3). Von den theologischen Kämpfen der Reichskirche zeigt sich bei Aphraates das persische Christentum unberührt. Zu Nicäa sollen jedoch nach Ebed Jesu die Bischöfe von Amida (Diarbeker) und Gustra (Ostra?) zugegen gewesen sein. Des Christentums in Amida gedenkt auch die Abgarlegende (Acta Thadd. 5). Uralten Ursprungs behauptet die Gemeinde von Seleucia-Ktesiphon zu sein. Mari, einer der siebzig Jünger, soll den Patriarchat daselbst gestiftet, wie überhaupt das Christentum im östlichen Orient begründet haben. Aber nur seine geschichtliche Existenz als eines Evangelisten läßt sich belegen (Westphal S. 31). Labourt S. 101 f. hält ihn für den eigentlichen Apostel dieses Gebiets, aber um 230—260. Nach Nöldeke, GgA 1880, S. 873 wäre um 170 die erste organisierte Christengemeinde am unteren Tigris entstanden. Thatsache scheint, daß der 326 in hohem Alter gestorbene (Westphal S. 61) Katholikus Papa von Seleucia (ebd. S. 64 f. Uhlemann S. 57) im J. 313/14 eine Synode gehalten hat. Unecht aber sind die Briefe an Papa von Jakob von Nisibis, Ephräm und der Helena. Sein Nachfolger war Simeon bar Sabtaë, der erste Märtyrer unter den Bischöfen Seleucias (wohl um 339/340), der aber auch nur Bischof von Seleucia und Ktesiphon, nicht Katholikus einer geschlossenen persischen Kirche war (Harnack S. 443 f.). Bei der Einweihung der Kirche zu Jerusalem war auch einer der persischen Bischöfe zugegen (Vita Const. IV, 43). Auch die Anfänge des Manichäismus bekunden die Verbreitung des Christentums in Persien. — Verhängnisvoll wurde für die persischen Christen

das Entstehen der römischen Reichskirche, die den politischen Argwohn gegen sie wachrufen mußte, da ihre Neigung sich natürlich dem römischen Reich zuwandte (Aphraates, hom. 5, 6. 18). Bald nach Beginn des 25jährigen Krieges zwischen Persien und Byzanz (seit 337; Nöldeke, Aufsätze S. 99) begannen zuerst harte Bedrückungen, dann (seit 5 339/40, Westph. S. 83) eine Jahrzehnte (mit Unterbrechungen) andauernde Verfolgung unter Schapur II. (Sozom. II, 9—16). Als Anstifter der Verfolgung werden die Juden genannt, doch waren es wohl die Magier in erster Stelle. Aphraates gedenkt dieser Verfolgung hom. 21 und 23 (vgl. bes. das Gebet S. 404 der Übers. Berts, TU III, 3. 4). Einen Einblick in sie aber geben umfangreiche Märtyrerakten, vornehmlich die in des Bi-10 schofs Maruthas (s. d. A. Bd XII, 392 f.) Geschichte der Verfolgung, herausgegeben von St. Ev. Assemani (übers. von Zingerle), während die Märtyrerakten bei Bedjan wohl eine Überarbeitung der Assemannis sind (Westph. S. 90); vgl. auch die Auszüge aus syrischen Akten bei Hoffmann l. c. Die Zahlenangaben in Betreff der Märtyrer (insgesamt 190000!) sind gewiß übertrieben, aber eine entsetzliche Menge ist ihrer sicher ge-15 wesen. Vor allem sollte die Organisation der Kirche vernichtet werden, daher besonders der Klerus verfolgt und die Kirchen zerstört wurden. Nur verborgen konnten die Bischöfe ihres Amtes walten, und auch so nur kurze Zeit (Westph. S. 95. 101); 20, nach anderen 38, Jahre war der Stuhl zu Seleucia unbesetzt. Am blutigsten war das 7. Jahr der Verfolgung, in dem an der Austilgung der Christen überhaupt gearbeitet wurde; 20 auch übertrug man mit Vorliebe Abgefallenen den Strafvollzug an den standhaft Gebliebenen. Auch die durch Jovian 363 an Persien abgetretenen Gebiete des römischen Reichs, ein Teil Mesopotamiens mit Nisibis, wurde in die Verfolgung hineingezogen. — Unter den Nachfolgern Schapurs II. (gest. 379) ward die Lage der Christen günstiger (Nöldeke l. c. 102 f.). Den Christen direkt freundlich zeigte sich Jezdegerd I. (seit 399). 25 408 schloß er mit Byzanz einen festen Friedensvertrag. Seine Gunst wußte Maruthas von Maipherkat zu gewinnen und zum Besten der persischen Christen zu verwerten. Zweimal, unter Arkadius und Theodosius II., weilte er in Persien (Westph. S. 125 ff.). Das zweite Mal scheint er jenen Frieden selbst vermittelt zu haben. Jetzt erhielt er auch die Erlaubnis zu der Synode zu Seleucia im J. 410. Über die Akten dieser Synode s. 30 Bd XII S. 392, 52 ff.; deutsch in Braun, D. Buch d. Synhados, S. 16 ff.; vgl. auch Labourt S. 107 ff. Hier wurden die nicänischen Kanones acceptiert, Isaak von Seleucia-Ktesiphon zum Großmetropoliten und Haupt aller Bischöfe erklärt. Es galt nicht bloß der durch die Verfolgung herbeigeführten kirchlichen Zerrüttung abzuhelfen, sondern auch den für die persische Kirche jener Tage so charakteristischen inneren Zwistigkeiten zu be-35 gegnen. Doch hörten diese auch in der folgenden Zeit nicht auf. Stets handelte es sich dabei nicht um dogmatische, sondern um hierarchische Fragen. An einer Synode im J. 420 nahm der byzantinische Bischof Akacius von Amida teil (Braun S. 37 ff.). Die Verfolgung der Christen in diesem Jahr war keine grundsätzliche, sondern durch die Zerstörung eines Feuertempels von seiten eines fanatischen Bischofs (Theodoret V, 39 *οὐκ* 40 *εἰς δέον τῷ ζήλῳ χρησάμενος*) veranlaßt. Unter Bahrâm V., der ganz von den Magiern beherrscht wurde, kam es aber sofort wieder zu einem Krieg mit Byzanz; bei dem Friedensschluß 422 wurde den Christen in Persien freie Religionsübung zugesagt. Ist dies schon ein Zeichen, daß über sie aufs neue eine Verfolgung ergangen war, so erzählen davon auch Theodoret l. c. und die syrischen Märtyrerakten. Auf der Synode des J. 423/424 45 wurde die Appellation nach Antiochien untersagt (bezweifelt u. a. von Westph. S. 162). Bahrâm V. nahm auch die den Christen von seinem Vater gegebene Erlaubnis ihre Toten zu begraben zurück (Nöldeke, GgA 1880, S. 871). Viel ernster wurde die Verfolgung seit dem 8. Jahre Jezdegerds II. (438/39—457); doch konnte der Patriarch unangefochten in Seleucia bleiben. Für die Märtyrerleichen wurde ein eigenes „Haus der Zeugen" 50 hergerichtet. Einen Aufstand der Armenier zu beschwichtigen gab schließlich der König den christlichen Gottesdienst wieder frei. Erst die Trennung der persischen Kirche als der „chaldäischen" d. h. nestorianischen von der Großkirche brachte dauernden Frieden. Doch fallen noch 542 zwei vornehme christliche Perser dem Reichsgesetz und der Unduldsamkeit der Magier zum Opfer, und 615 wird ein hochadeliger Perser gesteinigt (unter Mitschuld 55 seiner christlichen konfessionellen Gegner). — Über die weitere Geschichte der persischen Kirche s. u. „Nestorianer" Bd XIII S. 723 ff. und „Syrien". 1898 haben die persischen Nestorianer aus politischer Rücksicht ihren Anschluß an die russisch-orthodoxe Kirche vollzogen. **Bonwetsch.**

Peru. — Litteratur: Middendorf, Peru, 3 Bde, Berlin 1895; Sievers, Süd- und Mittelamerika 1903; Das Deutschtum im Auslande 1904. Konsulatsmitteilungen (brieflich).

Die Republik umfaßt sehr wahrscheinlich 1137000 qkm (nach amtlicher Angabe allerdings fast 1177000) mit über 4560000 Bewohnern. Deren durch Einwanderung und Rassenmischung manchfach gestaltete Abstammung rechtfertigt den Ausspruch: „Es läßt sich nicht sagen, daß die Peruaner ein Volk sind; bis jetzt bilden sie bloß eine Bevölkerung" (Middendorf). Doch gehört immerhin die Hälfte den eingebornen Indianerstämmen an. Dazu sind etwa drei vom Hundert Neger oder doch den Negern zuzuzählen, Nachkommen der eingeführten Sklaven, deren Freiheit erst 1856 gesetzlich ausgesprochen wurde. Nur etwa halb so zahlreich wohnen Chinesen im Lande. Abgesehen von letzteren aber gehört fast die ganze Bewohnerschaft der katholischen Kirche an, so daß also auch die Eingebornen wenigstens äußerlich christianisiert sind. Die römisch-katholische Religion ist nach Art. 4 der Konstitution von 1860 die „der Nation", und der Staat gestattet keiner andern Religion die öffentliche Ausübung ihrer Gebräuche. Daher hat auch die Regierung maßgebende Rechte und Pflichten in Bezug auf den katholischen Klerus. Der Erzbischof von Lima und die ihm unterstellten acht Bischöfe (von Arequipa, Puno, Kusko, Ayacucho im Süden, von Trujillo, Huanuco, Chachopoyas und Iquitos im Norden) gelangen zu ihrer Würde dadurch, daß die Regierung drei Geistliche den vereinigten Häusern des Kongresses (Landtags) vorschlägt, welcher aus dieser Terne eine Persönlichkeit wählt, deren Bestätigung durch den Papst von Staats wegen eingeholt wird. Auch das erzbischöfliche Domkapitel wird frei vom Staate besetzt; der Erzbischof hat keine Berechtigung, einem von der Regierung Erwählten den Amtsantritt zu verweigern. Demgemäß bezahlt der Staat die Gehälter, freilich für den gewöhnlichen Domherrn nur 162 Dollar (für den Erzbischof 20000). Dagegen ist die gesamte Pfarrgeistlichkeit ohne Staatszuschuß und ganz auf Parochialgebühren und die allerdings in Menge gestifteten Meßstipendien angewiesen. Die Zahl der Klöster ist noch immer bedeutend (war um 1700 am größten). In der Hauptstadt (120000 Einw.) allein finden sich 8 Männer- und 13 Nonnenklöster, während allerdings im 18. Jahrhundert noch um 10 Klöster mehr in Tätigkeit waren. Außer den meist verbreiteten Orden der Dominikaner (bis 1776 viel für Autodafés thätig), Franziskaner, Barfüßer, Augustiner und Jesuiten haben die Mercedarier, Agonisanten und die Väter des guten Sterbens eine Anzahl von Niederlassungen. Groß ist die Zahl von Laienbruderschaften, deren Mehrzahl zur Verherrlichung der Jungfrau Maria gegründet wurde. — Das Unterrichtswesen krankt auf der unteren Stufe am Mangel durchgeführter allgemeiner Schulpflicht und dem noch immer vorhandenen Verfall des Wohlstands, und nur die sehr große Zahl der weiblichen Kongregationsangehörigen macht eine beträchtliche Verbreitung von Elementarschulen möglich. Auch die Zahl der Mittelschulen, colegios, ist gering (die Hauptstadt besitzt deren nur vier). Die Universität, schon 1551 nach dem Vorbild jener von Salamanca gegründet, zeigt eine bemerkenswertere Ausbildung. Die Studiumszeit ist etwas ausgedehnter als in Europa, auch für Theologen. Diesen ist ein 6jähriges Studium vorgezeichnet, wobei z. B. die Dogmatik als Hauptfach vom 1.—4. Jahrgang betrieben wird; das 5. Jahr gehört nur der Rhetorik und Hermeneutik an. Aber der Besuch ist sehr mäßig, da ja die Orden so ausgiebig dem Seelsorgedienst obliegen; z. B. hat die Hauptstadt nur 6 Pfarrer mit je einem Hilfsgeistlichen. — Die wirtschaftlichen Zustände und die Schwäche der Regierung ermuntern seit lange nur wenig zur Einwanderung. Trotz eines Aufschwungs der Montanunternehmungen während der letzten Jahre wird die Zahl der auswärtigen Staatsangehörigen oder vor kurzem Naturalisierten nur auf 12000 Seelen geschätzt. Unter ihnen ist die große Mehrzahl katholisch (Italiener, Franzosen, Spanier, Portugiesen und Österreicher). Daher finden sich nur für die Engländer, Nordamerikaner und Deutschen evangelische Gemeinden und, wenigstens für die ersteren beiden, Bethäuser vor. Die deutschen Protestanten sind in einer kombinierten Pfarrgemeinde zu Callao (mit 150 Deutschen) und Lima (mit etwa 100) zusammengefaßt, welche ein ständiger Pastor bedient. Er ist auch erster Lehrer der deutschen Schule zu Callao (einer Art Bürgerschule), in welcher noch drei andere Lehrer (bezw. Lehrerin) an 6 Schulabteilungen thätig sind. Die Schüler sind fast durchweg deutscher Abkunft und größtenteils evangelisch. Im Hochlande wird von einer deutsch-katholischen Gemeinde noch eine kleinere Schule erhalten mit großenteils deutscher Unterrichtssprache.

W. Götz.

Peschittho s. d. A. Bibelübersetzungen Bd III S. 167 ff.

Pest s. d. A. Krankheiten und Heilkunde der Israeliten Bd XI S. 72, 27.

Petavius, Dionysius (Denis Petau), gest. 1652. — Henric. Valesius (de Valois), Oratio in obitum D. Petavii, Paris 1653 (auch bei Chatellain, s. u.); Leo Allatius, De laudibus Petavii, Rom 1653 (griechisches Lobgedicht in Jamben); Bayle, Dict. s. v. Clericus, Bibl. choisie II, 169 und in der Vorrede zu seinen Ausgaben der Theol. dogmata und der chronologischen Werke P.s. — Dupin, Bibl., Bd 17. Franz Oudin, S.J., in Nicerons Mem. 37, S. 81 ff. (deutsche Ausgabe von Baumgarten, Bd I, 139 ff.). Zaccaria in seiner Ausgabe der dogmatischen Werke P.s, 1757; Eckstein in d. Allg. Encykl. III, 18, S. 344 ff.; Michaud, Biogr. univ. 33, 458 ff.; Nouvelle Biogr. générale, 39, 689 ff. Vgl. die neuesten Monographien von Franz Stanonik (Prof. der Theol. in Graz), Dionysius Petavius. Ein Beitrag zur Gelehrtengeschichte des 17. Jahrh., Graz 1876, 4°, und von Chatellain, Le Père Denis Petau, Par. 1884. — Ferner H. Hurter, Nomenclator theol. cath.² I, 398—404; Kneller, S.J., im KKL² IX, 1841—1843, sowie die in bibliographischer Hinsicht an Genauigkeit und Reichhaltigkeit alle Früheren übertreffende Darstellung bei Ch. Sommervogel, Bibliogr. etc. t. VI (1895), col. 588—616.

Denis Petau, einer der berühmtesten katholischen Theologen der nachtridentinischen Zeit, „der Aquila Jesuitarum", wurde geboren am 21. August 1583 in Orleans und starb den 11. Dezember 1652 in Paris. Sein Vater, Jérome Petau, ein wohlhabender, gebildeter Kaufmann, eine Zeitlang dem reformierten Glauben zugeneigt, dann aber infolge einer wunderbaren Lebensrettung mit neuem Eifer am alten Glauben festhaltend, gab seinen Kindern und besonders seinem talentvollen zweiten Sohn eine treffliche, aber streng katholiche Erziehung. Frühe schon veranlaßte er ihn zu humanistischen Studien und zu poetischen Versuchen in lateinischer Sprache. Denis studierte Philologie und Philosophie in Orleans und Paris. Am letzteren Ort gewann er die Freundschaft des reformierten Gelehrten Isaak Casaubonus, der ihn mit den handschriftlichen Schätzen der Pariser Bibliothek bekannt machte und ihn aufmunterte, eine kritische Ausgabe der Werke des Synesius zu unternehmen. Schon im 19. Lebensjahr 1602 erhielt er ein Lehramt an der Universität Bourges und ein Kanonikat in Orleans, ließ sich aber 1605, besonders durch das Zureden des gelehrten Jesuiten Fronton du Duc, zum Eintritt in die Gesellschaft Jesu bestimmen. Er gab sein Lehramt in Bourges auf, machte das Noviziat in Nancy durch, studierte im Kollegium zu Pont à Mousson Philosophie und Theologie und übernahm darauf 1609 das Lehramt der Rhetorik zu Rheims, zu La Flèche (1612) und zu Paris (1618). Hier legte er 1618 die 4 Ordensgelübde ab, erhielt 1621 den Lehrstuhl der theologia positiva und bekleidete diesen über 22 Jahre lang bis 1644, wo er teils wegen körperlicher Schwäche, teils um für schriftstellerische Arbeiten Zeit zu gewinnen, sein Lehramt niederlegte und auf das seit 1624 mitübernommene Bibliothekariat des Kollegiums Clermont sich zurückzog. Glänzende Berufungen des Königs Philipp IV. von Spanien, der ihn 1629 nach Madrid, und des Papstes Urban VIII., der ihn 1639 nach Rom ziehen und zum Kardinal machen wollte, hatte er abgelehnt. Während seiner letzten Jahre hatte er infolge öfterer Erkrankungen Schweres zu leiden. Sein Ende (11. Dez. 1652) wird von seinem Ordensgenossen Fr. Oudin als ein ungemein erbauliches und ergreifendes geschildert.

Petavius Begabung und Gelehrsamkeit war eine vielseitige. Seine litterarischen Hauptleistungen liegen auf den Gebieten der Philologie, der Chronologie und Geschichte, der theologischen Polemik, Patristik und Dogmengeschichte. Er begann mit philologischen Arbeiten: zuerst erschien seine Ausgabe und Übersetzung des Synesius, zu deren Veranstaltung Casaubonus ihn angeregt hatte (Paris 1611; 2. ed. 1631; 3. revidierte und mit wertvollen Zusätzen vermehrte Ausgabe 1633). Hierauf Ausgaben von 16 Reden des Themistius (1613, 4°), von drei Reden Julians (1614; später auch Juliani Opp. omnia 1630); ferner von des Byzantiners Nikephorus Breviarium historicum nebst Fragmenten von Theophanes, Pachymeres ꝛc. (1616, 8°); endlich die schwierigste und verdienstlichste seiner philologisch-patristischen Arbeiten — die Ausgabe, Übersetzung und Erklärung der Werke des Epiphanius (Epiphanii Episc. Opp. omnia, Paris 1622 Fol. (vgl. hierüber Stanonik S. 33 ff.; auch Oehler, Corpus haeresiol. P. III, und den Art. „Epiphanius von Constantia", Bd V S. 417, 32 ff.). Daneben verfaßte er zahlreiche lateinische Reden, auch lateinische und griechische Gedichte (Orationes 1620, 1653; Opera poëtica 1620 [ultima editio 1642]; Carmina Graeca 1641. Näheres hierüber siehe bei Stanonik S. 33 ff.

Seine philologischen und patristischen Arbeiten führten ihn auf chronologische und historische Untersuchungen, die ihn Jahre lang aufs eifrigste beschäftigten. Er versuchte, — im Anschluß an, aber auch im Gegensatz gegen J. J. Scaligers grundlegendes Werk De emendatione temporum (Paris 1583, s. RE³ Bd XIII S. 431 f.) — eine neue Be-

gründung der gesamten Zeitrechnung in seinem **Opus de doctrina temporum**, Paris 1627, 2 voll. fol.; neue Ausgabe von Hardouin, Antwerpen 1703; Verona 1734—36; Venedig 1757 (wegen der verschiedenen Ausgaben s. bes. Stanonik: Ueber den wissenschaftlichen Wert der chronologischen Leistungen Petavius; auch Ideler, Handb. der Chronol. II, 603). An dieses Werk schloß sich an sein **Uranologion s. systema variorum autorum, qui de sphaera et sideribus eorumque motibus graece commentati sunt**, Paris 1630, fol. nebst den **Variae diss. ad Uranologion ll. VIII**. Eine Anwendung seines chronologischen Systems auf die allgemeine Geschichte versucht P. in seinen **Tabulae chronologicae regum, dynastiarum — a mundo condito**, Paris 1628, und in seinem **Rationarium temporum in XIII libris**, Paris 1633—34. 12°, einem bis zum Jahre 1632 reichenden Abriß der Weltgeschichte, der wiederholte Auflagen erlebte, in verschiedene neuere Sprachen übersetzt und bis in die Gegenwart fortgesetzt wurde (z. B. Cöln 1635, Mainz 1646, Paris 1652, Frankfurt 1665, Leyden 1710, Amsterdam und Leipzig 1745, Venedig 1758 und **usque ad nostra tempora continuatum**, Venedig 1849, in 3 Bänden 8°, vgl. Stanonik S. 69). Die letzte seiner chronologischen Schriften ist sein Prüfstein der Chronologie: **La pierre de touche chronologique**, Paris 1636, 8°, eine Verteidigung seines Systems gegen die Angriffe des Gelehrten Jacques d'Auzoles La Peyre (Verfassers einer **Véritable généalogie d'Job**, Paris 1623), dem er in noch einigen anderen Arbeiten entgegentrat. — Auch lieferte P. an verschiedenen Orten (z. B. in seiner Ausgabe des Epiphanius, in dem **Opus de doctrina temporum** und Epist. II, 11. 13) Beiträge zur Berichtigung der kirchenhistorischen Annalen des Baronius, in denen er nicht weniger als 8000 Fehler nachweisen zu können sich rühmte (s. Stanonik S. 70). Vgl. überhaupt das glänzende Lob, womit er von der gelehrten Mit- und Nachwelt wegen seiner Leistungen als Chronologe gefeiert wurde, z. B. von Norisius (Diss. de vot. decenn. c. 6), bei dem er „**vir omnium diligentissimus, cui in rebus chronologicis nemo par aut secundus hoc seculo opponatur**" heißt; von Clericus, Vossius u. AA. (Hurter S. 401).

Von den theologischen Werken des P. gehören die meisten dem Gebiet der Polemik an, in der er freilich nicht selten, zumal gegenüber von akatholischen Gegnern, durch Leidenschaftlichkeit und Gehässigkeit seiner Angriffe die Grenze des Erlaubten weit überschritten hat. Es gehören dahin mehrere Streitschriften gegen den Calvinisten Cl. Salmasius (zuerst eine pseudonyme Schrift u. d. T.: **Antonii Kerkoetii Armorici animadversorum libri ad Cl. Salmasii notas in Tertull.** 1622, dann **Miscellaneae exercitationes, in quibus ad Solinianos comm. Salmasii quaedam disputantur** 1629, besonders aber **Dissertationum ecclesiasticarum libri duo, in quibus de episcoporum dignitate et potestate deque aliis eccl. dogmatibus disputatur**, Paris 1641; auch **de ecclesiastica hierarchia libri III**, Paris 1643 (später mit zwei weiteren Büchern vermehrt und in den 3. Band der **Dogmata theol.** aufgenommen (s. Stanonik S. 41. 63. 82 ff.). Etwas ruhiger gehalten ist die Streitschrift gegen den Dechanten zu Orleans, Maturin Simon: **De poenitentiae ritu in veteri ecclesia**, Paris 1624; auch die gegen Hugo Grotius über Konsekration und Kommunion: **De potestate consecrandi et sacrificandi sacerdotibus a Deo concessa, deque communione usurpanda diatribe**, Paris 1639 (gerichtet gegen die 1638 von Grotius veröffentlichten Abhandlungen **De coenae administratione, ubi pastores non sunt** und **An semper communicandum per symbola**). Eine ganze Reihe von Streitschriften hat P. gegen die Jansenisten gerichtet, bezüglich auf Buße und Beichte, Freiheit und Gnade (**De libero arbitrio** 1643, **De la pénitence publique et de la préparation à la communion** 1643, **De lege et gratia** 1648, **De Tridentini concilii interpretatione et S. Augustini doctrina** 1649, **De adjutorio sine quo non et adjutorio quo** 1651). — Als wertvolle exegetische Leistung P.s wird von Grotius und Oudin gerühmt seine **Paraphrasis psalmorum et canticorum**, Paris 1637, 12° — eine griechische Uebersetzung der Psalmen und anderer poetischer Stücke des Alten Testaments nebst lateinischer Erklärung.

Petavius bedeutendste theologische Leistung aber, die bei der Nachwelt seinen unvergänglichen Ruhm als des Vaters der Dogmengeschichte vorzugsweise begründet hat, war das lang vorbereitete, aber leider unvollendet gebliebene, letzte große Werk seines Lebens: **De theologicis dogmatibus**, Paris 1644—50 (5 Voll. fol.). Es bietet eine ausführliche, auf umfassenden patristischen und dogmenhistorischen Studien beruhende Darstellung der christlichen Lehre, mit der ausgesprochenen Absicht, der alten scholastischen, in die spitzfindigen Formeln der Philosophie gehüllten Theologie eine neue, freie und ange-

nehme, aus den klaren und ursprünglichen Quellen der Schrift, der Konzilien und alten Väter schöpfende, der rauhen und nahezu barbarischen eine mit dem Schmuck der Humanität erheiterte und gewürzte Theologie entgegenzustellen (s. **Petavius Ep. III, 54: non enim subtilem illam et obscuris philosophiae tricis involutam theologiam instituі, sed ingenuam et amoenam, ac de limpidis et nativis scripturarum, conciliorum patrumque veterum fontibus liquidius profluentem, eandemque non horridam ac prope barbaram, sed cultu quodam humanitatis hilaratam atque conditam,** vgl. die **Prolegg.** des Werkes selbst I, 1, sowie F. Chr. Baur, Lehrbuch der DG², Tübing. 1858, S. 33). Was das dogmenhistorische Werk des P. besonders charakterisiert, ist also keineswegs bloß der „Ketzerhaß des Jesuiten" (Hase) oder die polemische Tendenz wider den Protestantismus wie gegen alle neuen und alten Häresen, auch nicht bloß die Reichhaltigkeit des gesammelten Stoffes und die klare methodische Darstellung, sondern vor allem „der sichtbare Einfluß, welchen der durch die Reformation bewirkte Umschwung des Bewußtseins auf den katholischen Dogmatiker und Dogmenhistoriker gehabt hat", die dem Jesuiten mit den Protestanten gemeinsame „Antipathie gegen die Scholastik und die Erkenntnis der Notwendigkeit, die Theologie zu reformieren durch Befreiung derselben von dem scholastischen Wust und durch Zurückführung des Dogmas zu seiner ursprünglichen Reinheit und altertümlichen Schönheit (Baur a. a. O.). Es ist nicht dieses Ortes zu untersuchen, ob und wie weit dem P. die von ihm beabsichtigte Reform der dogmatischen Methode gelungen, oder ob er doch wieder teils durch die Einflüsse seiner Umgebung, teils durch die Schuld seines jesuitisch-katholischen Standpunktes hinter jenem Ziele zurückgeblieben ist. Auch auf die von katholischen Gelehrten aufgeworfene Streitfrage, ob und in wie weit P. fremde Vorarbeiten, insbesondere die **Theologia positiva** eines italienischen Kardinals Oregius (s. Oudin und Stanonik S. 120), oder, wie Eckstein vermutet, die **Confessio catholica** des lutherischen Theologen Johann Gerhard benutzt oder sich zum Vorbild genommen habe, kann hier nicht eingegangen werden. Die ganze Entstehungsgeschichte des Werkes, insbesondere sein Verhältnis zu früheren und gleichzeitigen Erscheinungen (einerseits zur jesuitischen Ordenstheologie, andererseits zum Protestantismus und Jansenismus) fordert und verdient noch eine genauere Untersuchung. Daß gerade dieses Werk des P., das seinen Nachruhm besonders begründet hat, bei seinem ersten Erscheinen eine ziemlich kühle Aufnahme fand (so daß der Verleger einen Teil der ersten Auflage wegen mangelnden Absatzes vermakulierte), kann uns bei der reformatorischen Tendenz desselben und bei der vorherrschenden Stimmung seiner Zeit- und Ordensgenossen kaum wundernehmen. Auf die drei ersten Bände, die zu Paris 1644 erschienen waren, folgten erst 1650 ein vierter und fünfter Band. Band I behandelt in 10 Büchern die Lehre von Gott und seinen Eigenschaften (**lib. 9** und **10: de praedestinatione**); Band **II** in 8 Büchern die Lehre von der Dreieinigkeit; Band **III** in 12 Büchern die Lehre von den Engeln, der Weltschöpfung, der Hierarchie (**de angelis lib. I, de mundi opificio libri V, de hierarchia ecclesiastica libri III**); an die Lehre von der Erschaffung des Menschen schließt sich ziemlich unvermittelt eine, vorzugsweise gegen die Jansenisten oder **novi dogmatistae** gerichtete Abhandlung **de libero arbitrio** (die 1643 auch separat erschien), und an diese eine Abhandlung über die Geschichte der pelagianischen und semipelagianischen Streitigkeiten. Die zwei letzten, von P. vollendeten Bände (**IV** und **V**) handeln in 16 Büchern **de incarnatione verbi**, von Christi Person und Werk (vgl. über diese Anordnung und das ihr zu Grunde liegende, freilich nicht vollständig durchgeführte dogmatische Schema Baur, S. 35 ff.). Der sechste Band sollte die Lehre von den Sakramenten, vom Gesetz, von Glaube, Liebe, Hoffnung, von Tugenden und Lastern umfassen. Der Tod des Verfassers hinderte die Vollendung. Eine Fortsetzung wurde mehrfach gewünscht, aber niemand vermochte und niemand wagte, den großartigen Torso mit gleichem Geist und gleicher Gelehrsamkeit zu ergänzen (vgl. Thomassin: **Tantae molis operi excogitando, perpoliendo unus par erat Petavius, eruditorum non tantum sui aevi, sed plurium retro seculorum facile princeps**). Erst nachdem die katholischen Glaubensgenossen des Verfassers durch reformierte Theologen, wie durch das Lob des Grotius („**libri sunt perutiles**") und durch die neue Auflage, welche der reformierte Gelehrte Johann Clericus unter dem Pseudonym Theophilus Alethinus veranstaltete (u. d. T.: **D. P. Dogmata theol., auctius libris ejusdem aliis et notulis Th. Aleth.**, Antwerpen (Amsterdam) 1700, T. I—VI) auf den Wert desselben waren aufmerksam gemacht worden, begannen, wie Huetius sagt, „alle theologischen Schulen zu widerhallen vom Namen und Lob des Patavius". Es erfüllte sich nun das prophetische Wort seines Schülers und Freundes Heinrich Valesius: „Diese

Bücher werden von Tag zu Tag in größerem Glanze leuchten, und je mehr sie jetzt die Mißgunst gewisser Tadler herabzusetzen sucht, desto höheres Lob wird ihnen das Urteil der Nachwelt spenden". Nun erst, nach dem Vorgang der Amsterdamer Ausgabe des Clericus, erschienen auch in Italien einige neue Ausgaben; so in Venedig 1722, 24, 31, 45; später eine von der des Clericus unabhängige von Zaccaria u. d. T. **Theologia dogmatica etc. completata a F. A. Zaccaria, VI tomi,** Venedig 1757, Fol. Neuerdings wurde eine neue Ausgabe unternommen von Passaglia und Schrader in Rom (**D. Petavii opus de theol. dogmatibus expolitum et auctum collatis studiis C. Passaglia et C. Schrader,** Rom 1857), die aber über den ersten Band nicht hinauskam. Gegenwärtig wird als die relativ beste von katholischen Autoren empfohlen die von J. B. Thomas besorgte, zu Bar le Duc erschienene (1864 ff. in 8 Bänden). Vgl. über diese verschiedenen Ausgaben die freilich unvollständigen Notizen von Stanonik S. 92. Weiteres über Inhalt, Methode und wissenschaftliche Bedeutung dieses Werkes, „in welchem die Dogmengeschichte unter dem Einfluß des jene Zeit beherrschenden Geistes sich zuerst zu einem selbstständigen Ganzen gestaltet hat" s. bei Baur a. a. O. S. 32 ff. — Wegen der Angriffe, welche Petaus Darstellung der Trinitätslehre der vornicänischen Väter zu bestehen hatte, s. Bossuet, **Sixième avertissement sur les lettres de M. Jurieu, n.** 100 (in Bossuets **Oeuvres, Versailles** 1816, **vol. XXII, p.** 145 **ss.**); auch Kuhn, „Zur Ehrenrettung des D. Petavius", in d. ThQS 1850, S. 429 ff., sowie aus neuester Zeit Régnon, **Etudes de théologie positive sur la Sainte-Trinité,** Paris 1892, **p. IX sq.**

Für die Gelehrtengeschichte des 17. Jahrhunderts wie für Petavius' eigene Lebensgeschichte von höchstem Wert ist sein Briefwechsel mit zahlreichen Gelehrten Frankreichs, Italiens, Hollands rc. Freilich ist davon nur ein verhältnismäßig kleiner Teil erhalten in einer von ihm selbst veranstalteten, aber erst nach seinem Tode herausgegebenen Sammlung u. d. T.: **D. Petavii epistolarum libri tres,** Paris 1652, 8°. Buch I, enthält die **epp. nuncupatoriae** (Widmungsschreiben); Buch II **philologicae;** Buch III **officiosae.** Wieder abgedruckt sind sie in den Ausgaben der **Doctrina temporum,** Amsterdam 1705, Verona 1734, Venedig 1757. Zahlreiche weitere Briefe von ihm sollen nach Oudins Angabe 1737 noch vorhanden gewesen, nach späteren Notizen aber verbrannt worden sein. Doch besitzen wir noch einige Briefe von Zeitgenossen an ihn, z. B. 6 Briefe von H. Grotius an P. aus den Jahren 1640—42 (in **Grotii epp.** 1450 ff., vgl. Broeres freilich mit Vorsicht zu gebrauchende Schrift: Hugo Grotius Rückkehr zum katholischen Glauben, übersetzt von Clarus, herausgeg. von Schulte, Trier 1871 und dazu die Anzeige von Wagenmann in JdTh 1874, S. 518; auch Stanonik S. 5 f., S. 76 ff.). — Die Zahl seiner sämtlichen Werke (ungerechnet die neuen Auflagen und kleineren Abhandlungen) wird auf 49 angegeben, worunter 10 Folianten (s. die Verzeichnisse in der Ausgabe des Epiphanius, bei Oudin und Backer). — Von seinen Glaubens- und Ordensgenossen wird neben seiner wunderbaren Gelehrsamkeit seiner litterarischen Fruchtbarkeit, seinem gewandten und ponderösen Stil, nicht minder auch seine „engelgleiche Frömmigkeit", sein musterhafter Eifer in allen mönchischen Tugenden, insbesondere aber seine asketische Strenge gepriesen, mit der er trotz seines schwächlichen Körpers den religiösen Übungen seines Ordens oblag. Dagegen wird auch von seinen Freunden zugestanden, daß er von Natur reizbar, moros, insbesondere gegenüber Andersgläubigen zurückhaltend, oder aber (wie besonders seine Polemik gegen Scaliger und Salmasius zeigt) maßlos schroff und leidenschaftlich war, außer da, wo er, wie bei Grotius, der Hoffnung sich hingab, sie für die römische Kirche gewinnen zu können. Dabei darf nicht vergessen werden, daß er selbst seine bedeutendsten wissenschaftlichen Anregungen von Protestanten — von Casaubon, von Scaliger, von Gerhard und Grotius — erhalten hat und daß gerade in protestantischen Kreisen zuerst der Wert seiner wissenschaftlichen Leistungen, besonders seiner **Dogmata theologica,** erkannt worden ist.

(Wagenmann †) Zöckler.

Peters Gerlach s. Gerlach Peters Bd VI S. 604.

Petersen, Johann Wilhelm, gest. 1727. — Litteratur: Besonders wichtig sind seine und seiner Frau Autobiographien: Lebensbeschreibung Johannis Wilhelmi Petersen . . . 1717; die zweyte Edition 1719. Leben Frauen Johannä Eleonorä Petersen, Gebohrner von und zu Merlau . . . 1718; andere Auflage 1719. Diese Biographien erschienen ohne Ortsangabe „auf Kosten eines wohlbekannten Freundes"; ihnen ist das Bild Petersens und seiner

Frau beigegeben. — Aus der weiteren, überreichen Litteratur verweisen wir auf: Molleri Cimbria literata II, 639 sq., Jöcher III, 1421 ff., Rotermund zum Jöcher V, 1993 ff., Goedeke, Grundriß² III (1887), S. 202, Nr. 23; Bertram, Lüneburgische Reformationsgeschichte, Braunschweig 1719, S. 256 ff.; Wetzel, Lebensbeschreibung u. s. f. II, Herrnstadt 1721, S. 283 ff.; Walch, Einleitung in die Religionsstreitigkeiten der evang. luth. Kirche (1730) II, S. 586 ff. V, 937 ff. (und an andern Stellen, vgl. das Register). Briefe, die Neueste Litteratur betreffend, 1 Teil, Berlin 1759, Achter Brief, S. 38 ff. (von Fll., d. i. Lessing; vgl. Lessings Werke, Ausgabe Hempel, IX, S. 50 ff.); Kirchner, Kurzgefaßte Nachricht von ältern und neuern Liederverfassern, Halle 1771, S. 36, Nr. 183 (hier eine Angabe über die ins Freylinghausensche Gesangbuch von 1704 aufgenommenen Lieder Petersens); Corrodi, Kritische Geschichte des Chiliasmus, Zürich (2. Ausgabe 1794), 3. Bd, 2 Teil, S. 133 ff.; Rambach, Anthologie christlicher Gesänge, 4. Bd, Altona und L. 1822, S. 133 ff.; Doering, Die gelehrten Theologen Deutschlands u. s. f., 3. Bd, Neustadt a. d. Orla 1833, S. 245 ff.; Dorner, Entwickelungsgeschichte der Lehre von der Person Christi, 2. Aufl., 2. Bd, Berlin 1853, S. 1032 ff.; Kürschner, J. W. Petersen, ein theologisches Lebensbild aus der Zeit des Pietismus, Eutin 1862 (im Programm des Gymnasiums); H. Schmid, Geschichte des Pietismus, Nördlingen 1863, S. 186 ff.; Koch, Geschichte des Kirchenlieds u. s. f., 3. Aufl., 6. Bd, Stuttgart 1869, S. 121 ff.; Ritschl, Geschichte des Pietismus, 2. Bd, Bonn 1884, S. 225 ff. (vgl. auch das Register aller drei Bände); Daniel Jacoby in ADB XXV (1887), S. 508 ff. — Ueber Frau Petersen vgl. auch: Kanne, Leben und aus dem Leben merkwürdiger und erweckter Christen, 2. Ausg., 1. Teil, Leipzig 1842, S. 184 ff.

Johann Wilhelm Petersen, lutherischer Theolog, Mystiker und Chiliast, wurde am 1. Juni 1649 als ein filius pacis in Osnabrück geboren, wo sein Vater, Georg Petersen, als Lübeckscher Kanzleibeamter an den Friedensunterhandlungen teilnahm. Die Familie stammte aus Holstein, wohin sie im 16. Jahrhundert aus den Niederlanden übergesiedelt sein soll. Seine fromme Mutter, die als eine eifrige „Beterin" großen Einfluß auf seine erste Entwickelung ausgeübt hat, war die Tochter des Seniors Andreas Prätorius zu Osnabrück. Nach Beendigung der Friedensgeschäfte kehrten die Eltern nach Lübeck zurück. Von guten Anlagen und beharrlichem Fleiße unterstützt, dabei von seiner Mutter zu eifrigem Gebete angehalten, machte er auf dem Gymnasium rasche Fortschritte in der Kenntnis der alten Sprachen, so daß er noch vor seinem Abgange von ihm durch lateinische Arbeiten in gebundener und ungebundener Rede sich rühmlich auszeichnete. Fast zwanzig Jahre alt bezog er Ostern 1669 die Universität Gießen, um bei den lutherischen Theologen Hanneken, Haberkorn u. a. Theologie zu studieren, für die er sich aus eigener Neigung entschieden hatte. Daneben beschäftigte er sich aber auch eifrig mit der Philosophie und beteiligte sich wiederholt an Disputationen, durch welche er in der klaren Entwickelung wie der gewandten Darstellung seiner Gedanken sehr gefördert wurde. Zu seiner weiteren Ausbildung ging er 1671 nach Rostock, wo er schon im folgenden Jahre Adjunkt der philosophischen Fakultät wurde, nachdem er von Gießen aus die Magisterwürde in absentia ohne sein Nachsuchen erhalten hatte. Als ihm dann nach zweijährigem Aufenthalte in Rostock der Lübecker Rat als Anerkennung seiner „Erudition und Geschicklichkeit" das Schabbelsche Stipendium verlieh, besuchte er auch noch die sächsischen Universitäten Leipzig, Wittenberg und Jena, kehrte dann nach Gießen zurück und begann philosophische Vorlesungen zu halten. Ein Streit, in welchen Gießener und Marburger Theologen über die Prädestinationslehre geraten waren, veranlaßte ihn, 1675 zwei Abhandlungen de praedestinatione reformatorum non divina (gegen Professor Reinhold Pauli in Marburg) und de osculo juris naturae cum primo praecepto decalogi (gegen Samuel Andreä in M.) drucken zu lassen. Um dieselbe Zeit machte P. auch die persönliche Bekanntschaft Speners, den er in Frankfurt a. M. besuchte und mit dem er eine innige, bis zu dessen Tod fortdauernde Freundschaft schloß, weil er bei ihm ein ganz ander Wesen und Leben fand, als bei andern Theologen, und „gewahr wurde, was für ein Unterschied wäre zwischen einer äußerlichen buchstäblichen Erkenntnis und der *ἐπίγνωσις τῆς ἀληθείας κατ' εὐσέβειαν*". Auch durch den Verkehr mit anderen Freunden und Freundinnen Speners, sowie durch die Lektüre mystischer Schriften von Böhme, Frankenberg, Betke, Brekling &c. wurde P. „in dem Guten und der Wahrheit gestärkt", freilich nun auch von seiner Gießener Umgebung „wegen der Pietät gehöhnt", ebendadurch aber nur um so „freudiger und dürstiger die Wahrheit zu bekennen und das laue Wesen zu strafen".

Obgleich nun P. bei dem guten Ruf, den er durch seine Vorlesungen und Disputationen wie durch litterarische Arbeiten sich erworben, auf baldige Beförderung in der akademischen Laufbahn hoffen durfte, kehrte er doch bald nach jenem Frankfurter Aufenthalte auf den Wunsch seines Vaters in seine Vaterstadt zurück, um dort Geistlicher zu

werden. Da er schon in Gießen öfters und mit Beifall gepredigt hatte und da seine Familienbeziehungen in Lübeck seine Bewerbung unterstützten, so würde er leicht eine Anstellung gefunden haben, hätte er nicht durch ein Gelegenheitsgedicht, in welchem er das päpstliche Verbot der Priesterehe und die Keuschheit der katholischen Kleriker angriff, zwei katholische Domherren des Lübecker Domkapitels sich zu Feinden gemacht. Sie verklagten ihn als Pasquillanten beim Kaiser Leopold I. und erwirkten „ein hart Reskript vom kaiserlichen Hofe", durch welches der Lübecker Rat angewiesen wurde, sich seiner Person zu versichern. Um den drohenden Nachstellungen auszuweichen, folgte P. 1676 einem Rufe zur Professur der Poesie in Rostock und trat dies Lehramt 1677 mit einer Rede de christiano poeta an. Da er aber auch hier trotz des herzoglichen Schutzes vor den erneuten Verfolgungen der lübeckischen Jesuiten sich nicht sicher fühlte, so folgte er zu Anfang des Jahres 1677 einer unvermutet an ihn gelangten Berufung an die St. Ägidienkirche in Hannover. Hier fand er durch seine Predigten und seine uneigennützige Amtsführung vielen Beifall, bekam aber wegen seiner Weigerung, Beichtgeld anzunehmen, einen Streit mit den übrigen Stadtgeistlichen, der jedoch durch den Abt Molanus von Loccum beigelegt wurde. Gegen erneute Anfechtungen von Seite der lübeckischen Jesuiten und des kaiserlichen Hofes schützte ihn der Herzog Johann Friedrich, obwohl selbst katholischer Konvertit, durch die Erklärung, er solle sich nicht fürchten, der Herzog von Hannover sei selbst Kaiser in seinem Lande; den wiederholten Versuchen des katholischen Bischofs Steno aber, durch Drohungen oder Versprechungen ihn für die katholische Kirche zu gewinnen, widerstand er mit ebensoviel Freimut als Festigkeit. Desto erwünschter aber war ihm unter so schwierigen Verhältnissen der Ruf, der im Jahre 1678 an ihn gelangte, zur Superintendentur des Bistums Lübeck und Hofpredigerstelle in Eutin, eine Versetzung, mit der dann auch die Anfechtungen der Jesuiten wie Bekehrungsversuche des Bischofs Steno ein Ende hatten.

Die nächsten zehn Jahre, die P. in rastloser Thätigkeit diesem nicht minder schwierigen als einflußreichen Amte widmete, waren nach seinem eigenen Geständnisse die glücklichsten seines Lebens. Der Beifall, der seinen Predigten zu teil wurde, veranlaßte ihn, eine Sammlung derselben (Eid-, Pflicht- und Bußpredigten) herauszugeben. Zugleich richtete er seine Aufmerksamkeit auf den bisher vernachlässigten religiösen Volksunterricht und arbeitete zur Beförderung desselben einen Spruchkatechismus aus, der 1680 zu Plön erschien und einem längst gefühlten Bedürfnis abhalf. Um dieselbe Zeit machte er zur Erholung von seinen Amtsgeschäften eine Reise zu Spener nach Frankfurt. In seinem Hause lernte er, „der bisher coelebs gewesen und wohl auch geblieben wäre", ein adeliges Fräulein, Johanna Eleonore von und zu Merlau, kennen, von deren Geist, Frömmigkeit und anspruchslosem Wesen er sich angezogen fühlte. Seine Trauung mit ihr fand im Hause Speners am 7. September 1680 statt, und er reiste darauf mit seiner Frau nach dem Rhein und nach Holland, um die berühmtesten reformierten, arminianischen und coccejanischen Theologen persönlich kennen zu lernen und viele rare Bücher zu kaufen. Nachdem er in Emden eine schwere Krankheit überstanden und in seinem elterlichen Hause zu Lübeck sich erholt hatte, kehrte er vor Beginn des Winters nach Eutin zu erneuter Thätigkeit zurück. Im Jahre 1683 wurde er von der Rostocker theologischen Fakultät auf Grund einer Dissertation Omnia et in omnibus Christus, in der er zeigt, daß alle Artikel des Glaubens in Christo verfasset wären, zum Dr. theol. ernannt. Im Jahre 1688 ward er als Superintendent nach Lüneburg berufen. Hier fand er nicht das Glück, das er sich von der neuen Stellung versprochen hatte. Denn wenn er sich auch von manchen zeitraubenden und schwierigen Geschäften seines früheren Amtes befreit sah und mehr Muße für wissenschaftliche Studien erhielt, so geriet er doch bald aus verschiedenen Anlässen teils mit den übrigen Stadtgeistlichen, teils mit der herzoglichen Regierung in Celle in Streit. Zuerst war es die Launenhaftigkeit seines Amtsvorgängers, Caspar Hermann Sandhagens, die ihm eine schwierige Stellung in Lüneburg bereitete. Dieser hatte nämlich einen Ruf als Generalsuperintendent in Stargard angenommen, auch bereits seine Abschiedspredigt in Lüneburg gehalten und Petersen als seinen Nachfolger empfohlen. Plötzlich reute ihn sein Entschluß; er wünschte in Lüneburg zu bleiben, und die herzogliche Regierung wünschte ihn zu halten; Petersen aber wollte von seiner Vokation nicht abstehen. Schließlich mußte Sandhagen weichen; er wurde Consistorialis in Celle, später Generalsuperintendent in Gottorp. Die Folge aber war, daß Petersen von Anfang an einen Teil der Gemeinde und die Mehrzahl seiner Kollegen zu Gegnern, und daß er auch bei der herzoglichen Regierung in Celle wenig Halt hatte. Verschiedene Neuerungen, die P. in Lüneburg einzuführen suchte, und andere Vorkommnisse verstärkten die

Opposition. Vorzüglich aber waren es seine aus dem Studium der alttestamentlichen Propheten und aus der Offenbarung Johannis geschöpften, von ihm und seiner Frau mit besonderer Vorliebe gehegten chiliastischen Ansichten (von dem tausendjährigen Reiche Christi, von der ersten Auferstehung, von der Hochzeit des Lammes ꝛc.), welche seine Amtsgenossen um so mehr zu Angriffen reizten, da er seit dem Herbst 1689 anfing, dieselben auch zum Gegenstande seiner Predigten zu machen. Das Lüneburger Ministerium setzte 18 Fragen auf, die es seinem Superintendenten zur Beantwortung überreichen ließ. Petersen erbot sich zu einer Konferenz in Gegenwart des Rates, die aber nicht zustande kam. Die Gegner wendeten sich an die Ministerien in Hamburg und Lübeck und reichten eine Klage gegen Petersen als turbator ecclesiae Luneburgensis beim Konsistorium in Celle ein. Dieses beruhigte sich vorerst bei seiner Verantwortung, verbot aber beiden Teilen, von dem tausendjährigen Reiche „auf der Kanzel nichts zu gedenken weder pro noch contra". Die Angriffe erneuten sich seit dem Frühjahre 1691, als P. mit dem Fräulein Rosamunde Juliane von Asseburg (s. Bd II S. 143) bekannt wurde und ihre schwärmerischen Phantasien als göttliche Offenbarungen verteidigte, während er selbst und seine Frau behaupteten, gleichfalls höhere Aufschlüsse über die künftigen Jahre der Kirche und den Anbruch des tausendjährigen Reiches erhalten zu haben. Diese Behauptungen, die P. nun auch in Schriften offen aussprach (bes. in einem zuerst als Manuskript gedruckten „Sendschreiben an einige Theologos, betreffend die Frage, ob Gott nach der Auffahrt Christi sich nicht mehr heutiges Tages durch göttliche Erscheinung den Menschenkindern offenbaren wolle und sich dessen ganz begeben habe, samt einer Specie facti von einem adeligen Fräulein ꝛc.", November 1691), verwickelten ihn nicht bloß in heftige litterarische Fehden mit auswärtigen Theologen, sondern veranlaßten auch seine Lüneburger Kollegen zu einer neuen Klagschrift gegen ihn bei dem Landesherrn. Herzog Georg Wilhelm beauftragte das Konsistorium in Celle mit einer gründlichen Untersuchung (vgl. die handschriftlichen Aufzeichnungen in den Acta pietistica der Göttinger Bibliothek Vol. II). Diese wurde am 5. Januar 1692 eröffnet, und da P. weder den Belehrungen noch den Warnungen seiner Richter Gehör geben wollte, wurde er schließlich nach eingeholtem Gutachten der theologischen Fakultät zu Helmstädt den 28. Januar 1692 seines Amtes entsetzt mit der Weisung, daß er binnen vier Wochen mit den Seinigen Stadt und Fürstentum Lüneburg zu verlassen habe. Damit aber von seinen heimlichen Anhängern in Lüneburg auch nach seinem Abzuge seine Lehre nicht weiter ausgestreut werden könnte, verfaßte der Senior Meier mit Zuthun Rev. Ministerii 10 Artikel, die jeder, der predigen wollte, vorher unterschreiben mußte. Unter den Theologen, welche sich in dieser Sache öffentlich gegen Petersen erklärten, war wohl der heftigste Johann Friedrich Mayer in Hamburg (vgl. Bd XII S. 474 ff.), der in einer am 4. Advent 1691 gehaltenen Predigt, die er 1692 herausgab, sagt, der Urheber dieser Offenbarungen sei der verfluchte Schandgeist, der Teufel. Sehr milde ist das Bedenken Speners vom 15. Dezember 1691; er will sich nicht entscheiden. Am gründlichsten ist die Schrift von Johann Winckler, „Schriftmäßiges wohlgemeintes Bedenken über das Sendschreiben an einige Theologos, betreffend die Frage: ob Gott nach der Auffahrt Christi u. s. f.", Hamburg 1692 (vgl. Geffcken, Johann Winckler, Hamburg 1861, S. 295 ff.).

In dieser Zeit schwerer Prüfung nur durch sein unerschütterliches Gottvertrauen aufrecht erhalten, wandte sich P. zuerst nach Braunschweig, verweilte darauf einige Wochen, um die Bibliothek zu benutzen, in Wolfenbüttel und begab sich dann, mit Erlaubnis des Kurfürsten Friedrich III. von Brandenburg, der ihm zugleich einen Gnadengehalt bewilligte, nach Magdeburg. Die Unterstützung reicher Gönner und Gönnerinnen setzte ihn in den Stand, in dem nahegelegenen Nieder-Dodeleben sich ein Gut zu kaufen. Die sorgenfreie Lage, in die er sich unverhofft durch das Wohlwollen teilnehmender Menschen versetzt sah, benutzte er, um einerseits die Schriften seiner Widersacher zu widerlegen, andererseits seine „Erkenntnis des Reiches Christi", d. h. seine Lehren von den unmittelbaren Offenbarungen Gottes, von der himmlischen Menschheit Christi, vom tausendjährigen Reiche, von der Wiederbringung aller Dinge weiter auszubilden und zu verbreiten. Die beiden Werke, in denen er seine chiliastische Lehre am vollständigsten vorgetragen hat, sind: 1. Die Wahrheit des herrlichen Reiches Jesu Christi, welches in der siebenten Posaunen noch zu erwarten ist, u. s. f., Magdeburg 1692, 2 Teile, und 2. *Μυστήριον ἀποκαταστάσεως πάντων*, d. i. Geheimnis der Wiederbringung aller Dinge, Frankf. a. M. 1700 bis 1710, 3 Bände in Folio. Die Titel zahlreicher Streitschriften von ihm vgl. in seiner Lebensbeschreibung S. 368 ff. An die Streitschriften schloß sich eine Reihe von exegetischen Schriften, nämlich Erklärung der Psalmen 1719, der Propheten Jesaias,

Jeremias, Ezechiel 1719, des Daniels 1720, der 12 kleinen Propheten 1723 ꝛc. Wie in diesen so tritt auch in seinen asketischen Schriften der Hang zu religiöser Mystik hervor, der zum Teil auch in seltsamen Titeln sich kundgiebt. Unterbrochen wurde diese litterarische Thätigkeit, die fast Jahr für Jahr neue Erzeugnisse lieferte, bei denen übrigens auch seine Frau mitbeteiligt war, nur von Zeit zu Zeit durch Erholungsreisen, die er nach Magdeburg, Berlin, Nürnberg, Stuttgart, Tübingen, Frankfurt a. M. ꝛc. und an die frommen Grafenhöfe machte, wo er „die herrlichen Seelen aufsuchte, denen es ein rechter Ernst um Gott war", sowie im Jahre 1718 durch einen Aufenthalt am Hofe des katholisch gewordenen Herzogs Moritz Wilhelm von Sachsen-Zeitz in Weida, wohin P. und A. H. Francke berufen wurden, um den von Jesuiten umgarnten Fürsten zum lutherischen Glauben zurückzuführen; vgl. (Buder,) Merkwürdiges Leben des Herzogs Moritz Wilhelm von Sachsen, Frankfurt 1719, im Anhange; Fritzsche, De Jesuitarum machinationibus comm. II, 5, Halle 1840; Kramer, August Herm. Francke, 2. Teil, Halle 1862, S. 264. — Die drei letzten Jahre seines vielbewegten Lebens verbrachte P. auf seinem mit Nieder-Dodeleben vertauschten Gute Thymer bei Zerbst, wo er in stiller Zurückgezogenheit seine litterarischen Arbeiten fortsetzte, bis sein vom Alter geschwächter Körper der unausgesetzten Geistesanstrengung erlag. Er starb am 31. Januar 1727. In seinem Nachlasse fanden sich noch verschiedene druckfertige Handschriften, von denen noch einiges, z. B. Petachia oder Erklärung der Weisheit Salomonis und eine Erklärung des hohen Liedes (Büdingen 1728) erschien. Ein ausführliches Verzeichnis der von ihm nach seiner Absetzung bis zum Jahre 1717 verfaßten Schriften (54 gedruckte und 106 druckfertige Bücher und Traktate) hat er selbst in seiner Lebensbeschreibung geliefert; in der zweiten Auflage wird hinzugefügt, daß inzwischen noch 13 wieder gedruckt sind und 8 weitere im Manuskript vorliegen. Ein genaues und vollständiges Verzeichnis aller von ihm im Druck erschienenen Schriften scheint es bisher nicht zu geben.

Petersen darf wegen seiner aufrichtigen und innigen Frömmigkeit, wegen seiner freilich mehr ausgebreiteten als gründlichen Gelehrsamkeit und seiner staunenswerten litterarischen Produktivität zu den hervorragendsten Theologen seines Zeitalters, der Übergangszeit von der Periode der Orthodoxie zu derjenigen des theologischen Subjektivismus, des Pietismus und der Aufklärung, gerechnet werden. Aber da bei ihm Gefühl und Phantasie immer mehr die Oberhand gewannen über die ruhigen Verstandeskräfte, verlor er sich in eine Reihe von unklaren und schwärmerischen Lieblingsmeinungen, die er mit großer Zähigkeit festhielt und mit übergroßer Emsigkeit, Rede- und Schreibfertigkeit zu verteidigen suchte. Seinem sittlichen Charakter haben auch die giftigsten seiner Gegner nichts anhaben können; er hat in seinem Wesen etwas Weiches und Weibliches; aber „obwohl von liebreicher Komplexion", wie er selbst sagt, zeigt er doch eine natürliche Aversion gegen alles Gemeine und Unedle und ist durch die Gnade Gottes vor Verirrungen bewahrt worden, wie sie damals teilweise den Pietisten mit oder ohne Grund nachgesagt wurden. Leibnitz nennt ihn einen simplex magis quam malus vir; Spener hält ihn „für einen christlichen, aufrichtigen, frommen Mann und lieben Bruder in dem Herrn, obwohl er manches anders von ihm geschehen gewünscht"; Zinzendorf lobt seinen Eifer im Guten, obwohl er mit seinen principiis chiliasmi nicht einverstanden; der Tübinger Kirchenhistoriker Chr. E. Weismann, der Petersen während seines Aufenthalts in Schwaben persönlich kennen gelernt hatte, nennt ihn mit aufrichtiger Hochachtung ex recenti affectu einen vir insignis, pius, doctus, den auch andersdenkende Theologen non obstante dissensu in notissimis articulis, comiter et amanter exceperunt.

Petersen ist auch als Dichter sowohl lateinischer als deutscher Lieder bekannt geworden. Die meisten seiner Gedichte blieben ungedruckt; er selbst nennt einmal 700 Psalmen, die er im Manuskript liegen habe. Von seinen lateinischen Liedern wurden sieben, nachdem sie zum Teil schon früher gedruckt waren, in das Freylinghausensche Gesangbuch von 1704 aufgenommen; eine Ausgabe seiner sämtlichen lateinischen Gedichte wurde von Küster in Berlin und Benecky in Halberstadt beabsichtigt, kam aber nicht zu stande (die in der Bibliothek des Joachimsthalschen Gymnasiums in Berlin befindlichen zwei Bände handschriftlicher Petersiana sind wohl Vorarbeiten zu dieser Ausgabe). Ein größeres episches Gedicht von Petersen, Uranias s. opera Dei magna carmine heroico celebrata, erschien von Leibnitz durchgesehen Halle 1720 (vgl. Lebensbeschreibung S. 381. Nr. 24). Von deutschen Dichtungen erschienen von ihm in ungebundener Sprache: Stimmen aus Zion zum Lob des Allmächtigen im Geist gesungen, 1. Tl. 1696, 2. Aufl. 1698, 2. Teil 1698; Neue Stimmen aus Zion 1701. Es sind dreihundert prosaische Lieder,

die er selbst Psalmen nennt; Freylinghausen hat aus dem ersten Teil acht in sein Gesangbuch von 1704 aufgenommen. Lessing sagt von diesen Liedern, sie seien reich an starken Gedanken, an großen Gesinnungen, ohne Zwang, ohne Schwulst. Später erschienen dieselben 300 Lieder in gebundener Sprache (versifiziert): CCC Stimmen aus Zion, von
5 J. W. Petersen zum Lobe des allmächtigen Gottes im Geiste gesungen und zur Erweckung der Andacht nach gewöhnlichen Melodeyen in formliche Lieder übersetzet, gedruckt im Jahre 1721. Es ist wohl nicht zu ermitteln, ob diese Umdichtung seiner Psalmen Petersens eignes Werk ist oder das eines seiner Freunde; die Umdichtung ist kaum in der Form, noch weniger aber dem Inhalte nach, der oft ins Geschmacklose verzerrt ist, eine Ver-
10 besserung.

Die Artikel, in denen man eine Abweichung Petersens und seiner Frau von dem orthodoxen Lehrbegriff der lutherischen Kirche fand, sind (um anderes, wie den Vorwurf des Majorismus, Indifferentismus ꝛc. zu übergehen) vorzugsweise folgende vier: 1. die Lehre von dem tausendjährigen Reiche, 2. von der Wiederbringung aller Dinge, 3. von
15 dem himmlischen Gottmenschen, dem Erstgebornen aller Kreaturen, und endlich 4. die Überzeugung, daß noch heutzutage außerordentliche und unmittelbare Offenbarungen Gottes geschehen. Der Chiliasmus Petersens ist allerdings wesentlich verschieden von dem eines Kerinth, Papias oder dem der Anabaptisten des 16. Jahrhunderts, daher er auch meint, daß das Verdammungsurteil der Conf. Aug. seine Ansicht nicht treffe. Was P. lehrt,
20 läßt sich in folgender Weise zusammenfassen: Christus wird sichtbar auf Erden erscheinen, ein Reich der Herrlichkeit aufzurichten, das an die Stelle des Gnadenreiches tritt; dann erfolgt zunächst die erste Auferstehung der Erstgeborenen des Lammes, die eine doppelte Portion der Seligkeit empfangen, während die anderen noch 1000 Jahre im Gefängnis des Todes und der Hölle liegen. Es wird ein Reich sein, da Gerechtigkeit und Friede
25 sich küssen; die Juden werden sich bekehren und nach Jerusalem zurückkehren; die Ausgießung des Geistes wird geschehen über ganz Israel; die klarifizierten Leiber werden klarifizierten Wein trinken, Engelbrot essen und die edlen Früchte vom Baume des Lebens. — Erst später schreitet P., angeregt besonders durch eine Schrift der Engländerin Jane Leade (vgl. Bd XI, S. 326 ff.), die er widerlegen wollte, weiter fort zu der Lehre von der
30 Wiederbringung aller Dinge; da Gott die wesentliche Liebe, da er zuletzt aller seiner armen Geschöpfe sich erbarmen muß, da das Böse keine ewige Wurzel hat, sondern in der Zeit geurständet ist, da Christus für alle Kreaturen, auch für die Teufel, gestorben: so muß eine Zeit kommen, da alles Geschaffene in den ursprünglichen Zustand der Sündlosigkeit zurückkehrt, die Strafe geendet, die Hölle entleert, die Teufel erlöst und selig werden.
35 Diese Lehre besonders ist es, die ihm die meisten Gegner verschafft, aber auch die meisten Anhänger gewonnen hat: viele, die sonst dem Christentume feind waren, weil sie an der Lehre von der ewigen Verdammnis sich stießen, wurden, wie er selbst erzählt, durch seine Lehre von der Wiederbringung gewonnen. Den Orthodoxen aber konnte eine Lehre, die in solcher Weise den Indifferentismus zu begünstigen schien, nur um so gefährlicher er-
40 scheinen. Daher erschien eine Menge von Gegenschriften; aber auch an Verteidigungen und Zustimmungen fehlte es nicht und besonders ist es der süddeutsche Pietismus (Oetinger und Michael Hahn), bei welchem P.s Lehren Anklang gefunden haben. — Von mehr untergeordneter Bedeutung sind die christologischen Ansichten P.s, seine an Schwenkfeld und andere Mystiker erinnernde Lehre von der himmlischen Menschheit Christi: der
45 Sohn Gottes habe eine zweifache Menschheit, eine Gottmenschheit und eine dürftige Menschheit; die erstere habe er vor allen Kreaturen gehabt, die letztere von der Maria angenommen; jene sei weder erschaffen noch unerschaffen, sondern ein ens medium, ein temperiertes Lichtkleid, Tabernakel, ein Hauch göttlicher Kraft, Spiegel der göttlichen Herrlichkeit ꝛc.; durch sie und nach ihrem Bild ist alles geschaffen, durch sie sind alle Offen-
50 barungen Gottes vermittelt. Durch diese Lehre, meint er, werde eine Menge von Schriftstellen verständlich, die Menschwerdung wie die Gegenwart Christi im Abendmahl erklärlich, die Reformierten würden dadurch überzeugt, die Arianer und Socinianer widerlegt werden. — Die vierte der besonderen Meinungen endlich, die von P. und seiner Frau gehegt und in Schriften verteidigt wurde, ist diejenige, von der bereits oben
55 aus Anlaß seines Verhältnisses zu Fräulein von Asseburg die Rede war: „der Wahn, daß noch heutzutage außerordentliche und unmittelbare Offenbarungen Gottes geschehen und zwar teils solche, die auf Lehrpunkte, teils solche, welche auf künftige Begebenheiten sich beziehen“; er wagt die Behauptung, Gott habe den Canonem noch nicht geschlossen, und führt sodann eine Reihe von angeblichen neuen Offenbarungen an, die sich 1693
60 bis 1718 zugetragen haben sollen; vgl. seine Schrift: „Die Öffnungen des Geistes“

in zwei Teilen, gedruckt im Perlebergschen Distrikt 1716 (Lebensbeschreibung S. 377, Nr. 47). (**Wagenmann †**) **Bertheau.**

Peterspfennig. — Du Cange-Henschel, Glossar. med. aev. s. v. Denarius Petri (p. 62—63 t. III, Niort 1884). Thomassinus, Vetus ac nova ecclesiae disciplina P. III, l. I, c. XXXII. Liber censuum Romanae ecclesiae a Cencio camerario compositus, bei Muratori, Antiquit. Ital. t. V, p. 851 sqq. Spittler, Von der ehemaligen Zinsbarkeit der nordischen Reiche an den päpstlichen Stuhl (Gekr. Preisschrift), Hannover 1797. F. Hurter, Geschichte Innocenz III., Bd III, S. 121 f. 134 f. Hefele, Art. „Abgaben" im KKL², I, 77. Woker, Das kirchl. Finanzwesen der Päpste, Nördlingen 1878. O. Jensen, Der englische Peterspfennig und die Lehenssteuer aus England und Irland an den Papststuhl im Mittelalter, Heidelberg 1903.

Peterspfennig, Petersgroschen (denarius S. Petri, census B. Petri), Römergeld (Romfeot), Römerzins (Romescot), nennt man die Geldabgabe, welche von mehreren nordischen Reichen jährlich dem apostolischen Stuhle von St. Peter entrichtet wurde. Sie findet sich zuerst in England, von wo nach den Berichten der späteren Chronisten König Ina von Wessex 725 dieselbe gezahlt haben soll (s. die Zeugnisse bei Du Cange, l. c., und vgl. Gonzalez Tellez zum c. 12. X. de censibus III, 12; Spelmann, Glossar. s. v. Romescot). Ina, heißt es, habe die Spende für die schola Saxonum und die Erhaltung der römischen Kirche, durch deren Vermittelung England christianisiert worden, bestimmt. Schola Saxonum wird für eine römische Bildungsanstalt englischer Kleriker gehalten. Die ganze Nachricht ist unsicher, da Beda hierüber nichts mitteilt. Die erste sichere Kunde giebt ein Schreiben Leos III. an Kenulph von Mercia (Mans. coll. conc. XIII, 961; Jaffé, Reg. Nr. 1915), worin der Papst berichtet, daß des Königs Vorgänger Offa (gest. 796) für sich und seine Nachfolger dem Apostel Petrus jährlich 365 Mancusä zur Erhaltung der Armen und der Beleuchtung der Kirche versprochen habe. Ob die Gabe seitdem regelmäßig nach Rom gesendet wurde, ist unbekannt. Erst von Ethelwolf (855) wissen wir, daß er 300 Mancusä schickte (Spittler S. 146), und seitdem ist wiederholentlich auch in den Gesetzen von dem für Rom bestimmten Gelde (Romfeot) die Rede. (Edgar und Guthrum am Anfange des 10. Jahrhunderts Kap. 6, § 1; Edmund 940—946, Kap. 1, § 2 bei Reinhold Schmid, Die Gesetze d. Angelsachsen (2. Ausg., Leipzig 1858, S. 122. 174). Unter Edgar, nach der Mitte des 10. Jahrhunderts, erscheint dasselbe als Handpfennig oder Denar, welcher vor dem Tage Petri von jedem Hause bei harter Strafe entrichtet werden muß (Schmid l. c. II, 4, S. 186; vgl. die Gesetze Anthelods von 1008 u. 1009, V, 11. VI, 19. VIII, 10 a. a. O. S. 222. 230. 244). König Kund erneuerte die Forderung unter Milderung der Strafe 1018 (Schmid a. a. O. I, 9, S. 260). Seitdem kommt die Abgabe unter dem Namen Peterspfennig vor (le denier de Saint Pierre), und es wird verordnet, daß jeder freie Mann, welcher Vieh zum Werte von 30 Pfennigen hat, den Peterspfennig zahlen soll. Wenn der Herr vier Pfennige giebt, sollen seine Köther (bordarii), seine Hübenen (bonnarii) und seine Dienstleute (servientes) frei sein. Der Burgmann, der Vieh zum Werte von einer Mark hat, soll auch den Peterspfennig zahlen. (Wilhelm I, 17, § 2; Schmid a. a. O. S. 334. Damit vgl. die sogen. leges Henrici 11. § 3 und Edwardi Confess. 10, nach der Mitte des 12. Jahrh., ebd. S. 443 u. 496). Die Abgabe ward ursprünglich als eine freie Liebessteuer entrichtet, später als eine Pflicht. Gregor VII. benutzte aber dieselbe als einen Anhalt, um darauf die völlige Abhängigkeit Englands als seines Vasallen zu gründen, und wendete sich in diesem Sinne durch seinen Legaten Hubert an Wilhelm den Eroberer, von ihm Fidelität (d. i. den Lehneid) und die Steuern fordernd. Der König erklärt sich zur Zahlung des Geldes bereit, welches wegen seiner dreijährigen Abwesenheit in Gallien nicht ordentlich entrichtet war; dagegen antwortete er zugleich: „Fidelitatem facere nolui nec volo, quia nec ego promisi nec Antecessores meos Antecessoribus tuis id fecisse comperio" (Baronius, Annales ad a. 1079, nr. 10; Thomassin, l. c., c. XXXII, nr. IV; Spittler S. 156). Der Papst legte den Bischöfen die Pflicht auf, für die Kollekte zu sorgen, diese beauftragten aber die Archidiakonen, die Einsammlung zu bewirken. Daß dabei nicht Druck geübt werden solle, schärfte Alexander III. ein (c. 12. X. de censibus III, 39) Übrigens fehlt es nicht an Bemühungen des Klerus, von der Zahlung sich frei zu machen (vgl. c. 15. X. de praescript. II, 26. c. 1205), und die Archidiakonen lieferten auch nicht immer die ganze Kollekte aus, weshalb von Rom die erforderlichen Schritte geschahen, um diesem Mißbrauche zu begegnen (s. Innocent. III. Regest. lib. 16. ep. 173. a. 1213; vgl. Gonzalez Tellez zum c. 12. X. cit. III. 39 am Ende; Thomassin a. a. O.

Nr. V). Bereits seit der Mitte des 12. Jahrhunderts scheint der ganze Betrag auf 299 Mark Silbers festgesetzt gewesen zu sein (Spittler S. 157 f.), und der Versuch, die wirklich eingezogenen Gelder, welche einen größeren Betrag ausmachten, zu erhalten, gelang nicht. Ebensowenig glückten aber die Bemühungen der späteren englischen Könige, sich von der Lieferung des Peterspfennigs überhaupt zu befreien, bis Heinrich VIII. am 9. Juli 1533 die Parlamentsakte, welche die Aufhebung dekretierte, bestätigte (Stat. 23. Henr. VIII. c. 20). Vgl. überhaupt O. Jensens eingehende Darstellung (s. o.).

Nach dem Vorgange Englands wurde die Entrichtung des Peterspfennigs auch in anderen Ländern üblich, in manchen vermochten aber die Päpste nicht, dieselbe einzuführen. In Dänemark findet sich die Abgabe seit dem 11. Jahrhundert (Spittler S. 116 f.), scheint aber schon seit dem 15. Jahrhundert nicht mehr regelmäßig gezahlt zu sein (a. a. O. S. 125). Etwa gleichzeitig mit Dänemark entstand die Verpflichtung in Polen, und zwar, wie von späteren Chronisten erzählt wird, aus Dankbarkeit dafür, daß Benedikt IX. den Sohn Mieczislaws II. (gest. 1034), Casimir, behufs Übernahme der Regierung, von den Mönchsgelübden befreite (vgl. Thomassin a. a. O. Nr. XI; Schröckh, Christl. Kirchengeschichte, Bd XXI, S. 503 f.). Der Zusammenhang des Ordenslandes Preußen mit Polen gab Johann XXII., bei der großen Bedrängnis in Avignon, Veranlassung, auch von dort den Peterspfennig zu fordern. Der Auftrag an den Erzbischof von Gnesen und den Bischof von Breslau im Jahre 1320 erregte aber allgemeine Unzufriedenheit und förmliche Protestation (Voigt, Gesch. Preußens, Bd IV S. 344 f.); dennoch wurde auch späterhin, wie 1343, 1348, 1445, die Forderung erneuert und auch hin und wieder wirklich bewilligt, aber die Abgabe ist niemals eine allgemeine und regelmäßige in Preußen gewesen (Voigt a. a. O. Bd V, S. 69. Bd VIII S. 86. 152 f.). Dagegen wurde dies in Schweden, wo ihm Jahre 1152 der Kardinallegat Nikolaus (nachher Papst Hadrian IV.) auf der Synode zu Linköping den Beschluß der jährlichen Zahlung, also: quod singulae domus dant denarios monetae ipsius terrae, zustande brachte (Spittler S. 127 f.). Gleichzeitig entstand auch wohl die Verpflichtung in Norwegen, von dem es im liber censuum ecclesiae Romanae ebenfalls heißt: singuli lares in Norvegia dant unam monetam ejusdem terrae (a. a. O. S. 136 f.), sodann auf Island, den Faröinseln u. a. (a. a. O. S. 140 f.), wo es als cathedraticum Petri bezeichnet wird und in Waren abgetragen wurde.

Gregor VII. versuchte 1081 auch in Frankreich die Zahlung des Peterspfennigs einzuführen (ut unum denarium annuatim solvant B. Petro, si eum recognoscant patrem et pastorem suum more antiquo) und berief sich zur Begründung des Anspruches auf ähnliche Leistungen Karls d. Gr. (Gregorii VII. lib. VIII. epist. 23; Mans. XX, 338; Jaff. 3923; Alteserra, Diss. juris cannon. lib. III. c. XII, a. E.; Thomassin a. a. O. Nr. XIII.); indessen wurde er damit zurückgewiesen. Ebensowenig gelang es ihm in Spanien.

Seit dem 16. Jahrhundert hörte die Leistung des Peterspfennigs an die römische Kirche allgemein auf. Seit der Reformation scheint die Abgabe nicht sofort überall fortgefallen zu sein, indem z. B. der lutherisch gesinnte Bischof Gissurus von Skaholt auf Island 1539—1548 sie noch erhob, aber nicht mehr nach Rom gesendet zu haben scheint (Spittler S. 143). Der Peterspfennig ist übrigens, wie die Geschichte desselben zeigt, keineswegs an sich ein Ausfluß der Abhängigkeit von Rom gewesen, obgleich einzelne Päpste ihn dazu zu machen bemüht gewesen sind, sondern eine Liebesgabe, eleemosyne, subsidium caritativum, caritatis debitum, welche aus dem ursprünglich freiwilligen Charakter in eine notwendige Steuer überging.

Nichts als den Namen hat mit dem Peterspfennig der nordischen Reiche der moderne Peterspfennig gemein. Er ist eine Sammlung von Liebesgaben für den seit 1859 in zunehmende Bedrängnisse geratenen und zuletzt seines Kirchenstaats ganz beraubten Papst. Sie begann seit 1860 zuerst in Wien, dann in Irland; dort gab Kardinal Rauscher, hier der apostolische Vikar Cullen die Anregung. Bald nahmen allenthalben die Bischöfe die Sache in die Hand, in Deutschland mit besonderem Eifer K. Martin von Paderborn (gest. 1879). Dadurch gelang es, den Peterspfennig zu einer fortdauernden freiwilligen Abgabe an den Papst zu machen. Der je nach den bald günstigeren bald weniger günstigen Verhältnissen wechselnde Ertrag ist so bedeutend, daß er es Pius IX. möglich machte, die ihm von Italien dargebotene Rente von jährlich 3¼ Millionen Francs zurückzuweisen (Hist. polit. Blätter, 1860, I, S. 672 ff.).

Während des ersten Septenniums (1861—68) soll der Gesamtertrag sich auf 71 Mill. Francs belaufen haben. Für das Jahr 1870, wo die Katastrophe eintrat, wird die Höhe

auf $6\frac{1}{2}$ Mill. angegeben; in manchen der folgenden Jahre soll Pius IX. 20—25 Mill. eingenommen haben. Wegen des Fehlens zuverlässiger Grundlagen für die genauere Feststellung der betr. Summen vgl. J. Friedrich, Tagebuch während des Vatik. Konzils, Nördling. 1873, 2. Aufl. S. 119, wo erzählt wird: den deutschen Bischöfen, die sich nach der Verwendung des Peterspfennigs erkundigten, sei erklärt worden, man führe darüber in Rom gar keine Bücher; gegenüber der Wahrnehmung, daß hie und da beträchtliche Summen verschwänden, drücke man möglichst die Augen zu, um Skandal zu vermeiden, ꝛc. — Übrigens hat unter Leo XIII. ein beträchtlicher Rückgang des Ertrags dieser Sammlungen stattgefunden. Im ersten Jahre seines Pontifikats betrug der Peterspfennig noch gegen 3 Millionen; im Jahre 1901 nur noch 1840000 Mk. (wovon 176400 Mk. auf das kath. Deutschland kamen). Vgl. über diese Schwankungen während der letzten Jahrzehnte: Woker, S. 32 ff.; „D. Katholik" 1879, S. 199: Altkath. Volksblatt 1902, S. 163 ff. **(Jacobson †) Zöckler.**

Petri, L. A., gest. 1873. — J. Freytag, Zu Petris Gedächtnis, Hannover 1873; E. Petri, L. A. Petri. Ein Lebensbild, 2 Bde, Hannover 1888 u. 1896.

Ludwig Adolf Petri, aus einer ursprünglich schwarzburgischen Pastorenfamilie stammend, wurde am 16. November 1803 zu Lüethorst, am Fuße des Sollings (Hannover), geboren. Fünfjährig, verlor er seinen Vater, zwölfjährig, kam er zu seinem Schwager, von welchem er gut unterrichtet und streng, aber doch wohlwollend erzogen wurde. Auf dem Gymnasium zu Holzminden (1819—1823) zeichnete er sich in jeder Hinsicht aus und verließ es mit vorzüglichen Zeugnissen, um dann das kurz vorher von Abt Salfeld gegründete theologische Vorbereitungsinstitut des Klosters Loccum zu besuchen. Schon hier beschäftigte er sich mit schriftstellerischen Arbeiten, die in der Darmstädter Allgemeinen Kirchenzeitung gern veröffentlicht und gern gelesen wurden. Er verließ das Institut mit dem Zeugnisse: „Primus gradus primae censurae". Nach vorübergehender Neigung für die Philologie entschied er sich für das theologische Studium und bezog 1824 die Universität Göttingen. Er studierte fünf Semester mit großem Fleiß, sah aber später auf seine Universitätszeit doch nur mit geteilten Gefühlen zurück. Ein Dezennium später schrieb er über sie in sein Tagebuch: „Ich kann nicht sagen, daß irgend einer von meinen Lehrern einen entscheidenden Einfluß auf mich gehabt hätte; sie hielten alle das gewohnte Gleis, welchem daher auch ich folgte; von Theologie bekam ich wenig Begriff, vom Glauben und Leben des Evangelii gar keinen, und was vom Amte eines evangelischen Geistlichen gewiesen wurde, war durchaus abschreckend." Von der Absolvierung des Triennium im Hinblick auf die dürftige Lage seiner Mutter dispensiert, bestand er sein Kandidatenexamen „lobenswert". Seine Predigt wurde aber nur mit „fere bene" zensiert; sie ist völlig rationalistisch. Die dann folgende Hauslehrerzeit befriedigte ihn sehr wenig, so gewissenhaft und pflichteifrig er auch seines Amtes waltete. Anfang 1829 erhielt er auf Anraten seines Gönners, des Abtes Salfeld, von dem Magistrat der Stadt Hannover die Aufforderung zu einer Probepredigt behufs Besetzung der seit 1814 statt der zweiten Predigerstelle eingerichteten „Kollaboratur" der Kreuzkirche daselbst. Auf dringendes Zureden seines Superintendenten folgte er ihr, aber nur „mit Zagen und in der Hoffnung, nicht gewählt zu werden". Dennoch traf gerade ihn die Wahl. Am 3. September 1829 wurde er ordiniert. Sein Ordinationstext 2. Ti 2, 15 „Befleißige dich, Gott zu erzeigen einen rechtschaffenen und unsträflichen Arbeiter, der da recht teile das Wort der Wahrheit" ist ihm sein Leben lang für die Führung seines Amtes ein Leitstern gewesen. Und bis an sein Lebensende war er Pastor an St. crucis, bis 1837 „Kollaborator", dann Inhaber der für ihn wieder ins Leben gerufenen zweiten Predigerstelle, nach dem Tode des Seniors Sievers von 1851 bis 1873 erster Prediger.

Während der Dauer seiner Kollaboratur ging eine innere Umwandlung mit Petri vor sich; er wurde aus einem Manne von edler Denkungsart, von achtungswertem Streben und Ringen eine neue Kreatur in Christo Jesu, ein gläubiger Bibelchrist, um demnächst ein konfessioneller Lutheraner und ein Führer derselben zu werden. Die Umwandlung geschah keineswegs plötzlich, doch aber im Laufe der bezeichneten Lebensperiode so völlig, daß man beispielshalber bei einer Vergleichung seiner Predigtkonzepte von 1830 mit denen von 1837 die Erzeugnisse zweier von einander völlig verschiedener Verfasser vor sich zu haben glaubt. Es haben zweifelsohne eine ganze Reihe von Faktoren auf ihn eingewirkt, um diesen Wechsel hervorzurufen. Vor allem wandelte sich die ganze Zeit gerade damals. Allüberall, auch im Hannoverschen, fanden sich Häuflein solcher zusammen, denen das Evangelium von dem um der Sünde willen gekreuzigten und um der Gerechtigkeit willen

auferweckten Christus eine Kraft Gottes zur Seligkeit geworden war, und wenn man anfänglich nur Übereinstimmung in der Hauptsache zur Bedingung der Gemeinschaft machte, so erwachte doch auch bald das konfessionelle Bewußtsein, infolgedessen aber der Trieb, die eigene Konfessionskirche mit aller Macht, wo es sein mußte, auch im Gegensatze gegen andere zu beleben und zu stärken. Petri kam auch mit diesen Kreisen in Berührung, war doch sein nachmals ihm so eng verbundener Freund, der geistig bedeutende Legationsrat von Arnswald in Hannover, dem Evangelio schon Mitte der zwanziger Jahre unseres Jahrhunderts nach Überwindung schwerer und schmerzlicher innerer Kämpfe von ganzem Herzen zugethan. (Vgl. Erinnerung an Freiherrn August von Arnswald 2c. von F. W. C. Umbreit, ThStK 1857, Heft 2.) Überdies beachtete er von Anfang an aufs eifrigste die entstehende theologische Litteratur, auch die damals erscheinenden theologischen Zeit- und Streitschriften. So konnten ihm Vorgänge, wie der Kampf Gerlach-Hengstenberg, gegen den von Gesenius und Wegscheider repräsentierten Rationalismus nicht verborgen bleiben, ja sie mußten ihn mächtig beeinflussen und zwar nach der positiven Seite hin. Er selbst giebt zu erkennen, daß das in ihm erwachende neue Leben durch das Studium von Claus Harms Pastoraltheologie erheblich gefördert sei, nennt auch den Wandsbecker Boten als eine Lektüre, der sein inwendiger Mensch viel verdanke. Dogmatiker wie Joh. Gerhard u. a. hatten für ihn große Anziehungskraft schon in jener Übergangszeit. Seit 1829 predigte Niemann in seiner Nähe vor einer immer mehr wachsenden Zuhörerschaft das Evangelium, und wenn auch beide zu selbstständige und zu verschiedenartig angelegte Charaktere waren, als daß sie sich dauernd und inniger aneinander geschlossen hätten, so ist es doch nicht zu bezweifeln, daß Niemann gerade in jener Zeit auf Petris Entwickelung einen heilsamen Einfluß ausgeübt hat. Vor allem aber ist es nach Petris eigenen Andeutungen die fortgesetzte Beschäftigung mit dem Evangelio gewesen, die ihn, unterstützt durch das von ihm zu verwaltende Amt, dessen Verantwortlichkeit ihm von vornherein in hohem Maße fühlbar ward, unterstützt auch durch vielfache göttliche Heimsuchungen zu der rechten Heilserkenntnis, bei seinem lauteren Charakter aber von da aus, man möchte sagen mit Naturnotwendigkeit auch zu dem aus dieser Heilserkenntnis fließenden neuen evangelischen Leben hingeführt hat. Die Folge jener Umwandlung mußte sein, daß er auch mit seiner ganzen Energie für den Sieg der von ihm erkannten guten Sache eintrat. Thatsächlich hat er alles, sein ganzes Ich, darangesetzt, um dem erwachenden kirchlichen Leben die Bahn brechen zu helfen, was begreiflicherweise in jener Zeit und unter den obwaltenden Verhältnissen keineswegs leicht war. Daß ihm bei diesem Kampfe die Macht seiner bedeutenden Persönlichkeit, seine großartige Begabung, sein Scharfsinn, seine Zähigkeit — auch sein urwüchsiger, nicht selten mit schlagender Ironie durchsetzter, ja zu Zeiten mit bitterem Sarkasmus gewürzter Humor in hohem Maße zu statten kam, dürfen wir nicht unerwähnt lassen. Petri war im eigentlichsten Sinne des Wortes ein Charakter. Wie er selbst den Stempel einer stark ausgeprägten, in hohem Maße individuell gearteten Persönlichkeit an sich trug, so trug auch alles, was er sagte und schrieb — ja alles sein Handeln und Wandeln die Signatur eben dieser Persönlichkeit an sich. Seine Sprache war kernig, plastisch, nüchtern; was er sagte oder schrieb, hatte immer Hand und Fuß. Er selbst äußert einmal brieflich: „Wenn ich nur nicht so bekannt wäre wie ein bunter Hund, daß ich nicht zehn Zeilen schreiben darf, ohne mich zu verraten". Charaktervoll wie seine Rede war auch sein Thun und Lassen. Diplomatisches Lavieren und Vermitteln liebte er nicht, ebensowenig halbe Bündnisse, die bedenkliche Konzessionen im Gefolge haben konnten. Nicht absolut zuverlässige Charaktere mied er fast ängstlich, dagegen erschloß er geraden Naturen gerne den reichen Quell herzlicher und wohlmeinender Freundlichkeit und Teilnahme, seinen Freunden aber sein ganzes Innere. Vor allem lebte er seinem Amte, seinen Amtsbrüdern, seiner Kirche.

In der lutherischen Kirche nimmt die Predigt des Wortes mit Fug eine hervorragende Stelle ein. Das erkannte Petri von vornherein und darum setzte er seine erste und beste Kraft daran, seiner vorzugsweise aus Gebildeten bestehenden Gemeinde solche Predigten zu bieten, die bei empfänglichen Gemütern Frucht schaffen konnten. Seine Predigten wirkten denn auch gewaltig, und wenn er nicht gerade für den gemeinen Mann verständlich predigte, wenn Popularität seine Gabe nicht war, so waren es eben einflußreiche Kreise, auf die er erweckend und befruchtend einwirkte und durch die er alsdann auch wieder niedere Schichten der Gesellschaft beeinflußte. Aber auch einfältige Gemüter, wenn sie nur gewillt waren, sich unter den Segen des göttlichen Wortes zu stellen, fühlten sich zu ihm mächtig hingezogen und reiften unter seinen Predigten von Mal zu Mal in der Erkenntnis und in der Heiligung. Ein Verzeichnis der von Petri selbst und nach

seinem Tode herausgegebenen Predigtsammlungen findet sich in der vom Verfasser geschriebenen Biographie S. 169 f. Hier erwähnen wir nur die bedeutendsten mit dem Titel: „Licht des Lebens“ (Evangelien) 1858, 2. Aufl. 1870 und „Salz der Erde“ (Episteln) 1864, 2. Aufl. 1874. Sie sind wahre Fundgruben für den Prediger, spotten aber der Nachahmung.

Ein so objektiv angelegter und mit so feinem Takte für das geistliche Decorum ausgerüsteter Mann wie Petri konnte unmöglich den Subjektivismus gut heißen, wie er sich zu Anfang seiner Amtswirksamkeit auf dem Gebiete der Liturgie, ja des ganzen gottesdienstlichen Lebens breit machte. In der That finden wir bereits in seiner 1832 veröffentlichten bedeutsamen Broschüre: „Bedürfnisse und Wünsche der protestantischen Kirche im Vaterlande“, Hannover bei Hahn, ein kühnes Dringen auf Reformierung des eingerissenen Unwesens. Er fordert, es möge von den zuständigen Behörden festgesetzt werden: „was als wesentlich wirksam in liturgischen Dingen nicht abgeändert werden dürfe, sondern in allen Kirchen des Vaterlandes auf dieselbe Art erscheinen solle“. Von da an hat er nicht nachgelassen, an seinem Teile dazu zu helfen, daß die alten lutherischen Schätze wieder hervorgeholt und zu Ehren gebracht würden. — Das unstreitig größte Verdienst auf diesem Gebiete erwarb er sich durch die Herausgabe seiner „Agende der hannoverschen Kirchenordnungen. Mit historischer Einleitung, liturgischer Erläuterung und ergänzenden Zugaben zum erneuerten Gebrauch bearbeitet und herausgegeben“, Hannover bei Hahn, 1852; besonders wertvoll sind die im Eingange des zweiten Teiles niedergelegten „Liturgischen Grundsätze der Kirchenordnungen“. Es ist nicht am wenigsten Petris Verdienst, daß man fortan sich gewöhnte, die heiligen Handlungen nicht mehr, wie bislang, „buchlos“ zu verrichten, sondern in geordnete Bahnen kam, wodurch dann seines in dieser Hinsicht völlig gleichgesonnenen und nicht minder energisch wirkenden Genossen, des D. Niemanns außerordentlichen Verdienste um die Hebung der Liturgie und des Gottesdienstes (**Lectionar!**) gewiß nicht herabgemindert werden sollen.

Einen nicht zu unterschätzenden Einfluß übte Petri als Lehrer der kirchlichen Jugend aus und zwar nicht nur in seinen „Kinderlehren“ und im Konfirmandenunterricht, sondern vor allem durch den Ende der dreißiger und Anfang der vierziger Jahre in den Oberklassen des Lyceums erteilten Religionsunterricht, von welchem beispielshalber der Nationalökonom Roscher bekannte, daß er auf ihn einen unauslöschlichen Eindruck gemacht habe. Man kann das wohl verstehen, wenn man das in 8 Auflagen erschienene, von Petri herausgegebene „Lehrbuch der Religion für die oberen Klassen protestantischer Schulen“ einsieht. Es ist aus der Praxis herausgewachsen und hat Jahrzehnte hindurch den Religionsunterricht auf den Gymnasien nicht zum Schaden der Schüler befruchtet, wenn es auch zunächst mehr für den Lehrer als für die Hand des Schülers passen mag. Auch auf dem Gebiete der Katechismusarbeit ist Petri thätig gewesen. Er zuerst hat auf den Schaden aufmerksam gemacht, der darin lag, daß der Landeskatechismus vom Jahre 1790 die Heilslehre nicht auf Grund des lutherischen Katechismus, sondern in 8 Abschnitten behandelte. Dem Übelstande suchte er zunächst für seine eigenen Konfirmanden abzuhelfen durch Herausgabe zweier Leitfäden, 1839 und 1851. Später wurde er einer der Mitarbeiter am sogenannten Neuen Katechismus (einer Umarbeitung des früher Walterschen), der 1862 trotz seiner von den bedeutendsten Autoritäten anerkannten inneren Vortrefflichkeit so tumultuarisch zu Falle kam. Wie hier, so setzte Petri überall seine Hoffnungen auf die heranwachsende Generation. Insbesondere nahm er sich der zukünftigen Pastoren mit allem Ernste und der größten Hingabe an. So hat er Jahre lang die theologischen Studien der Mitglieder des Predigerseminars zu Hannover, vom 19. November 1837 bis zu den Märzstürmen des Jahres 1848 aber den von ihm ins Leben gerufenen „Kandidatenverein“ geleitet, und alle, welche durch diese Schule hindurchgegangen sind, haben ihm gerade hierfür ein lebendiges, dankbares Andenken bewahrt.

Was Petris seelsorgerisches Wirken anlangt, so ist ihm wohl der Vorwurf gemacht worden, er sei den einzelnen Seelen nicht in der Weise und in dem Maße nachgegangen, wie das andere gewissenhafte Pastoren für ihre Pflicht halten. Man mag dies in gewissem Sinne zugeben, nur darf und kann man ihm weder Mangel an Verständnis für die Behandlung heilsbedürftiger Seelen, noch Mangel an Treue vorwerfen. Er war körperlich zu solchen Gängen in die Gemeinde absolut nicht im stande; hat er doch zu Zeiten buchstäblich überhaupt keinen anderen Weg verrichten können, als den von seiner Stube in die unmittelbar vor seinem Hause liegende Kirche und umgekehrt. Sodann aber war es ihm — und er erkannte darin selbst eine Schwäche — in der That nicht gegeben, unkirchliche, vielleicht obendrein innerlich rohe und ungebildete Leute zu suchen und mit

ihnen persönlich zu verkehren, um sie zu gewinnen. Dazu war er eine zu spröde und gerade in dieser Hinsicht zu zaghaft angelegte Natur. Wenn er nun aber darauf verzichten mußte, die Leute, auch die Kranken, persönlich zu besuchen, so sorgte er dafür, daß sie keinen Mangel litten, auf andere Weise, indem er sich hierfür aus theologischen und Laienkreisen Hilfskräfte substituierte, deren Berichte er stets mit größester Teilnahme entgegennahm und denen er in allem Wege mit Rat und That zur Hand ging. Die kirchliche Diakonie, die Heranziehung von Kandidaten zur Seelsorge in Spitälern und Stiftern, die Errichtung von Fürsorgevereinen für Arme und Kranke nach dem Vorgange von Amalie Sieveking (Friderikenstift), für verwahrloste Kinder (Pestalozziverein), für entlassene Strafgefangene, die Verbreitung der Bibel und anderer guter Schriften unter das Volk, die Fürsorge für die heranwachsende kirchliche Jugend nach ihrer Konfirmation (Jünglingsverein) und alles das, was jetzt vielfach in den Händen der Vereine für innere Mission liegt, hat er in möglichst unmittelbarem Anschluß an das Pfarramt persönlich auf das lebhafteste gefördert, und zwar um deswillen, weil ihm das Volk mit all seiner Not am Herzen lag und es für ihn Gewissenssache war, dieser Not auf jedem von Gott gewiesenen Wege zu begegnen.

Wenn Petri in dem ihm befohlenen Wirkungskreise seine bedeutsamen Gaben mit aller ihm eigenen Energie und mit nicht geringem Erfolge entfaltete, so reichte doch sein Blick und seine Wirksamkeit von vornherein darüber hinaus in weitere Kreise. Wir sahen bereits, daß und wie er sich der zukünftigen Geistlichen seiner Landeskirche fördernd und helfend annahm; er hat es dabei nicht bewenden lassen, ist vielmehr bald von einem solchen Einflusse auf die angestellten Pastoren geworden, daß man ihn wohl den pastor pastorum genannt und von ihm sogar behauptet hat, er habe der Geistlichkeit der hannoverschen Landeskirche, so weit sie jener Zeit angehörte, das ihr eigentümliche Gepräge gegeben.

Vor allem war es Gabe und also auch Aufgabe Petris, die kirchlich-konfessionell gesinnten und gerichteten Elemente der hannoverschen Landeskirche zu sammeln, ja zu einer Macht zu vereinigen und mit den Lutheranern hin und her Verbindungen anzuknüpfen, bezw. sie in freier ungebundener Weise organisieren zu helfen — namentlich gegenüber den unionistischen und die Lehrgrenzen nivellierenden Bestrebungen seiner Zeit. Davon geben Zeugnis seine kirchenpolitischen Aufsätze und Broschüren, das von ihm von 1848 bis 1855 herausgegebene Zeitblatt für die Angelegenheiten der lutherischen Kirche, seine reichhaltige Korrespondenz mit den bedeutendsten lutherischen Kirchenmännern seiner Zeit, die von ihm ins Leben gerufene hannoversche Pfingstkonferenz, seine Arbeiten auf dem Gebiete der Mission, der Diasporapflege, der Diakonie und freien Vereinsthätigkeit, dies und vieles andere — nicht minder aber die Schriften und Schritte seiner kirchenpolitischen Gegner.

Von Bedeutung war bereits die in Anlaß der Beratung des Staatsgrundgesetzes 1832 von ihm veröffentlichte Broschüre: „Bedürfnisse und Wünsche der protestantischen Kirche im Vaterlande". Mit großem Freimut deckt er hier die Schäden der Kirche auf und macht positive Vorschläge zur Besserung und Hebung des kirchlichen Lebens im Wege der Verfassung. Eine Vergleichung der jetzigen Gestalt der landeskirchlichen Verfassung mit der hier gegebenen Schilderung des damaligen Zustandes beweist, wie berechtigt seine Forderungen waren und wie er doch auch nur Erreichbares erstrebte. Wenn der schon damals gefaßte Plan der Herausgabe einer auf bekenntnismäßiger Grundlage ruhenden kirchlichen Zeitschrift sich erst im Jahre 1848 verwirklichte, so hatte das seinen Grund in Verhältnissen, die zu ändern nicht in seiner Macht lag. Inzwischen veröffentlichte er, was er auf dem Herzen hatte, anfänglich in dem von Lührs, Köhler, Jacobi und Möller herausgegebenen „Kirchenfreunde", später in der von Harleß herausgegebenen ZPK. Nicht minder beteiligte er sich je und dann mit mehr auf den inneren Ausbau gerichteten Aufsätzen an dem seit 1802 erscheinenden, speziell die hannoverschen Angelegenheiten behandelnden „Vierteljährlichen Nachrichten über Kirchen- und Schulsachen". Sie enthalten z. B. die vortrefflichen Abhandlungen: „Das Standesbewußtsein", „Von der Zucht im geistlichen Leben", „Die Prediger in der gegenwärtigen Kirchenzeit". In den Jahren 1815 bis 1847 gab er mit Niemann zusammen eine in Heften erscheinende, „der Erbauung im geistlichen Leben dienende" Zeitschrift heraus unter dem Titel: „Segen der evangelischen Kirche", Hannover bei Hahn. Auch hier finden wir noch heute sehr lesenswerte Aufsätze aus seiner Feder. Von außerordentlichem Einflusse auf die Gestaltung der Kirche und insbesondere der hannoverschen Landeskirche ist aber das im Revolutionsjahre 1848 gegründete Zeitblatt gewesen. Es wurde nicht nur in Hannover gelesen und an allen

maßgebenden Stellen beachtet, sondern weit darüber hinaus. Da es das Interesse der lutherischen Kirche ebenso freimütig wie geistesmächtig und kraftvoll vertrat, vorhandene Schäden offen darlegte, vor Irrwegen rechtzeitig warnte und die Zeitfragen allewege in das Licht des Wortes Gottes zu stellen wußte, so hat es ihm an Gegnern nicht gefehlt und dem Herausgeber nicht nur Freude, sondern auch manche Mühen, Sorgen und Nöte eingetragen. Ja, er mußte sich schließlich sagen, daß er die Verantwortung der Herausgabe eines solchen Blattes im Hinblick auf sein eigentliches Pfarramt nicht mehr tragen konnte und legte daher im Herbst 1855 die Redaktion nieder. Sein Erbe trat Münkel an, der es als „Neues Zeitblatt“ noch Jahrzehnte hindurch fortgeführt hat. — War schon das Zeitblatt ein Mittelpunkt der Sammlung für die Gesinnungsgenossen, so erst recht die von Petri ins Leben gerufene „Pfingstkonferenz“. Schon 1838 von ihm geplant, wurde sie am 25. Mai 1842 zum erstenmale abgehalten. Es beteiligten sich an ihr 52 „zu demselben Glaubensgrunde sich bekennende, wenn auch mehr oder minder durchgebildete Pastoren und Kandidaten in der Einigkeit des Geistes, an sich schon ein Ereignis“. Die anfängliche Ungunst des Kirchenregimentes, welches in der Konferenz eine Gefahr für die Kirche erkennen zu müssen glaubte, hat das Werk nicht aufhalten können; es hat sich vielmehr sehr bald in gedeihlichem Segen entfaltet und steht noch immer in schönster Blüte. Eine ganze Reihe tüchtiger und gediegener Vorträge, zumeist über brennende Tagesfragen, sind hier gehalten, eine Fülle von Zeugnissen, Mitteilungen, Anregungen der mannigfachsten Art sind von hier ausgegangen; eine Menge heilsamer Verbindungen haben sich hier geknüpft; nach Tausenden zählen bereits diejenigen, welche hier Belehrung, Aufmunterung, Gewißheit und neue Freudigkeit für ihren Beruf empfangen haben. Petri war viele Jahre hindurch die Seele des Ganzen und hat bis zuletzt die Verhandlungen der Konferenz mit lebhafter Teilnahme verfolgt. Und gleich auf der ersten Konferenz bot sich ungesucht Gelegenheit, um auch mit weiteren Kreisen der lutherischen Kirche in Verbindung zu treten. Bei dem gemeinsamen Mittagsmahle lief nämlich ein Brief des nach Amerika übergesiedelten lutherischen Predigers Fritz Wyneken ein, der an die Freunde die herzandringende Bitte richtete, sie möchten den versprengten lutherischen Brüdern im Westen Nordamerikas durch Entsendung von Reisepredigern zu Hilfe kommen. Wyneken war, um hierfür zu wirken, nach Deutschland gekommen und hatte bereits in Breslau, Dresden und Erlangen die Zusage erhalten, man wolle das Werk unterstützen, wenn die gerade jetzt zu einer Konferenz vereinigten Hannoveraner den ersten Schritt thäten. So wandte sich Wyneken an Petri und bat um diese Liebeserweisung. Der Brief ward verlesen und „durchdrang die ganze Versammlung mit einem Gefühl und der einen Überzeugung, daß hier etwas geschehen müsse, um die Kirche in sich selbst zu sammeln und zu einer gemeinsamen Erhebung zu bewegen“. Petri ward beauftragt, mit Wyneken in Verbindung zu treten und mit ihm gemeinschaftlich einen lauten kräftigen Aufruf an die gesamte Kirche deutscher Zunge zu machen und durch Harleß, Huschke und Trautmann eine Verbindung mit den Kreisen in Bayern, Schlesien und Sachsen einzuleiten, um „unverrückt etwas Heilsames und möglichst Großartiges zu gründen“. Das ist der Anfang eines Werkes gewesen, dessen Aufzug demnächst in Löhes Händen zusammenlaufen sollte und welches von ihm in die Bahnen hineingeleitet wurde, in denen es sich jetzt noch bewegt (vgl. Wilhelm Löhes Leben von Deinzer, 3. Bd, erste Hälfte). Ein nahe verwandtes Gebiet bearbeitet der „lutherische Gotteskasten“, welchen Petri in Verbindung mit Generalsuperintendent Steinmetz in Clausthal und seinem nahen Freunde, Münchmeyer (s. d. A. Bd XIII S. 536) am 31. Oktober 1853 errichtete (s. d. A. „Gotteskasten“ Bd VII S. 217, 31 ff.).

So warm und thatkräftig nun Petri für den Zusammenschluß der gleichgesinnten Lutheraner eintrat, so kühl und zurückhaltend war seine Stellungnahme gegenüber den Konföderationsbestrebungen, welche das Revolutionsjahr außerhalb der lutherischen Kirche erzeugte. In der von Dorner geplanten „evangelisch-deutschen Nationalkirche“ und noch mehr in dem v. Bethmann-Hollwegschen „Vorschlage einer evangelischen Kirchenversammlung ꝛc.“ mußte er eine um so größere Gefahr für den Bekenntnisstand der eigenen Landeskirche erkennen, als diese eben damals eine neue Verfassung erhalten sollte. Anders stand er schon dem auf dem Wittenberger Kirchentage in Aussicht genommenen „Kirchenbunde“ gegenüber. Er hielt ihn von vornherein für nicht lebensfähig, konnte aber ein Gewissensbedenken lutherischerseits, an der beabsichtigten Konföderation teilzunehmen, in den vereinbarten Beschlüssen nicht begründet finden, da diese ausdrücklich jede, den Unterschied der Bekenntnisse verwischende Union dem Bunde fern gehalten sehen wollten. Der Bund kam nicht zu stande, und die aus diesen Bestrebungen hervorgehenden „Kirchentage“ haben

das ursprüngliche Ziel auch nicht erreicht. Bei alledem bildet der Wittenberger Kirchentag eine wichtige Epoche in der Geschichte der christlichen Liebesthätigkeit. Wurde doch hier die von Wichern inaugurierte „Innere Mission“ mit einem Schlage zum Mittelpunkt des Interesses für alle deutschen evangelischen Kirchenkreise. Daß Petri und seine Freunde in die allgemeine Begeisterung nicht nur nicht einstimmten, sondern in der Art und Weise, wie nun die Innere Mission anscheinend insceniert werden sollte, sogar Gefahren erkennen und dagegen protestieren zu müssen glaubten, ist ihnen sehr übel genommen worden. Wir müssen es uns versagen, hier des Näheren auf die Sache einzugehen und dürfen auf den betreffenden Abschnitt der Biographie verweisen (Bd II S. 100 ff.). Was wir aber hier kurz konstatieren müssen, ist dies: 1. Petri bekämpfte nicht die Sache, die er selbst längst aufs eifrigste getrieben hatte (s. oben). 2. Er wollte die sehr ehrenwerten Personen nicht bemängeln, die die Träger der Ideen waren. Es ist ihm freilich, wie er selbst zugesteht, nicht immer gelungen, maßvoll und sachlich zu bleiben. 3. Um gewisser Übertreibungen und Verirrungen willen, die der Inneren Mission in dieser ihrer „Sturm- und Drangperiode“ anhaftete, haben die Opponenten vielfach auch die gangbaren Wege verkannt und perhorresciert, anstatt in Ruhe die Entwickelung abzuwarten und haben sich daher im Laufe der Zeit eines Besseren belehren lassen müssen. 4. Immerhin hat sich auch die Innere Mission bescheiden lassen und lernen müssen, die Grenzen, welche ihr durch das Bekenntnis und durch die amtlich organisierte Kirche gezogen waren, zu finden und inne zu halten. 5. Im Laufe der Zeit haben auch die Opponenten selbst auf dem Gebiete der Inneren Mission und in den von ihr aufgefundenen neuen Wegen thatkräftig mitgearbeitet und hat z. B. Petri selbst den Evangelischen Verein für Innere Mission in Hannover mit ins Leben gerufen.

Von vornherein hat Petri ein sehr lebhaftes Interesse an der Heidenmission an den Tag gelegt. Sein Name steht mit unter jenen 25, die Epiphanias 1834 den hannoverschen Missionsverein gegründet haben, und gleich anfangs übernahm er das Sekretariat. Später hat er viele Jahre hindurch den Verein geleitet und ihm zur Entfaltung nach innen und außen geholfen. Wie auf dem Gebiete der inneren, so hat er aber auch — und zwar bereits früher — auf dem Gebiet der Heidenmission auf den Gang der Entwickelung einen hervorragenden Einfluß ausgeübt durch seine Kritik, vor allem durch seine 1841 herausgegebene Schrift: Die Mission und die Kirche“, Hannover bei Hahn. 1836 hatte sich aus Gliedern der lutherischen und reformierten Kirche die norddeutsche Missionsgesellschaft gebildet. Es währte nicht lange, daß im eigenen Schoße konfessionelle Reibungen entstanden. Hatte man anfänglich gewähnt, denselben zu entgehen, wenn man als einigendes Bekenntnis und als Richtschnur für die Sendboten die Augustana hingestellt hatte, so kam man doch bald dahin, die „Überzeugung“ auszusprechen, „daß der bei uns geschichtlich entstandene Konfessionsunterschied nicht in die Heidenwelt zu verpflanzen sei, sondern daß sich durch die Predigt des Evangeliums, unter Leitung des Herrn und seines Geistes, unter den Heiden die Kirche eigentümlich gestalten werde“. Um diesen Paragraph ins Leben zu rufen, wurde ein Entwurf zu näheren Bestimmungen ausgearbeitet, der dann zur Annahme einer Reihe von Resolutionen (l. c. S. 37 ff.) führte, die, wie Petri sich ausdrückt, dahin gingen, 1. daß die norddeutsche Missions-Gesellschaft ein eigenes Glaubensbekenntnis aufrichte, 2. daß sie im eigenen Namen das Amt der Lehre und Aufsicht bestelle, 3. daß sie ihren Missionaren Befehl und Vollmacht zur Einführung neuer, gottesdienstlicher Bräuche erteile. Hiergegen ließ er seine Stimme vernehmen in der, unter der Form eines Briefes an einen Freund erscheinenden, genannten Broschüre. Man muß ihr das Zeugnis geben, daß sie bei aller Schärfe und Bestimmtheit der Kritik dennoch sehr sachlich gehalten und sogar in gewissem Sinne irenisch geschrieben ist. Sie machte ein außerordentliches Aufsehen und war, wie die Folgen bewiesen haben, trotz aller Gegenschriften von entscheidender Bedeutung. Ein großer Teil der Vereine schied aus und schloß sich teils an die Leipziger lutherische Miss.-Ges., teils (namentlich die Hannoveraner) an die später entstehende Hermannsburger Miss.-Ges. (Harms) an, während die norddeutsche Miss.-Ges. ihren Sitz nach Bremen verlegte und in ihren Kreisen weiter wirkte. Petri und seine Freunde neigten sich der Leipziger Miss.-Ges. um so mehr zu, weil man sie für das einigende Band aller lutherischen Missionsbestrebungen ansah. Nichtsdestoweniger hat er freilich die Hermannsburger Mission gepflegt, Harms selbst in hohem Maße anerkannt, und die in späteren Jahren hereinbrechende Separation sehr beklagt (vgl. Petris Art. in ZPK, Juliheft 1842, wo die übrige einschlägige Litteratur angegeben ist).

Petris entschiedenes Eintreten für das in seiner Landeskirche zu Recht bestehende lu-

therische Bekenntnis hat ihn zu Anfang der fünfziger Jahre unseres Jahrhunderts auch mit der theologischen Fakultät zu Göttingen in eine ernste Fehde verwickelt. Am 31. August 1853 besprach die erste Konferenz von Pastoren aus den Herzogtümern Bremen und Verden als dritten Gegenstand ihrer Verhandlungen: „Anklänge und Ansätze zur Union in unserer Landeskirche“. Es wurden fünf diesbezügliche Resolutionen gefaßt, deren vierte forderte: „auf das schreiende Mißverhältnis aufmerksam zu machen, daß alle angestellten Professoren der theologischen Fakultät unserer Landesuniversität der Union angehören.“ Die Resolutionen wurden zunächst allen Geistlichen der Provinzen zur etwaigen Mitbeteiligung vorgelegt und alsdann in einer Eingabe an das Stader Konsistorium „der kräftigen Vertretung der vorgesetzten kirchlichen Behörde“ empfohlen (vgl. Zeitblatt 1853 Nr. 49). Die Fakultät fühlte sich verletzt und veröffentlichte eine Denkschrift unter dem Titel: „Über die gegenwärtige Krisis des kirchlichen Lebens, insbesondere das Verhältnis der evangelisch-theologischen Fakultäten zur Wissenschaft und Kirche. Zur Wahrung der evangelischen Lehrfreiheit wider neuerlichst erhobene Angriffe“, Göttingen 1854, bei Dietrich. Petri unterzog genannte Schrift nach allen Seiten hin einer gründlichen „Beleuchtung“ („Beleuchtung der Göttinger Denkschrift zur Wahrung der evangelischen Lehrfreiheit“, Hannover 1854, bei Hahn). Indem wir auf die Streitsachen selbst an dieser Stelle nicht eingehen, müssen wir doch erwähnen, daß es sich keineswegs nur um die „Union“ handelte; vielmehr wurden bei dieser Gelegenheit alle anderen einschlägigen Fragen mit berührt und alle längst vorhanden gewesenen Gegensätze wachgerufen. Daher kommt es denn auch, daß in keiner anderen Schrift die Genesis, die Richtung, die Arbeit und der ganze Charakter der konfessionell lutherischen Bewegung, deren Führer, was das Hannoversche anlangt, Petri war, in dem Maße erkenntlich wird und zum Vorschein kommt, als in der „Beleuchtung der Göttinger Denkschrift“. Sie bietet ein getreues Spiegelbild der gesamten kirchlichen Entwickelung jener Zeit. Petri hat sich dann vom öffentlichen Leben mehr und mehr zurückgezogen und dafür in der Stille desto hingebender seines Amtes und der Erfüllung aller derjenigen Pflichten gewartet, die ihm sein Verkehr mit Amtsbrüdern, mit nahestehenden Freunden, mit sonstigen Gesinnungsgenossen auferlegte. Nichtsdestoweniger hat er die Entwickelung des kirchlichen Lebens in seiner Landeskirche und darüber hinaus stets mit dem lebhaftesten Interesse und mit scharfem Auge beobachtet.

Petri hat, obwohl sein Leben, äußerlich betrachtet, sehr gleichförmig verlaufen ist, viele und schwere innere Kämpfe durchzumachen gehabt. Kreuz und Trübsal mancherlei haben ihn geläutert und gereinigt, auch seine Härten, zumal in späteren Jahren, außerordentlich gemildert. Der Katechismussturm im Jahre 1862 traf auch ihn schwer und beugte ihn tief darnieder; nicht minder brachte ihm das Annexionsjahr 1866 mit seinen tiefeingreifenden Folgen in die schwersten Gewissenskonflikte, sonderlich die Eidfrage, welche demnächst ihre Lösung darin fand, daß der vertriebene König Georg V. seine Unterthanen von dem ihm geleisteten Eide entband. Dazu kam sein beständiges Kranksein, seine körperliche Schwäche, viel Kreuz und Herzeleid im eigenen Hause. In reichem Maße hat er erfahren, was an dem Hauptbalken des alten Kreuzpfarrhauses eingegraben stand: „Wer mit Christo ewig will leben und erben, Der muß mit ihm auch zeitlich leiden und sterben. Wer die Krone der Herrlichkeit will erreichen und besitzen, Der muß sich Christi Dornen lassen stechen und ritzen“. Daneben hat er ungezählte Beweise der göttlichen Liebe und Freundlichkeit erfahren, auch durch Menschen, die ihm von Herzen zugethan waren, vor allem aber, indem sich Gott der Herr zu seinem Thun bekannte und ihm den Anblick aufkeimender, ja in Ähren prangender Frucht je und je gewährt hat.

In seinem Alter beschenkte er „seine liebe Gemeine“ und seine „Glaubensgenossen“ noch mit einer in den stillen Tagen länger andauernden Krankseins gereiften, besonders köstlichen Frucht seines geistlichen Lebens. „Der Glaube in kurzen Betrachtungen“ (Hannover, bei Hahn, 4. Aufl. 1875) ist mit Recht in weiten Kreisen bekannt geworden als ein Heiligtum, darin ein von Gott gesalbter Priester in heiliger Ehrfurcht dem heiligen und barmherzigen Herrn dient mit anbetender Betrachtung des von der Welt her verborgenen, nun aber geoffenbarten Geheimnisses seiner Gnade und Wahrheit, so zwar, daß er es auch seinerseits kund werden läßt vor der ihm andächtig lauschenden Gottesgemeinde. Unter den Büchern asketischen Inhaltes, welche die lutherische Kirche erzeugt hat, nimmt Petris „Glaube“ ohne alle Frage einen hervorragenden Platz ein, und mit Recht verschenken das goldene Buch tiefer gegründete Christen gern unter Ihresgleichen oder doch unter denen, von welchen sie wünschen, daß sie heranwachsen zu dem vollkommenen Mannesalter Jesu Christi, aus welchem heraus es selber erwachsen ist.

Allmählich wurde es immer einsamer um den alternden Gottesmann, rings um ihn her wuchs ein anderes Geschlecht auf; er wurde den Vorgängen ferner gerückt, und im Winter 1872/73 ahnten die, welche ihm nahe standen, daß die auffallend zunehmende Schwäche auf die Stunde der Erlösung hindeute, die er sich schon so manchesmal gewünscht hatte. Am 8. Januar 1873, nachts um 1 Uhr, ward seine Seele erlöst, und das Gebet, welches wir in seinem „Glauben" finden: „Gieb mir ein friedliches Stündlein und eine erbauliche Gebährde" ist ihm reichlich erfüllt. **E. Petri.**

Petri, Olav und Lars s. Schweden, Reformation.

Petrikau, Synoden. — Vgl. Lubieniecii hist. reformationis polonicae p. 144 sq., p. 201 sq.; Adriani Regenvolscii (Andreas Wengierski) systema historico-chronologicum ecclesiarum Slavonicarum, 1652, p. 180 sq.; Graf Krasinski, Gesch. d. Reformation in Polen, übers. von W. Ad. Lindau, 1841, S. 134 ff.; Fischer, Versuch einer Geschichte der Reformation in Polen, I, S. 135 f.; von Friese, Kirchengeschichte des Königreichs Polen, 1786, Tl. 2; Gieseler, Lehrbuch der Kirchengeschichte, III, 1 S. 452 f., und 2, S. 70; Dalton, Johannes a Lasco, 1881, S. 516 ff.; Dr. Borgius, Aus Posens und Polens kirchlicher Vergangenheit, Berlin 1898 (Weigandt und Grieben) S. 14 f.; Lic. Dr. Kruske, Joh. a Lasco und der Sakramentsstreit, Breslau 1898 (Friedrich); Koniecki, Gesch. der Ref. in Polen, Posen 1901 (W. Decker) S. 28 f.

Die Reformation fand im Königreiche Polen schon früh Eingang und Ausbreitung. Im polnischen Preußen hebt Jakob Knade 1518 in Danzig die Fahne des Evangeliums hoch empor. Rat und Bürgerschaft von Elbing und Thorn gehen den übrigen Städten schon 1523 mit leuchtendem Beispiele in dem Bekenntnis zu der von Luther ans Licht gebrachten evangelischen Wahrheit voran. In den Städten Großpolens, namentlich Posen und Fraustadt, unter dem Adel Litauens, in den Städten und auf den Schlössern Kleinpolens, hier aber besonders in Krakau, fand die Predigt des reinen Evangeliums, um deren Förderung nebst Ausbreitung lutherischer Schriften in Polen sich Herzog Albrecht von Preußen großes Verdienst erwarb, freudige Zustimmung. Überall waren die ersten Bekenner des Evangeliums in Polen Lutheraner und mit Recht wurde auf der Synode von Sendomir 1570 gesagt, daß die Augsburgische Konfession „die erste Pflegemutter der Kinder Gottes in Polen" gewesen sei.

Seit der Regierung des Königs Sigismund August II. (1548—1572), der für die Reformation günstig gestimmt war, und mit Calvin, der ihm sogar seine Auslegung des Hebräerbriefes widmete, in näherer Beziehung stand, breitete sich in Polen das reformierte Bekenntnis mehr und mehr aus, namentlich in Kleinpolen und Litauen. Die aus ihrem Vaterlande vertriebenen böhmischen Brüder ließen sich, soweit sie nicht in Preußen Aufnahme fanden, in Großpolen, namentlich in Posen, nieder. Ihre Gemeinden schlossen sich mit den Reformierten zu einer engeren kirchlichen Gemeinschaft zusammen, indem diese auf der Synode zu Kozminek 1555 ihr Glaubensbekenntnis, ihre Gottesdienstordnung, ihren Katechismus, ihre Kirchenordnung und ihre Kirchenzucht annahmen. Eine gemeinschaftliche Abendmahlsfeier besiegelte den geschlossenen Bund.

Dieser durch ganz Polen von verschiedenen Seiten her sich immer mächtiger ausbreitenden reformatorischen Bewegung trat der Bischof von Culm und Ermeland, Stanislaus Hosius, der Führer der römisch-episkopalen Partei, mit Aufbietung aller von Rom her unmittelbar ihm zu Gebote stehenden Macht entgegen. Unter seiner Leitung konsolidierte sich das römische Kirchentum auf der Synode in Petrikau 1551 durch Aufstellung einer von ihm verfaßten confessio catholicae fidei, die ein Gegenstück der Augsburger Konfession sein sollte, und durch Beschließung gewaltsamer, von ihm vorgeschlagener Maßregeln gegen die Evangelischen. Aber der der Reformation immer zahlreicher sich zuwendende Adel wurde eine mächtige Schutzwehr für die Sache des Evangeliums, wie groß auch die Spaltungen waren, die innerhalb der evangelischen Partei selbst mehr und mehr hervortraten. Der König ließ trotz des Drängens der römisch-episkopalen Partei, die nach und nach ihren Einfluß auf ihn verlor, die von seinem Vorgänger gegen die Evangelischen erlassenen Verordnungen unausgeführt. Ja, er stellte sich selbst auf die Seite der reformatorischen Partei, als deren Vertreter die Landstände auf der denkwürdigen Versammlung zu Petrikau 1555 mit der Forderung hervortraten, daß ein Nationalkonzil zur Schlichtung der Religionsstreitigkeiten berufen werde. Der König machte die weiteren hier beschlossenen Forderungen geradezu zu den seinigen. Er schickte Gesandte an den Papst Paul IV., durch den er folgende Forderungen stellte: Die Messe soll in der Landessprache gehalten, das hl. Abendmahl soll unter beiden Gestalten ausgeteilt,

die Priesterehe soll gestattet, die Annaten sollen abgeschafft und ein Nationalkonzil soll zur Beseitigung der Mißbräuche und zur Beilegung der Religionswirren berufen werden. Der Papst, welcher diese einhellig gestellten Forderungen als unerfüllbar mit Entrüstung zurückwies, sandte auf den Rat der polnischen Prälaten zur Unterdrückung der gefährlichen Bewegung einen Nuntius in der Person des Bischofs Lipomani von Verona, der aber bei seinem Erscheinen auf dem Landtage zu Petrikau mit dem Rufe: „Sei gegrüßt, du Otterngezücht" bewillkommnet wurde und den Zweck seiner Sendung beim Könige durch seine empörenden ans Tageslicht gekommenen geheimen Machinationen völlig vereitelte.

Ein völlig entgegengesetztes Bild bietet die im Jahre 1562 in Petrikau abgehaltene Versammlung dar, das Bild tiefster Zerspaltung und Trennung der akatholischen Partei. Es war ein schweres Unglück für die Sache der Reformation, daß der König bei aller Begünstigung derselben — er bewilligte den Städten Danzig (1556), Thorn und Elbing (1558) Religionsfreiheit und gewährte dem litauischen evangelischen Adel Zutritt zu allen Würden (1563) — doch nicht persönlich für das Evangelium sich entschied. Schlimmer waren noch die bald zwischen dem lutherischen und reformierten Bekenntnis eintretenden Streitigkeiten, um deren Beseitigung ein Johannes a Lasco sich vergeblich bemühte. Aber am unheilvollsten für die reformatorische Bewegung in Polen war doch das die positiven ewigen Grundlagen, welche das augsburgische und das schweizerische Bekenntnis Calvins gemein haben, verwerfende unitarische oder antitrinitarische Bekenntnis, dessen Vertreter nach mehrjährigem, bald versteckterem, bald offenerem Ausstreuen antitrinitarischer Lehren, nach vielen vergeblich dagegen abgehaltenen Synoden und nach vielen vergeblichen Warnungen Calvins und Lascos vor dieser grundstürzenden Irrlehre zum ersten Male in Petrikau 1562 als eine geschlossene Phalanx auftraten und die Verwerfung der kirchlichen Dreieinigkeitslehre feierlich proklamierten. Die Hauptvertreter des Antitrinitarismus waren dort Gregor Pauli, Prediger in Krakau, Georg Schomann, Prediger in Pinczov, dem Hauptorte der Unitarier, weshalb diese auch Pinczovianer genannt wurden, und Stanislaus Lutomirski, Superintendent der Kirchen Kleinpolens. Die Führer des positiv reformierten Bekenntnisses waren Stanislaus Sarnitzki, Pfarrer in Niedzwiedz bei Krakau, und der Prediger Laurentius Peaschinzki, mit dem Beinamen Diskorda.

Wiederholte Versuche, nach diesem offenen Bruche noch Vermittelungen zu stande zu bringen, schlugen fehl. Noch standen äußerlich die schon jetzt in verschiedene Parteien zerfallenden Antitrinitarier innerhalb der reformierten Kirchengemeinschaft. Da bedurfte es nur eines kleinen Schrittes weiter, um sie förmlich von derselben auszuschließen. Dies geschah auf der Synode zu Petrikau im Jahre 1565. Zwar hatte ein königliches Edikt vom 6. August 1564 die Ausweisung aller aus Italien nach Polen gekommenen Antitrinitarier befohlen. Aber weder dieser Befehl noch ein gegen sämtliche Unitarier erlassenes Gesetz kam zur Ausführung. Als im Jahre 1565 ein Reichstag in Petrikau abgehalten werden sollte, erschienen im Gefolge der zahlreichen Magnaten und Edelleute auch viele Geistliche der beiden entgegengesetzten Richtungen. Um seine und seiner Partei, der Partei der „Wahrheit und des Friedens", Bereitwilligkeit zur Eintracht zu beweisen, setzte es Gregor Pauli durch, daß ein nochmaliges Religionsgespräch veranstaltet wurde, bei welchem er und Georg Schomann die antitrinitarische, Stanislaus Sarnitzki, Diskorda, Jakob Sylvius, Joh. Rokita und Christoph Trecius, Rektor der Schule in Krakau, die kirchliche Lehre vertraten. Von beiden Seiten umgab diese Kollokutoren eine große Zahl von angesehenen Männern als Zeugen und Richter. Gregor Pauli suchte in der Eröffnungsrede darzulegen, wie weder das Apostolikum noch das Nicänum und Athanasianum mit der Schrift in Betreff der Lehre von der Gleichwesenheit des Sohnes mit dem Vater und der Gottheit des heiligen Geistes zu vereinigen sei, und erklärte die kirchliche Trinität für eine Beleidigung Gottes. Von reformierter Seite, — denn nur die Reformierten, verbunden mit den böhmischen Brüdern, nicht die Lutheraner, hatten sich zu den Verhandlungen eingefunden, — wurde neben der Schrift auch der Konsensus der gesamten Kirche in der Lehre von der Dreieinigkeit und von der Gottheit Christi unter lebhafter Erörterung und Bezeugung der Bedeutung dieser Lehre für das durch das Evangelium und durch den Geist verbürgte Heil in Christo dargelegt. Statt einer bei so fundamentalen Gegensätzen nicht zu erwartenden Vereinigung war das Ergebnis der 14 Tage hin und her wogenden Verhandlungen eine desto tiefere Zerklüftung. Aber auch auf der antitrinitarischen Seite war man unter sich nicht einig. Während Gregor Pauli und Georg Schomann, die eigentlichen Führer, lehrten, Christus sei „nicht vor der Maria gewesen" und der hl. Geist sei keine Person, behaupteten andere, die Anhänger des Stanislaus Farnovius, zwar die vorweltliche Präexistenz Christi, lehrten aber vom hl. Geist,

daß er, wenn auch nicht die dritte Person der Gottheit, doch etwas Lebendes und Personähnliches sei. Andere wieder, Tritheiten genannt, lehrten, daß es zwar drei Personen in der Gottheit gäbe, diese aber wesensverschieden und einander untergeordnet seien. Noch andere betonten weniger die dogmatische Doktrin, als das praktische Interesse in der Verwerfung der Anbetung Christi. Wie hätte bei solchen Verschiedenheiten unter den Unitariern selbst irgend eine Einigung erzielt werden können! Es ist daher ein Irrtum, wenn Lubieniezki in seiner histor. reformat. polonicae behauptet, das Fehlschlagen des Religionsgesprächs sei durch das gewaltsame Eingreifen des Kongroßmarschalls Firlej verschuldet. Nachdem die unversöhnlichen Gegensätze bis auf den tiefsten Grund zu Tage getreten waren, enthielten sich die Reformierten auf Sarnitzkis Rat weiterer Repliken über die streitigen Lehren. Das Ende von dem allen war die Ausschließung der Antitrinitarier von der reformierten Kirchengemeinschaft. Von nun ab bildeten dieselben eine eigene Kirchengemeinschaft. D. Dr. **Erdmann.**

Petrus, der Apostel. A. Leben. — Litteratur zu I—III: Winer, Realwörterb. II, 233 ff.; Rettberg in Ersch und Grubers Enc., S. 3, T. 19, 1844, 351 ff.; J. P. Lange in der 1. Aufl. dieser Enc.; Beyschlag, Art. P. in Riehms Handwörterb.; Holtzmann, Art. P. in Schenkels Bib.-Lex. IV, 481 ff.; Chase, Art. P. in Hastings Dict. of the Bible, Edinb.; Zahn, Einleitung ins NT II, 1899, § 38—44; Schmiedel, Art. Symeon in Cheyne, B. Enc.; Cologan, The life a. writings of S. P., Lond. 1894; Harmon, P. the man a. the ep. Journ of the Soc. f. Bibl. Litt. 1898; Janvier, Histoire de St. Pierre prince des apôtres et premier pape (r. kath.) Tours 1902; Esser, Der hl. Apostel Petrus (r. kath.) 1902. — Zu I und II: Holsten, Die Messiasvision des P. in s. Schrift: Z. Ev. des Paul. u. P., 1868, 117 ff.; Koch, P. et sa pensée vel. Mont. 1897. — Zu I, 1: A. Thoma, Die Petrusbenennung, ZwTh 1875, 202 ff. — Zu II: Thiersch, Kirche im ap. Zeitalter[3] 1879, 69 ff.; Weiß, Der petr. Lehrbegr. 1855 und Bibl. Theol. des NT[5], 1888, 116 ff.; Immer, Theol. des NT 1877, 177 ff.; Lechler, Apost. und nachap. Zeitalt.[3] 1885, 102 ff. 197 ff. 225 ff.; Beyschlag, Bibl. Theologie des NT, I, 1891, 301 ff.; Holtzmann, Neut. Th. I, 1897, 372 ff.

Zu III (die vollständige Angabe auch der älteren Litteratur s. bei Joh. Schmid, Petrus in Rom, Luzern 1879). Für den röm. Aufenth. des P.: Olshausen, Komm. z. Römerbrief, 40 ff. StKr 1838, 939 ff.; Bleek, Einl. z. NT; Credner, Einl. z. NT; Gieseler, Kirchengesch.; Guericke, Einl. z. NT; Ewald, Gesch. des apost. Zeitalters 1858, 616 ff.; Niedner, Kircheng. 1866, 116 ff.; Wieseler, Chron. d. ap. Zeitalt. 1848, 552 ff.; Huther, Komm. z. 1. P.; Hilgenfeld, ZwTh 1872, 372; 1876, 56 ff.; 1877, 508 ff. Einl. i. NT, 624; E. Renan, l'Antechrist, Paris 1873, 551 ff.; Joh. Delitzsch, ThStKr 1874, 213 ff.; Lightfoot, Apost. fathers I, 201 bis 345; II, 481—502; Harnack, ACL II (Chronol.) I, 240—43; 703—710; Barnes, St. P. in Rome and his tombe, Lond. 1900; Clemen, PJ 106 (Okt. bis Dez. 1901), 405 ff.; Kreller, ZkathTh 1902, 33—69. 225—246; 351—361 (gegen Erbes); C. Schmidt, Die alten Petrusakten, TU 24, NF IX, 1903. Gegen den röm. Aufenthalt des P.: Baur, Christusparthei Tüb. ZhTh 1831, 4; Zweck d. Römerbr. ebend. 1836, 3; Paulus 1866, 245 ff.; Winer, RW.; Neander, Gesch. d. Pflanz. II, 459 ff.; Mangold, Römerbr. 1866, 155 ff.; Lipsius, Chron. d. r. Bisch. 1869, 162 ff.; Quellen der r. Petrussage 1872; Zeller, ZwTh 1876, 31 ff.; Erbes, P. nicht in Rom sondern in Jerus. gest., ZKG 22, 1 ff. 161 ff.; Schmiedel bei Cheyne B. E.

I. Für den bis zum Abscheiden Jesu reichenden Teil der Lebensgeschichte des P. bilden unsere kanonischen Evangelien die einzigen aber ausreichenden Quellen. Daß unter ihren Berichten auch die johanneischen zu benutzen und mit den synoptischen zu kombinieren sind, kann hier nicht im allgemeinen gerechtfertigt werden. Inwieweit es für die Lebensgeschichte des P. möglich ist, wird sich aus der Erörterung des Einzelnen ergeben.

1. Zunächst kommt der Name, die Herkunft und die Berufung des P. in Betracht. Ursprünglich hatte er den bei den Juden außerordentlich häufigen, im NT allein von neun Personen vorkommenden Namen Symeon (Schimeon d. h. Erhörung) oder Simon. Die erstere dieser beiden Namensformen, die im NT von P. nur AG 15, 14 und wohl 2 Pt 1, 1 als die feierlichere gewählt wird, ist die ältere. Dafür wurde erst in der hellenistischen Zeit vielfach der aus der klassischen Gräcität stammende ähnlich lautende Name Simon gebraucht, der in den altt. Apokryphen, bei Josephus und im NT, im letzteren auch für den Apostel, bei weitem vorwiegt. Daneben erhielt der Apostel einen Bei- und Ehrennamen, der aramäisch in determinierter Form kepha lautet d. h. der Fels, Felsenmann, daher gräcisiert *Κηφᾶς*, in griechischer Übersetzung: *Πέτρος*, welche letztere Namensform auch von anderen Personen vorkommt (Jos. ant. 18, 6, 3 nach der epitome; Tiberius, Menander Prot. fr. 16; vgl. Pape-Benseler, Wörterb. der griech. Eigennamen). Dieser Beiname erscheint aber in den Anreden an P. im Munde Jesu nach den Synoptikern und ganz ebenso nach dem Jo-Ev., abgesehen von der Namengebung selbst (Jo 1, 42: Kephas, was übersetzt ist: Petrus), und von zwei Stellen, von denen an der

einen die Uebereinstimmung (Mt 16, 18), an der anderen der Widerspruch (Lc 22, 34) zwischen der Handlungsweise des Apostels und seinem Ehrennamen hervorgehoben werden soll, noch niemals, sondern immer der Name Simon (Mt 16, 17; 17, 25; Mc 14, 37; Lc 22, 31) oder bei feierlicherem Anlaß Simon Sohn des Jonas (Mt 16, 17; Jo 1, 42; 21, 15—17). In der eigenen Bezeichnungsweise für den Apostel 5 aber weichen die Evangelien zum Teil voneinander ab. Mc gebraucht bis dahin, wo er bei Gelegenheit des Berichts von der Auswahl der zwölf Apostel die Beilegung des Ehrennamens P. an Simon erwähnt (3, 16), immer diesen letzteren Namen, von da an den ersteren, Mt und Lc, die gleichfalls die Namengebung in Verbindung mit der Apostelwahl nennen (Mt 10, 2; Lc 6, 14), verfahren ähnlich aber weniger konsequent (vgl. 10 Mt 4, 18; 8, 14; 16, 16; Lc 5, 8). Auch in der AG heißt der Apostel immer, selbst da, wo er angeredet wird (10, 13; 11, 7), P. Vom vierten Evangelisten aber wird der Apostel nur bei der ersten Einführung Simon genannt, sonst in der Regel Simon P. und nur, wo dieser doppelte Name unmittelbar vorangeht oder folgt (vgl. Schmiedel), zur Vereinfachung P. allein. Paulus nennt ihn immer nur Kephas (1 Ko 1, 12; 3, 22; 15 9, 5; 15, 5; Ga 1, 18; 2, 9. 11. 14) oder selten (was auch 1 Pt 1, 1 steht) P. (Ga 2, 7. 8). Daß der Ehrenname des Apostels wirklich auf Jesus zurückgeht, wird auch von der neueren Kritik gewöhnlich nicht (auch nicht von Schmiedel) bezweifelt. In Bezug aber auf den Zeitpunkt dieser Namengebung findet man einen unausgleichbaren Widerspruch zwischen dem johanneischen Bericht, nach dem Jesus schon zur Zeit der 20 Wüstenpredigt des Täufers in der Jordanau den neu gewonnenen Anhänger als Felsenmann bezeichnet hat, und den synoptischen Evangelien, die erst bei der Auswahl der Zwölf die Namengebung erwähnen. Aber der erstere Vorgang bedeutet gewiß nicht die bewußte Erteilung eines bleibenden eigentlichen Namens (vgl. Kühl). Und von den Synoptikern will keinenfalls Mt oder Lc, wahrscheinlich auch nicht Mc sagen, daß Jesus 25 gerade bei der Auswahl der Zwölf die Namengebung zum erstenmale vollzogen habe. Sollte aber Mc dies meinen, so wäre seine Darstellung der johanneischen nicht als die wahrscheinlichere vorzuziehen. War ja doch die Konstituierung der Zwölfzahl durch Berufung anderer Anhänger Jesu zu ständigen Begleitern für P., der ein solcher längst gewesen war, kein so sehr bedeutsames Ereignis. Am wenigsten wird die Glaubwürdig- 30 keit des johanneischen Berichts durch die Scene von Cäsarea Philippi ausgeschlossen (Keim II, 551), bei der gar keine Namengebung erfolgte. Daher hat man auch bei Bestreitung jenes Berichts, doch eine uns unbekannte Gelegenheit für die Namengebung angenommen (Schmiedel). Unter diesen Umständen bietet sich als das Glaublichste die zum Ausgleich beider Berichte dienende Vermutung dar, daß Jesus bald nach seiner Bekannt- 35 schaft mit P. in der Jordanau ihm durch die Bezeichnung des Felsenmannes einen Beweis seines Zutrauens gegeben hat, später bei dem Bekenntnis von Cäsarea Philippi, vielleicht auch schon bei der Auswahl der Zwölf daran erinnerte und im Jüngerkreise allallmählich daraus ein bleibender Beiname geworden ist. — Was die Herkunft des P. betrifft, so stimmt das Johannes-Evangelium mit den Synoptikern in der Angabe überein, 40 daß sein Vater Johannes (Jo 1, 43. 21, 15 ff.) oder, wie dieser Name auch verkürzt lautet, Jonas (Mt 16, 17) hieß. Dagegen stehen sie darin scheinbar im Widerspruch, daß er nach dem ersteren (Jo 1, 44) aus der Stadt Bethsaida, dem galiläischen Orte am Westufer des Sees war, nach den letzteren in Kapernaum wohnte (Mc 1, 21, 29). Indessen steht dem nichts entgegen, die erstere Nachricht auf den Geburtsort des Apostels zu 45 beziehen. Vielleicht hatte er erst bei seiner Verheiratung sich in Kapernaum niedergelassen, wo er mit seiner Schwiegermutter (Mc 1, 30) und seinem jüngeren (vgl. Mt 4, 18) Bruder Andreas (Mc 1, 29) zusammen ein Haus bewohnte und mit letzterem am fischreichen galiläischen See das Fischergewerbe betrieb (Mt 4, 18; Mc 1, 16; Lc 5, 3). Daß er zur Zeit der galiläischen Wirksamkeit Jesu bereits Witwer gewesen sei, darf man 50 wohl kaum daraus schließen (Weiß), daß seine von Jesus geheilte Schwiegermutter die Bedienung desselben im Hause des P. übernahm (Mc 1, 31). Jedenfalls war letzterer in späterer Zeit noch oder wieder verheiratet (1 Ko 9, 5). Nach dem Jo-Ev., dessen Angaben sich hier gerade so gar nicht als bloße Erfindungen begreifen lassen, wurde das Brüderpaar mit vielen ihrer Landsleute in die judäische Jordanau geführt, und der weni- 55 ger durch Familienverhältnisse gebundene jüngere Bruder trat hier in den engeren Jüngerkreis des Täufers (Jo 1, 41), während der ältere nur zu dem weiteren Kreise seiner Anhänger gehört zu haben scheint. Durch Andreas, den das Zeugnis seines Meisters von Jesu messianischer Bestimmung bewog, sich um die nähere persönliche Bekanntschaft des letzteren zu bemühen, wurde auch P. bei ihm eingeführt (Jo 1, 42). Ein näheres inneres 60

Verhältnis zwischen ihm und Jesus war dadurch wohl begründet. Aber nichts ist davon angedeutet, daß er schon damals von letzterem in seine bleibende Nachfolge berufen oder wirklich eingetreten wäre. Man ist daher auch nicht veranlaßt, zu den Jüngern, welche in Kana (Jo 2, 2), in Jerusalem (2, 17), in Judäa (4, 2) und in Samaria (4, 8) in 5 der Begleitung Jesu erscheinen, jedesmal auch den P. als zugehörig zu betrachten. Vielmehr ist anzunehmen, daß derselbe, nachdem er mit Jesus nach Galiläa zurückgekehrt war, dort wieder in seine Familie eintrat und sein Fischergewerbe aufnahm. Sonach steht die johanneische Erzählung (Jo 1) mit dem synoptischen Bericht von der Berufung des P. und seines inzwischen auch wieder heimgekehrten Bruders Andreas am galil. See (Mt 4, 18 ff.; 10 Mc 1, 16 ff.) in keinem Widerspruch, und es ist ebensowenig (mit Baur und seiner Schule, Keim, Holtzm. u. a.) die erstere, als (mit älteren Kritikern wie Meyer) der letztere als unglaubwürdig zu verwerfen. Vielmehr hat dieser jene zur notwendigen Voraussetzung. Denn nur wenn schon früher zwischen Jesus und den Söhnen des Jonas Beziehungen gegenseitiger Bekanntschaft und gegenseitigen Vertrauens angeknüpft waren (wie es im Jo-Ev. erzählt 15 wird) ist es (wie auch Schmiedel erkennt) begreiflich, wie Jesus am galiläischen See im Vorbeigehen den P. und Andreas in ihren Fischerkähnen erblickend, sie sofort mit dem sinnigen Worte, sie sollten nun zu Menschenfischern werden, einladen konnte, seine ständigen Begleiter und Gehilfen zu werden, und wie dieselben ebenso schnell ihre Netze verlassend der Weisung folgten. Gewiß hatte gerade auch die Person des P. einen An- 20 ziehungspunkt gebildet, der Jesus nach Kapernaum führte, das nun lange der Mittelpunkt seiner Wirksamkeit blieb, und es war daher natürlich, daß er zunächst im Hause des P. ein freundliches Quartier annahm (Mc 1, 29 ff.). Freilich hätte diese Scene nicht einen so schnellen Verlauf genommen nach der Erzählung des Lukas (5, 1—11), die sich gewiß nicht auf ein anderes (Storr, Morich), sondern auf dasselbe Ereignis bezieht (wie auch 25 fast alle neueren Ausleger anerkennen). Danach hätte Jesus den Fischerkahn des P. benutzt, um von demselben aus zu dem am Strande des Sees versammelten Volke zu reden, dann durch seine Aufforderung den P. zu einem Fischfang bewogen, der sich als ein ungewöhnlich erfolgreicher herausstellte und den dadurch bewirkten Ausruf desselben: „Herr, gehe von mir hinaus, denn ich bin ein sündiger Mensch“ nun mit der Weisung beantwortet, 30 von jetzt an werde er Menschen fischen. Ob aber dieser Bericht im Verhältnis zu dem des Matthäus und Markus als der genauere zu betrachten sei (Schleiermacher, Neander Bleek, F. L. Sieffert, Ursp. des ersten Ev., Godet) ist zu bezweifeln. Vielmehr liegt die Vermutung nahe, daß er aus einer Vermischung der Berufungsgeschichte mit dem Jo 21 erzählten Vorfall entstanden ist (Mey., Ew., Weiß, Kühl). Und der Vorzug gebührt der 35 Relation des Markusev., das sich gerade in Beziehung auf die Anfänge der Jesu gewidmeten Gefolgschaft des P. als getreuer Abdruck seiner persönlichen Erinnerungen und Mitteilungen bewährt. Auf solchen beruht denn auch offenbar die gleich an die Geschichte der ersten Apostelberufungen angeschlossene Erzählung von dem ersten darauffolgenden Sabbathtage, an dem Jesus nach seinem Auftreten in der Synagoge von 40 Kapernaum das Haus des P. aufsucht, seine Schwiegermutter vom Fieber heilt, von der Genesenen dienstfertig bewirtet und am Abend von Scharen Hilfesuchender bestürmt wird. Daß aber für P. nach seiner definitiven Berufung ein solcher Besuch seiner Familie, wie er auch für die Folgezeit nicht ausgeschlossen war, keinenfalls eine Rückkehr zu den alten Verhältnissen bedeuten konnte, zeigte sich gleich damals. Als er mit den anderen Be- 45 gleitern Jesu ihn am folgenden Tage in Kapernaum festzuhalten suchte, wurde er von ihm aufgefordert, seine Heimat zu verlassen und ihn auf seinen der Verkündigung des Evangeliums gewidmeten Wanderungen durch Galiläa zu begleiten. Und gewiß nicht bloß in Galiläa (Caspari, Chron.-geogr. Einl. in das Leben Jesu), sondern auch in Judäa und überall, wohin sich Jesus wandte, ist er während der öffentlichen Wirksamkeit desselben, 50 wohl ohne größere Unterbrechung, seit der Berufung am galiläischen See sein treuer Gefährte geblieben. In seinem Verhältnis zu Jesus hat sich daher für ihn im wesentlichen nichts geändert, als jener bei der Erwählung seiner zwölf ständigen Begleiter auch ihn unter ihre Zahl aufnahm (Mc 3, 13 ff.; Mt 10, 1 ff.). Doch hatte Jesus dabei schon ihre Aussendung zu selbstständiger Wirksamkeit ins Auge gefaßt, welche als Probe für 55 ihren späteren Missionsberuf dienen sollte und ihnen erst den Namen von Aposteln geben konnte.

2. In Bezug auf die Stellung des P. innerhalb des Apostelkreises besteht kein Widerspruch zwischen den Evangelien, wie ein solcher zum Teil von der neueren Kritik behauptet worden ist. Allerdings läßt das Mt-Ev. und einigermaßen auch das 60 Lc-Ev. einen gewissen Vorrang des P. unter den Aposteln etwas stärker hervortreten,

als das gerade aus petrinischer Verkündigung hervorgegangene Mc-Ev. Sie haben einige bei Mc fehlende Stücke aufgenommen, welche jene Führerschaft des P. zur Geltung kommen lassen (Mt 14, 28—31; 16, 17—19; 17, 24—27; 18, 21; Lc 5, 3; 12 41; 22, 32; 24, 12. 34), Worte, die Mc von den Jüngern im allgemeinen gesprochen sein läßt, dem P. in den Mund gelegt (vgl. Mt 15, 15 mit Mc 7, 17; Lc 8, 45 mit Mc 5, 31) oder auch sonst, wo Mc keinen Namen angiebt, den P. genannt (vgl. Lc 22, 8 vgl. mit Mc 14, 13), und Mt hat die erste Stelle, welche P. überall in den Apostelverzeichnissen einnimmt (Mc 3, 16ff.; Lc 6, 14ff.; AG 1, 13ff.) durch den Ausdruck „als erster P." (Mt 10, 2), der sich nicht auf die für beide Söhne des Jonas gleiche Zeit der Berufung, sondern nur auf einen Vorrang des P. beziehen kann, besonders bemerklich gemacht. Das wird zum Teil darin seinen Grund haben, daß die Autoritätsstellung des P. im Bewußtsein der Kirche des apostol. Zeitalters allmählich noch stärker hervortrat. Aber dem Grade nach geht die ihm bei Mt und Lc angewiesene Stellung über die, welche er bei Mc einnimmt (5, 37. 13, 3. 14, 33), kaum irgendwo hinaus. Und die Stelle des Mt-Ev., an welcher der Vorrang des P. am schärfsten zum Ausdruck kommt (Mt 16, 17—19) ist durch ihre erkennbare Abstammung aus der apostol. aramäischen Grundlage des Mt-Ev. (vgl. Weiß, Komm. z. d. St.) und durch ihre innere Wahrscheinlichkeit (vgl. Keim II, 551) gegen den (auch von Coops, Petrus Primaatschap 1870 erhobenen) Vorwurf der Ungeschichtlichkeit sicher geschützt, so daß sie auch die anderen Stellen nach dieser Seite hin zu decken vermag. Das Verhältnis aber, in welchem P. im 4. Ev. zum Ap. Johannes erscheint, ist ohne Grund als ein angeblich der synoptischen Darstellung widersprechendes dazu benutzt worden, die Geschichtlichkeit der johanneischen Erzählung zu verdächtigen (zuerst von Strauß, Leben Jesu kritisch unters. I, 623. II, 631f.; Baur, Krit. Unterss., 320ff. u. a., auch Schmied.). Daß überhaupt Johannes in der Darstellung des 4. Ev. ebenso bedeutsam hervortritt wie P. in der synoptischen, erklärt sich ja zum Teil schon aus der Voraussetzung, daß jenes von Johannes selbst herrührt, diese durch petrinische Verkündigung beeinflußt ist. Und wenn allerdings im 4. Ev. dem Jo ein wirklicher Vorrang vor allen Jüngern, auch vor P., zugeschrieben wird, so besteht derselbe doch nur darin, daß er sich durch seine Jesu gewissermaßen kongeniale Natur, sein stilles Verständnis für dessen eigentümlichstes Wesen seine besondere Liebe gewonnen hat, also in etwas ganz anderem als in dem, was nach den Synoptikern den P. vor den übrigen Jüngern hervortreten läßt, seiner auf schneller Entschlossenheit beruhenden Führerrolle nach außen hin im Reden und Thun. Dieser Vorrang des P. wird durch den dem Johannes im 4. Ev. zugestandenen Vorzug so wenig ausgeschlossen, daß er vielmehr auch in diesem Ev. unverkürzt zu seinem Rechte kommt. „Nichts hat der Evangelist dem Apostelfürsten an seinen herkömmlichen Rechten entzogen" (wie auch Strauß, Leben Jesu f. d. Volk, 423 anerkennt), und es werden „von P. seine Vorzüge wie der ehrende Beiname, den ihm Jesus gab, und sein glaubensvolles Bekenntnis (6, 68f.) im 4. Ev. so wenig verschwiegen, als in den synoptischen „seine Schwächen und die ihm deshalb von Jesu erteilten Rügen" (Baur, Krit. Unterss. 323f. nach Strauß). Daher ist auch der Umstand, daß Einiges dem P. im 4. Ev. allein zugeschrieben wird, „was ihn nicht gerade in einem sehr günstigen Lichte erscheinen läßt", um so weniger auf antipetrinische Tendenz zurückzuführen, da in den betreffenden Erzählungsstücken (Jo 13, 8; 18, 10f.) auch des P. hervorragende Ergebenheit für Jesus neben seinen ähnlich auch von den Synoptikern berichteten Schwächen zur Geltung kommt. Die Behauptung aber, der 4. Evangelist wisse den von ihm selbst dem P. beigelegten vorteilhaften Zügen fast immer und zwar je näher die Geschichte ihrem Ausgange rücke, desto mehr ein gewisses Aber anzuhängen, das sie dämpfe, und dadurch den Vorzug des Apostels als zweifelhaft erscheinen zu lassen (Strauß, Holtzm., Spaeth, ZwTh. 1868, 181), ist teils auf eine willkürliche tendenziöse Ausdeutung von ganz tendenzlosen Genauigkeitsangaben der johann. Darstellung (13, 24; 18, 16; 20, 4; 21, 7) gegründet, teils so weit sie richtig ist, nicht geeignet, den johann. Bericht zu verdächtigen, da im wesentlichen ganz das Gleiche sich auch in der synoptischen Erzählung findet.

3. In Wahrheit wird die Charakter-Anlage und -Entwickelung des P. in allen Evangelien im wesentlichen übereinstimmend geschildert. Seiner besonderen Naturanlage nach erscheint P. als ein scharf ausgeprägter Typus des galiläischen Volkes, das wir als ein wohlgesinntes und zutrauliches (Joseph. vita 16), freiheitsliebendes und todesmutiges (Joseph. b. jud. 3, 3, 2), aber auch fremden Einflüssen zugängliches, neuerungssüchtiges (Joseph. vita 17) und launenhaft veränderliches (Mt 11, 7ff. 16ff.) kennen. Ganz ähnlich verbindet sich auch bei P. mit seiner Geneigtheit zu festem Vertrauen und mit

seinem unerschrockenen Mut eine wohl einmal bis zur Unzuverlässigkeit fortgehende Veränderlichkeit und Unbeständigkeit. Den Grund derselben bildet nicht sowohl ein Zurücktreten der Thätigkeit des denkenden Geistes hinter dem einseitig vorwaltenden fühlenden Geist und dem durch Gefühlserregungen beherrschten Gemüt (Holsten 214. 215), als
5 vielmehr die Elastizität einer sanguinischen Natur, die sich in ihrem gesamten geistigen Leben besonders leicht von den Einflüssen der Außenwelt bestimmen läßt und daher nicht nur bald gemütlich affiziert wird und sich zum Handeln entschließt, sondern auch schnell bis zu einem gewissen Grade aufzufassen weiß, die aber die Eindrücke nicht entsprechend festhält, sondern sich von neuen Einwirkungen leicht auch in eine andere Richtung führen
10 läßt und somit nicht immer die volle Konsequenz des Denkens und Handelns zeigt. Zu einer solchen Natur scheint nun freilich die Bezeichnung eines Felsenmannes recht wenig zu passen. Man hat daher wohl gemeint, Jesus habe mit dem Petrusnamen seinen Jünger als den ersten Baustein (Mt 16, 17) und künftigen Pfeiler (Ga 2, 9) seines Reiches bezeichnen wollen (Beyschl., Thoma), während doch ebensowohl Mt 16, 17 als
15 Jo 1, 42 der Name zunächst sich offenbar auf den Charakter des P. beziehen soll. Oder man hat vermutet, Jesus habe bei irgend einer zufälligen Gelegenheit (Weiße), etwa mit Beziehung darauf, daß er im Hause des Apostels zuerst ein Asyl gefunden hätte (Hausr.) die Bezeichnung gebraucht, die dann mißverständlich auf den Charakter bezogen sei; ja dieselbe rühre überhaupt gar nicht von Jesus her, sondern sei erst in der apost. Zeit ent-
20 standen (Strauß), wogegen schon die frühe Bezeugung des Namens Ga 1, 19 entscheidet; oder der spätere Apostel habe schon lange vor der Berührung mit Jesus immer Simon der Stein oder Steinerne zur Unterscheidung von anderen Männern dieses Namens geheißen (Volkm.). In Wahrheit jedoch erklärt sich die Benennung vollkommen daraus, daß Jesus gerade im Gegensatz gegen eine oberflächliche Beurteilung des Mannes mit
25 seinem in die Tiefe dringenden Blick unter dem Flugsand einer nur allzu großen geistigen Beweglichkeit das harte, feste Gestein eines treuen Herzens erkannte, auf das man wohl zu bauen vermöge, und das in steigendem Maße die Überwindung der natürlichen Unbeständigkeit und die Befestigung der entschlossenen Energie hoffen ließ, wenn es nur einmal einen für das Leben entscheidenden Impuls erhalten hatte. Dieses Vertrauens hat
30 sich P. auch nicht unwürdig gezeigt. Seine galiläische Zutraulichkeit und Wohlgesinntheit wurde mehr und mehr zu einer gläubigen und liebevollen Hingabe an Jesus und seine Sache, womit sein Charakter einen festen Halt erhielt. Auch die schnelle Entschlossenheit war von ihr nicht unbeeinflußt, mit welcher P. der definitiven Aufforderung Jesu, in seine dauernde Nachfolge zu treten, ohne Zögern folgte, mit welcher er auch innerhalb
35 des Jüngerkreises oft, wenn diesem im ganzen Fragen oder Antworten an Jesus nahe gelegt waren, seinerseits das Wort ergriff (Mt 16, 16; 19, 27; Mc 8, 29; Lc 12, 41). Wie stark freilich sich auch seine natürliche Unbeständigkeit immer noch geltend machen konnte, das charakterisiert die Erzählung vom Wandeln des P. auf dem Meere (Mt 14, 28—31) in der treffendsten Weise. Zwar ob sie als eigentlich geschichtlich zu betrachten
40 sei, ist zu bezweifeln, da der aus petrinischen Erinnerungen schöpfende Mc sie nicht kennt und der Bericht des Jo-Ev.s, nach welchem die Jünger sofort, nachdem sie Jesus erblickt hatten, mit ihrem Kahne landeten (Jo 6, 21), ihr entgegensteht. Aber um so größere Bedeutung hat sie dann als allegorische Darstellung des für den Charakter des P. so bezeichnenden, am stärksten in der Verleugnungsgeschichte hervortretenden Schwankens zwischen einer
45 rasch entschlossenen, ja vorschnellen und die eigene Kraft überschätzenden Kühnheit und einer Schwäche, welche nur durch die Einwirkung Jesu vor dem Falle bewahrt wird. Nichtsdestoweniger hat er sich seines Ehrennamens schon damals würdig erwiesen, als er bei Cäsarea Philippi gegenüber dem von den Jüngern konstatierten damaligen Urteile des Volks, daß Jesus in irgend einer Art ein Vorläufer des Messias sei, ihn auf seine
50 Frage ohne Zögern als Messias bekannte Mt 16, 13 ff.; Mc 8, 27; Lc 9, 18 ff.; Jo 6, 66. Daß diese Berichte der Synoptiker und des Jo-Ev. sich auf verschiedene Ereignisse beziehen sollten (Mey., Ew., Pressensé, Lange), ist dadurch ausgeschlossen, daß der beiden gemeinsame Kern des Vorgangs seiner inneren Bedeutung nach unwiederholbar war. Und gerade erst aus der johann. Darstellung empfängt die synoptische ihre volle Beleuch-
55 tung. Mc hat die Bedeutung des Vorgangs dadurch hervorzuheben gesucht, daß er bis dahin noch keine Spur einer Anerkennung der messianischen Bestimmung Jesu von Seite des Volkes oder der Jünger erwähnt hat. Aber der von der neueren Kritik hierauf gegründeten Auffassung, daß dem P. hier zum erstenmale eine über die noch unvollkommene Volksanschauung sich erhebende Ahnung einer höheren Würde Jesu aufgegangen sei (Co-
60 lani, Jésus-Christ et les croyances mess. 1864, 71 ff.; Keim, Holtzmann u. a.),

steht die eigene Erzählung des Mc entgegen, nach welcher Jesus sich längst, wenn auch nicht ausdrücklich, doch in durchsichtiger Verhüllung als Messias erklärt hatte (1, 15; 2, 10. 27), die Dämonischen ihn als solchen anerkannt (1, 24. 34; 3, 11; 5, 7) und die Pharisäer von ihm ein Zeichen seiner messianischen Würde verlangt hatten (8, 11), auch der plötzliche Rückzug Jesu vom Volke zu einsamen Wanderungen eine vorangegangene Krisis in dem Verhältnis zwischen ihm und dem Volke erwarten läßt. Noch weniger stimmt dazu die Darstellung des Mt-Ev., nach der sowohl die Jünger (14, 33) als das Volk (12, 23) oder Einzelne aus demselben (9, 27 vgl. 15, 22) Jesus als Messias bekannt hatten und außerdem Jesus in seiner Beantwortung des Petrusbekenntnisses dasselbe nicht im Gegensatz zum Mangel an Glauben, sondern zu einem unvollkommenen Glauben rühmt (16, 17). In diese Verhältnisse bringt erst das 4. Ev. Licht, indem es das Petrusbekenntnis mit der Erzählung in Verbindung bringt, wie die Wüstenspeisung des Volkes die schon da und dort glimmenden Funken eines Glaubens an Jesu Messianität plötzlich entflammt, aber zugleich demselben auch einen sinnlich politischen Charakter gegeben, Jesus mit bewußter Schroffheit diese fleischlichen Erwartungen zurückgewiesen und infolge dessen der Kreis seiner Anhänger sich gelichtet hatte. Danach war die Beurteilung Jesu von seiten des Volkes als eines Vorläufers des Messias ein Zurücksinken des Glaubens von einer vorher bereits erreichten Höhe, die Frage an die Jünger, wofür sie ihn halten, sollte sie zur Entscheidung führen, ob auch sie ihn verlassen wollten (Jo 6, 67) und das Bekenntnis des P. ist der Ausdruck eines während des Umschlags der Volksgunst unverrückt festgehaltenen Glaubens. Daß P. auch hier als der erste das Wort ergriff, um in bewußtem Gegensatz gegen die schwankenden Meinungen des Volkes seinen unerschütterten Glauben ohne Zögern und Bedenken zu vollem Ausdruck zu bringen, das war seine eigenste That, durch welche er sich als einen Mann von Festigkeit, auf den man wohl bauen dürfe, als einen Felsenmann bewährt hatte. Das war es, was Jesus mit seinen an die frühere vorläufige Namengebung erinnernden Worten „du bist Petrus" an ihm anerkannte. Übrigens hatte sich der unter der Krisis der Volksstimmung festgehaltene Glaube des P. ebendamit auch als ein solcher erwiesen, der eine neue Grundlage und Beschaffenheit gewonnen hatte, als sie zuvor dem Glauben der Jünger an Jesu Messianität eigen gewesen war. Worauf derselbe bei den Jüngern ähnlich wie beim Volke beruht hatte, war vorzüglich die Autorität des Täufers (Jo 1, 37) oder der sinnliche Eindruck der Wunder Jesu (Mt 14, 33) gewesen, und er hatte im Zusammenhange damit einen theokratischen ja sinnlichen Charakter gehabt. Ein solcher Glaube aber für sich konnte keinen Bestand haben, nachdem der Täufer an dem seiner Erwartung gar nicht entsprechenden Wirken Jesu irre geworden war (Mt 11, 2 ff.) und Jesus mit Abweisung aller an seine Person sich knüpfenden äußerlichen Erwartungen sich von seiner volkstümlichen Wirksamkeit zurückgezogen hatte. Wer ihn jetzt so entschlossen und sicher wie P. als Messias bekannte, dem war dieser Glaube nicht sowohl auf äußerliche Beweggründe als vielmehr auf die innerste gottgewirkte Herzenserfahrung der von Jesus empfangenen geistlichen Segnungen, auf den geistigen Eindruck seiner Person und seines Leben spendenden Wortes gegründet (Mt 16, 17; Jo 6, 68 f.).

Aber damit war noch keineswegs verbürgt, daß mit einem solchen Glauben auch bei P. sich keinerlei sinnliche Hoffnungen mehr mischten und daß der solchen so ganz und gar entgegenstehende Leidensberuf Jesu ihm sofort verständlich sein mußte. Vielmehr wenn thatsächlich kein einziger Jünger in diesen und in die daraus sich ergebende Pflicht der Leidensnachfolge sich zu finden wußte, mußte es dem P. insofern ganz besonders schwer fallen, als seiner thatkräftigen, schnell entschlossenen und oft vorschnellen Natur jede passive und zuwartende Haltung so ganz widerstrebte. Und so erklärt es sich, daß von der ersten Verkündigung des Leidens Jesu an, die sich an das Petrusbekenntnis von Cäsarea Philippi sofort anschloß (was von Schmied. u. a. ohne Grund bezweifelt wird), bis zum Vollzug desselben hin die Schwächen in dem Charakter des P. neben seinen doch auch hier unverkennbaren Vorzügen nur in immer zunehmendem Maße hervortreten. Wenn er gleich bei jener ersten Eröffnung Jesu über sein ihm bevorstehendes Geschick mit heftigen Worten dreinredet, durch welche er sich harten Tadel von seiten Jesu zuzieht (Mc 8, 33; Mt 16, 23 f.), und wenn er auf dem Berge der Verklärung die Jesu erst nach seinem Leiden bestimmte Herrlichkeit, für die ihm im voraus in einer Vision der Blick geöffnet wurde, schon für die Gegenwart dauernd verwirklicht zu sehen und mit zu genießen wünschte, so machte sich hier wie dort neben seiner aufopfernden Liebe und Fürsorge für seinen Herrn ein eigentümliches Widerstreben gegen den Gedanken geltend, ihn auf dem Leidenswege begleiten zu müssen. Solche Leidensscheu mußte ihm auch das Vergeben er-

littenen Unrechtes erschweren. Wenn daher das Mt-Ev. ihm eine Frage an Jesus zuschreibt, welche in dem aufrichtigen Bestreben, das Maß des Vergebens möglichst hoch zu bestimmen, doch hinter der Grenzenlosigkeit christlicher Versöhnlichkeit unendlich weit zurückbleibt (Mt 18, 21), so stimmt das durchaus zu dem sonstigen Charakterbilde des P.
5 Das Gleiche gilt von den Worten, in denen P. daran erinnert, wie er samt den übrigen Aposteln um der Nachfolge Jesu willen alles verlassen habe (Mt 19, 27; Mc 10, 28; Lc 18, 28). In die aufrichtige Freude, das Opfer aus treuer Liebe zu seinem Herrn bringen zu dürfen, mischt sich hier doch etwas von lohnsüchtiger Prahlerei hinein. Aber die sittlichen Gefahren verstärkten sich für ihn, je näher die Zeit des Leidens Jesu heran-
10 rückte. Schon als er die von Jesus auch ihm zugedachte Fußwaschung in seiner raschen sich überstürzenden Art zuerst leidenschaftlich abwies und, von Jesu gewarnt, gleich wieder in übertriebener Steigerung verlangte (Jo 13, 8 f.), sprach sich darin neben seiner Demut und seiner Sehnsucht, in Gemeinschaft mit Jesus zu bleiben, auch seine Eigenwilligkeit und ein gewisser Mangel an Verständnis für eine dienende Liebe aus, wie sie Jesus den
15 Seinen zu Gunsten und zum Vorbilde jetzt und dann noch vollkommener durch Aufopferung seines Lebens beweisen wollte. Gleich darauf freilich hielt er auch der ernsten Warnung Jesu gegenüber nur desto entschiedener an der Versicherung fest, ihm auch auf seinem Leidenswege die Treue zu bewahren und, wenn es nötig sein sollte, selbst das Leben für ihn hingeben zu wollen (Mt 26, 33; Mc 14, 29; Lc 22, 33; Jo 13, 37).
20 Und gewiß war das aufrichtig gemeint. Aber seine Kraft, die er überschätzt hatte, reichte nicht aus. Nicht einmal des Schlafes vermochte er sich seinem Herrn zuliebe in Gethsemane zu erwehren (Mt 26, 40; Lc 22, 45). Dann schlug er bei der Gefangennehmung Jesu tapfer mit dem Schwerte drein (Mt 26, 51; Mc 14, 16; Lc 22, 50; Jo 18, 10), aber sobald er einsah, daß dies thörichte Unterfangen nichts fruchten könne, entfloh
25 er mit den übrigen Jüngern (Mt 26, 56 u. Par.). Und als er sich dennoch in den Palast des Hohenpriesters hineinwagte, unterlag er der ersten Probe seiner Treue, und die Frage einer Magd genügte, ihn zur Verleugnung seines Herrn zu veranlassen, die sich zuletzt bis zum freventlichen Schwur, ihm nicht anzugehören, steigerte (Mt 26, 69 ff.; Mc 14, 66 ff.; Lc 22, 56 ff.; Jo 18, 15 ff., wo die gewöhnliche Anordnung der
30 Verse gegen die Umstellungen von Spitta: 12 f. 19—24. 14—18. 25ᵇ—27 und im Syr. Sin.: 12 f. 24. 14 f. 19—23. 16—18. 25ᵇ—27 festzuhalten ist). So kam es nach mehrfachem Schwanken zwischen Mut, ja Vermessenheit und kläglicher Schwäche zum tiefen Fall. Aber geschweige, daß man diese Vorgänge für psychologisch unerklärbar halten und auf eine direkte satanische Einwirkung zurückführen müßte (Calvin, Olsh. u. a.),
35 genügt es auch nicht, sie nur aus dem Wankelmut des P. abzuleiten. Ist derselbe auch gewiß nicht dabei unbeteiligt, so ist doch ein gewisser Zusammenhang in jenem scheinbar rein widerspruchsvollen Verhalten des P. zu bemerken. Zunächst ist auch hier ganz besonders zu beobachten, daß die Schwäche des P. da eintritt, wo er im Angesicht des Leidens Jesu auf eine bloße Passivität angewiesen ist, während der Gedanke an eigenes Handeln seine
40 Energie belebt. Auch bei seinem Versprechen unwandelbarer Treue dachte er gewiß nur an irgend welche zu Gunsten Jesu eingreifende Thaten, sei es nun einen Gewaltakt, wie er einen solchen wirklich versucht hat, oder sei es ein öffentliches Bekenntnis vor aller Welt, das er wohl auch trotz unmittelbarer Gefahr bei gegebener Gelegenheit wirklich abgelegt haben würde. Etwas anderes war es sich zu Jesus da zu bekennen, wo dies, wie
45 im hohepriesterlichen Schloßhof, scheinbar ohne alle Bedeutung war. An sich weniger gefährlich war diese Situation für eine Natur wie die des P. viel verführerischer. Und so beging er die Untreue, ohne sich dessen recht bewußt zu sein. Außerdem ist aber auch in allen jenen Schwankungen die durchgehende Liebe und Verehrung des Apostels für seinen Herrn zu erkennen. Sie wirkte zu dem vermessenen Versprechen mit, zu der
50 dumpfen Trauer, welche die Schläfrigkeit herbeiführte, zu dem thörichten Versuch einer gewaltsamen Verteidigung Jesu und zur Herbeiführung der Situation, welche den P. in Versuchung führte. Sie gab ihm nicht bloß den Mut, bis in den hohepriesterlichen Palast einzudringen und sich hier, trotzdem daß er nicht wie Johannes durch Konnexionen mit dem hohepriesterlichen Hause geschützt, vielmehr durch seinen Schwertschlag kom-
55 promittiert war, noch kühner als jener unter die am Wachtfeuer sitzenden Kriegsknechte zu mischen; sondern sie verführte ihn auch dazu, daß er sich der Gefahr, durch eine unbefugte Frage vom neugierigem Gesinde sich wieder aus der Nähe des Meisters drängen zu lassen, durch eine Unwahrheit entzog, die ihn dann immer tiefer in die Lüge verstrickte. Vom Glauben an Jesus ist er auch nicht momentan wirklich abgefallen. Und
60 so begreift es sich, daß, sobald ihm zum Bewußtsein kam, wie seine Lüge ihn gerade der ihm

von Jesus vorausgesagten Verleugnung schuldig gemacht habe, auch die bitterste Reue ihn ergriff, das ganze Ereignis daher schließlich zur Läuterung seines Charakters dienen konnte. Es war denn auch wohl besonders Scham, was ihn seitdem von Jesus fern hielt. Erst nach der Auferstehung desselben zeigte sich nach der Darstellung des 4. Ev. wieder seine ganze Energie. Wird er auch auf dem Wege zum Grabe von seinem jüngeren Begleiter Johannes überholt, so ist er doch in seiner schnell entschlossenen Art der erste, der die Leerheit des Grabes konstatiert (Jo 20, 3 ff.). Und wenn er dann nach dem Anhang des 4. Ev. bei einer Erscheinung des Auferstandenen am galiläischen See sich vom Kahn ins Wasser wirft, um ihm ans Ufer entgegenzueilen (Jo 21, 7 ff.), so spiegelt sich auch in dieser Erzählung des Apostels sonst bekannte Natur.

4. Mit diesem Charakter des P. steht nun sein Vorrang innerhalb des Apostelkreises im engsten Zusammenhange. Nicht nur hat er mit dem Brüderpaare der Zebedaiden Jakobus und Johannes, zusammen zu den drei Jesu am nächsten stehenden, ja ihm fast freundschaftlich vertrauten Jüngern gehört, welche allein ihn im Hause des Jairus als Ueberwinder des Todes kennen lernen (Mc 5, 37; Lc 8, 51), auf dem Berge der Verklärung eine Offenbarung der ihm bestimmten Herrlichkeit (Mc 9, 2; Lc 9, 28), bei Jerusalem, diesmal um einen vierten, des P. Bruder, Andreas, vermehrt, die erbetenen Enthüllungen über sein Kommen zur Vollendung seines Reiches entgegennehmen (Mc 13, 3 ff.) und darum auch allein, durch alles dieses vorbereitet, in Gethsemane Zeugen seiner gewaltigen Seelenkämpfe werden durften (Mc 14, 33 ff.). Nicht nur sehen wir ihn einmal mit Johannes zusammen durch einen diskretionären Auftrag von seiten Jesu ausgezeichnet (Lc 22, 8). Auch vor den übrigen Vertrauten Jesu lassen alle Evangelien ihn merklich hervortreten. Und daß diese seine Stellung nicht etwa aus der Anschauung einer späteren Zeit in die Geschichte Jesu unrichtig zurückgetragen sei (vgl. dagegen auch Keim II, 315), beweist eine unbezweifelte Aussage des Paulus, welche sie schon für die erste Zeit der apostolischen Periode bezeugt (s. unten). Mit völligem Unrecht aber folgert aus derselben die römische Kirche einen dem Bischof von Rom zustehenden Primat. Denn abgesehen davon, daß so wenig als das auf Augenzeugenschaft der evangelischen Geschichte begründete Apostelamt auch ein Apostelprimat erblich sein kann, und daß P. niemals Bischof von Rom gewesen ist, hatte der Vorrang desselben auch durchaus keinen amtlichen Charakter, wie einen solchen die Übertragbarkeit voraussetzen würde. Er bestand vielmehr lediglich in dem Übergewicht, welches P. ganz von selbst durch seine hervorragende Entschlossenheit innerhalb des Apostelkreises erhielt, und welches ihm darum auch von Jesus für die Gegenwart und Zukunft bestätigt wurde. Für die Gegenwart geschah dies dadurch, daß Jesus den Jünger, welcher durch seine energische Art bewogen wurde, so oft im Namen der übrigen Apostel das Wort zu ergreifen (s. oben), und darum auch wohl von außerhalb des Apostelkreises Stehenden als dessen Vertreter und Sprecher angesehen wurde (Mt 17, 24), auch seinerseits als solchen behandelte, indem er an ihn Fragen (Mt 17, 25; 26, 40) und Antworten (Mt 18, 22; Jo 13, 36) richtete, deren Inhalt auch den anderen Jüngern galt. Für die Zukunft aber hat Jesus diesen naturgemäßen Vorrang des P. damals zuerst bestätigt, als er dessen feierliches Bekenntnis zu seiner Messianität mit der Verheißung beantwortete: „du bist ein Felsenmann und auf diesen Felsen will ich meine Gemeinde erbauen“ (Mt 16, 18). Daß Jesus unter diesem Felsen nicht sich selbst (Augustin, Beza, Wolf u. a.), auch nicht das Bekenntnis zu Jesus als dem Christus (Chrysost., Melanchth., Olsh.), sondern die Person des angeredeten Apostels meint, macht die Beziehung zwischen Fels und Felsenmann (was in der ursprünglichen aramäischen Rede Jesu sogar beidemal durch dasselbe **Kepha** bezeichnet wurde) unzweifelhaft. Aber die Verheißung gilt freilich dem Apostel nur insofern, als er sich des Ehrennamens, an dessen frühere Beilegung Jesus mit den Worten „du bist der Felsenmann“ jetzt erinnert, durch sein im Gegensatz gegen das irre gewordene Urteil des Volkes ohne Schwanken festgehaltenes Bekenntnis würdig erwiesen hat. Darin liegt ein Unterpfand für die Zukunft. Wie er damit die vom Volksganzen sich ablösende Gemeinde Jesu als des Christus prinzipiell bereits begründet hat, so wird er auch der später sich konstituierenden Gemeinde durch unerschütterliche Bewahrung und entschlossene laute Verkündigung des jetzt im kleinen Kreise bezeugten Glaubens einen festen Grund und einen starken Halt gewähren. Eben dadurch aber wird er zugleich auch die Befugnis ausüben, die Schlüssel des Himmelreichs zu gebrauchen und zu lösen oder zu binden, welche ihm Jesus in den folgenden Worten (V. 19) zugesprochen hat. Sind dieselben nämlich hier ursprünglich und nicht etwa aus Mt 18, 18 mit besonderer Anwendung auf P. entnommen (Weiß, Kühl), so können sie nur nach Analogie teils von Mt 23, 13 teils von Mt 18, 18 be-

deuten, daß P. durch Verkündigung des Ev. von Jesus dem Christus die Gläubigen in das Gottesreich aufzunehmen, die Ungläubigen davon auszuschließen und daher auch die nur innerhalb dieser Gemeinschaft auf eine vor Gott giltige Weise zu erlangende Sündenvergebung zu vermitteln oder zu versagen bevollmächtigt sein sollte. Daß diese dem P. gemachten Zusagen keinen amtlichen und absoluten Vorrang begründen können, ergiebt sich aus der Relativität der natürlichen und christlichen Gaben, mit denen sie in den engsten Zusammenhang gebracht sind, sowie daraus, daß Jesus die dem P. zugesprochene Vollmacht zu binden und zu lösen ein andermal (Mt 18, 18) der ganzen christlichen Gemeinde zusprach und überhaupt keinerlei hierarchische Vorrechte unter seinen Jüngern dulden wollte (Mt 20, 20 ff.; Mc 10, 35 ff.). — So weit aber wirklich dem P. ein Vorrang von Jesus zugestanden war, konnte derselbe auch durch die zwar schwere aber vorübergehende Untreue nicht beseitigt werden, sondern mußte nach der Bereuung seines Fehltrittes wieder vollständig zur Geltung kommen. Es ist daher nicht ganz undenkbar, daß Jesus darauf in einem Ausspruch, der allerdings nur von Lc aufbehalten (Lc 22, 31) und hier an die Stelle der auf des P. Verleugnung bezüglichen direkten Vorhersagung gesetzt ist, im voraus hingewiesen hat, indem er mit der Warnung vor den satanischen Versuchungen nicht nur die Versicherung für den Bestand seines Glaubens gebetet zu haben, sondern auch die Weisung verband, nach seiner Reue seinen gleichfalls in der Kraft des Glaubens wankenden Mitaposteln zum festen Halt zu dienen. Trotz seiner Verleugnung wurde ihm dann nach der Darstellung des Paulus von Seite des Auferstandenen der Vorzug zu teil, daß dieser ihm zuerst von allen Aposteln in einer besonderen Erscheinung sich offenbarte (1 Ko 15, 5). Danach braucht man nicht notwendig eine ungeschichtliche Steigerung des dem P. verliehenen Vorrangs in der Erzählung des (wohl aus johanneischen Schülerkreisen hervorgegangenen) Anhangs zum 4. Ev. (Jo 21, 15 ff.) zu sehen, nach welcher der Auferstandene bei seiner Erscheinung am galiläischen See den P. durch die an seine Schuld und seine frühere Treue erinnernde dreifache Frage „hast du mich mehr lieb als diese?", „hast du mich lieb?" zum demütigen Bekenntnis seiner liebevollen Hingebung veranlaßte, um ihm dann von neuem die Weide seiner Schafe, d. h. nicht das Apostelamt, sondern die Oberleitung der ganzen Gemeinde anzuvertrauen und ihm die Ehre des Märtyrertodes zu verheißen.

II. 1. Für die seit dem Abschiede Jesu beginnende apostolische Wirksamkeit des P. in Judäa und den benachbarten Gegenden dient neben vereinzelten, aber um ihrer unbestrittenen Glaubwürdigkeit hoch bedeutsamen Notizen in den paulin. Briefen der erste Teil der AG als hauptsächliche Quelle. Und die Darstellung der letzteren ist, was hier nicht nach allen Seiten bewiesen werden kann, nicht als ganz ungeschichtlich zu betrachten. Zwar haben auch unter der Voraussetzung, daß sie von Lukas, dem Begleiter des Paulus, verfaßt ist, ihre Nachrichten über P. nicht die gleiche Gewähr geschichtlicher Zulässigkeit wie die großenteils auf Augenzeugenschaft beruhenden über Paulus. Und wennschon in diesen, wie aus den Differenzen zwischen den Relationen desselben Ereignisses 9, 3 ff.; 22, 6 ff.; 26, 12 ff. hervorgeht, das Einzelne mehr oder weniger frei behandelt ist, so wird dies in jenen noch mehr der Fall sein und selbst das Eindringen sagenhafter Überlieferung ist hier als möglich zu denken. Auch mag der Lehrzweck der ganzen Schrift, den im Siegeslauf von Jerusalem bis zur Welthauptstadt sich vollziehenden Übergang des Heils von den Juden zu den Heiden als einen gottgewollten darzustellen, sowie die damit in Zusammenhang stehende Parallelisierung des P. und Paulus auf die Darstellung teilweise eingewirkt haben. Aber die Auffassung der in der AG enthaltenen Erzählung als einer bloßen tendenziösen Erfindung, wie sie die moderne Kritik vertritt, ist willkürlich. War der Verfasser Lukas, so hatte er durch seine Beziehungen zu Markus (Kol 4, 10. 14; AG 12, 12), zum Evangelisten Philippus (AG 21, 8) und anderen Mitgliedern der Urgemeinde (AG 21, 17 ff.) die Möglichkeit, sich zuverlässige mündliche Kunde von P. zu verschaffen. Jedenfalls ist aber sehr wahrscheinlich, daß der erste Teil der AG neben anderen schriftlichen Quellen ganz besonders Aufzeichnungen über die hervorragende Thätigkeit des P. benutzt hat (vgl. Weiß, ZWL 1854 Nr. 10 f.), denen man dann aber keine judaistische Parteitendenz zuzuschreiben (Volkmar, Overbeck) das Recht hat. Erstlich geht das aus der unverhältnismäßigen Ausführlichkeit hervor, mit der die Thaten und Reden des P. erzählt sind. Und sodann ergeben sich seine Reden in der AG, welche kaum durch bloß mündliche Überlieferung bis zur Zeit der Abfassung der AG fortgepflanzt werden konnten, durchaus nicht als ganz freie Kompositionen des Verfassers (wie sie auch Wendt beurteilt). Daß sie freilich von diesem eine mehr oder weniger starke schriftstellerische Redaktion erhalten haben, ist daraus zu schließen, daß manche lukanische Eigentümlichkeiten im

Ausdruck und Gedanken auch durch alle petrinischen Reden hindurchgehen. Aber diese Beobachtung ist nicht in übertriebener Ausdehnung geltend zu machen (wie von Zeller und besonders von Lekebusch geschehen ist), sondern durch andere Beobachtungen zu beschränken. Erstlich findet sich in den petrinischen Reden eine Reihe eigentümlicher Sprachelemente (Weiß; Kähler, ThStK 1873, 492 ff.), von denen doch nur ein Teil auf Rechnung der inhaltlichen Verschiedenheit zwischen den Rede- und Erzählungsstücken gesetzt werden kann. Sodann enthalten jene eine ältere vorpaulinische Christologie (so auch Schmied. Art. Acts bei Cheyne B. E. 14) und gerade einen dem damaligen Entwickelungsstadium des P. sehr angemessenen Lehrtypus. Selbst Holsten findet in ihnen zwar „nichts von den Worten, aber etwas vom Geiste des P. und der Urapostel" (S. 147). Den Verfasser der AG selbst aber kann man nicht wirklich als Petriner (Ritschl, Rechtf. u. Vers. II, 212; Wendt 19, 22) sondern nur im wesentlichen als Pauliner betrachten. Durch seine Redaktion hindurch tritt demnach das geschichtliche Material erkennbar hervor. Schließlich dient auch die Vergleichung der paulinischen Notizen über P. dazu, die betreffenden Nachrichten der AG zu bestätigen.

2. Am wenigsten ist wohl der in der AG gegebene allgemeine *geographisch-geschichtliche Rahmen der Wirksamkeit* des P. in Judäa und den Nachbarländern einer Anzweifelung ausgesetzt. Zunächst hat P. (dem Bericht der AG zufolge) nach dem Abschiede des Herrn unbeirrt durch die Drohungen des Synedriums in Jerusalem (Kp. 1—5), dann während einer Verfolgung der Gemeinde von dort aus in Samaria (8, 14 ff.), später, nachdem seit der Bekehrung des Paulus Ruhe eingetreten war, auf der syrisch-phönizischen Küste, in Lydda, Joppe und Cäsarea (9, 32 bis 10, 48) seine apostolische Thätigkeit energisch entfaltet, in unerschrockener Verkündigung des Ev. wie auch durch wunderbare Thaten (3, 4; 5, 15; 9, 34. 40). Nach Jerusalem wieder zurückgekehrt wurde er unter Herodes Agrippa nach der Tötung des Jakobus Zebedäi gefangen gesetzt, aber befreit und verließ darauf von neuem Jerusalem, wo er jedoch nach dem Tode des Königs zur Zeit des Apostelkonzils wieder wohnhaft erscheint, von der AG bei dieser Gelegenheit zum letztenmal erwähnt. — Damit stimmt es überein, daß auch nach paulinischen Angaben P. besonders anfangs seinen gewöhnlichen Aufenthalt in Jerusalem hatte, wo ihn Paulus drei Jahre nach seiner Bekehrung aufsuchte, Ga 1, 18, und wieder auf dem Apostelkonzil traf (Ga 2, 1—9), von da aus aber auch Ausflüge zum Besuch auswärtiger Gemeinden (Ga 2, 11) und größere Missionsreisen machte, auf denen ihn dann auch seine Ehefrau zu begleiten pflegte (1 Ko 9, 5), sowie daß Wunderthaten überhaupt von Paulus zu den Kennzeichen eines Apostels gerechnet werden (2 Ko 12, 12). Das Vorkommen einer korinthischen Petruspartei (1 Ko 1, 12) und die Bemerkung 1 Ko 9, 5 sowie die Nachricht des Dionys. von Korinth von einer gemeinsamen Gründung der korinthischen Gemeinde durch Paulus und P. hat die Vermutung hervorgerufen, daß P. in Korinth gewirkt habe (nicht unwahrscheinlich nach Harnack DG [2]I, 133, vgl. Weiß, Einl. 19, 5 f.). Dem steht aber entgegen, daß Paulus sich allein als Gründer der Gemeinde weiß (1 Ko 4, 15) und eine spätere dortige Wirksamkeit des P. in den Kor.-Briefen erwähnt sein würde. Die Angabe, daß P. die Gemeinde im syr. Antiochien gegründet habe (Eus. Chron. oder ältere Quelle desselben s. Lipsius, Apokr. Apostelg. II, 1, 26) wird durch AG 11, 19 ff. ausgeschlossen.

3. Ebenso stehen in Bezug auf die *Autoritätsstellung des P. in der apostolischen Kirche* die Angaben der AG und der paulin. Briefe im vollkommenen Einklang, wie sie auch der ihm von Jesus (Mt 16) gegebenen Verheißung entsprechen. Gleich nach dem Abschiede Jesu erscheint P. in der AG als Führer der Jünger Jesu, indem er durch seinen Rat die Ergänzung der apostolischen Zwölfzahl durch Wahl des Matthias an Stelle des Judas Ischarioth herbeiführt. Und seit dem Pfingstereignis erfüllt sich dann vollends an ihm die Verheißung Jesu, auf ihn als festen Felsen seine Gemeinde gründen zu wollen, indem P. durch seine mächtige Verkündigung eine ansehnliche Menge für das christliche Bekenntnis gewinnt (AG 2, 14), als Mund der Apostel und Vertreter der christlichen Gemeinde die Sache des Ev. gegen die jüdischen Hierarchen verteidigt (4, 8 ff., 19 ff.; 5, 29 ff.), die Muttergemeinde im Innern reinigt (5, 1 ff.) nach außen hin ihren Zusammenhang mit den Tochtergemeinden wahrt (8, 14 ff.; 9, 32 ff.) und als der erste einen Heiden in die christl. Gemeinde einführt (10, 1 ff.). — Wie wenig dennoch sein Vorrang auch hier ein absoluter ist, ergiebt sich daraus, daß die Einsetzung des ersten kirchlichen Amtes, der Diakonen, durch die sämtlichen Apostel erfolgt (6, 2—6), in Samaria P. mit Johannes gemeinsam wirkt (8, 14), wegen seines Verkehrs mit Heiden von Gliedern der Urgemeinde zur Verantwortung gezogen wird (11, 3 ff.) und auf dem

Apostelkonzil (Kp. 15) gar nicht die Leitung der Versammlung hat, sondern sogar hinter der den Ausschlag gebenden Autorität des Jakobus zurücktritt. — Ganz in Uebereinstimmung damit erscheint bei Paulus anfangs P. als erste Autorität der Gemeinde von Jerusalem (Ga 1, 18), später aber zur Zeit des Apostelkonzils wohl 5 noch als der eigentliche Vertreter der Mission unter den Juden (Ga 2, 8), aber unter den drei Säulen der Urgemeinde nur als zweiter neben dem Bruder des Herrn, Jakobus (Ga 2, 9).

4. Was den Lehrgehalt der Reden des P. in der AG betrifft, so enthalten sie im wesentlichen eine apologetische, paränetisch-praktische Auseinandersetzung des Bekenntnisses 10 zu Jesus als dem Messias in ziemlich allseitiger Entfaltung der darin liegenden Gedanken, aber mit besonderer apologetischer Beziehung auf das Leiden Jesu. Dieses Leiden, das sind die Grundgedanken seiner Reden, darf kein Hindernis des Glaubens an Jesu messianische Bestimmung sein, denn es war kein verschuldetes, sondern es war eine ungerechte Mordthat der Juden durch die Hände der Heiden (2, 23; 3, 13 ff. vgl. 4, 10. 11; 15 5, 30; 10, 39) an dem heiligen und gerechten (3, 14), durch Thaten, Wunder und Zeichen beglaubigten (2, 22), mit dem heiligen Geiste gesalbten (10, 38) messianischen Propheten (3, 22); es geschah aber auch nicht zufällig, sondern nach Gottes Ratschluß (2, 23) und Vorherverkündigung durch den Mund seiner Propheten (3, 18 vgl. 4, 28) und nicht ohne Erfolg, sondern der Schrift gemäß zu dem Zweck, die erste aller Segnungen des Messias- 20 reiches, die Sündenvergebung zu bringen (ein Gedanke der allerdings sehr zurück tritt, aber nicht mit Lechler ganz den petrinischen Reden abzusprechen, sondern in der Verbindung von 3, 18 und 19 zu erkennen ist). Daß aber Jesus während seines menschlichen Lebens und Leidens zum messianischen Könige bestimmt war, ist dadurch erwiesen, daß Gott ihn am dritten Tage den Weissagungen gemäß von den Toten erweckt (2, 32; 25 3, 15. 26; 4, 10; 10, 40), den erwählten Zeugen offenbart (10, 40) und zu seiner Rechten erhöht hat (2, 31 ff.). Durch diese Auferstehung, deren Zeugen zu sein daher die wesentliche Aufgabe der Apostel ist (1, 22; 2, 32 vgl. 3, 13 ff.; 5, 30 ff.; 10, 40 f.), hat Gott Jesus zum messianischen Könige eingesetzt (2, 36; 5, 31), zum Eckstein des Gottesreiches (4, 11), zum Herrn über alles gemacht (10, 36 vgl. 2, 36), das seit den Tagen der Erzväter be- 30 gründete Gottesreich vollendet (3, 13) und die durch die Propheten verkündeten messianischen Tage herbeigeführt (3, 24). So sind denn an seine Vermittelung auch alle früher verheißenen Güter des vollendeten Gottesreiches gebunden, Sündenvergebung (2, 38; 3, 18. 19; 5, 31; 10, 43), Friede (10, 36), Geistesmitteilung (2, 38; 11, 17 vgl. V. 15), Errettung von dem verkehrten Geschlecht (2, 40), auch leibliche Heilung (3, 6. 16; 4, 10), 35 alles Heil (4, 12) und aller Gottessegen (3, 26). Als Bedingung aber für die Teilnahme an Sündenvergebung und Geistesmitteilung muß gefordert werden, Sinnesänderung zu beweisen (2, 38; 3, 19; 8, 22), die erst durch Jesu Tod und Auferstehung als Wirkung ihrer Verkündigung völlig ermöglicht ist (5, 31; 11, 18 vgl. 3, 26), sowie Gott Gehorsam zu leisten (5, 32) in gläubiger Annahme der von ihm verordneten (10, 42) 40 Verkündigung, daß Jesus der Christus ist. Und als Ausdruck von beidem sowohl wie als Unterpfand der damit verbundenen göttlichen Heilsgüter soll die Taufe auf den Namen Jesu dienen (2, 38). Allein in so hohem Maße auch die Auferweckung Jesu eine Vollendung des Gottesreiches herbeigeführt hat, die volle Verwirklichung aller göttlichen Verheißungen ist noch nicht eingetreten. Vielmehr sind diejenigen prophetischen Weis- 45 sagungen, welche sich auf eine endliche Wiederherstellung aller Dinge beziehen, noch zu erfüllen. Dies wird erst geschehen am großen Gerichtstage, der erst nach der Bekehrung des ganzen Israel eintreten kann, aber nach dem Propheten Joël in der nächsten Verbindung mit der (bereits erfolgten) Geistesausgießung steht. Dann wird Gott Jesus als Richter der Lebenden und Toten (10, 42) senden, für die Gläubigen aller Zeiten der 50 Ruhe und Erquickung von der gegenwärtigen Drangsal eintreten lassen (3, 20), während P. sich für jetzt nur freuen kann, um des Herrn willen Schmach zu erdulden. — Das Wesentlichste dieser Gedanken entspricht der Thatsache, daß Paulus (offenbar damals als er nach Ga 1, 18 in Jerusalem den P. aufsuchte, und somit auch aus dessen Munde) als Bekenntnis der Urgemeinde die Lehre gehört hat, Jesus sei gemäß den in den alt- 55 testam. Schriften enthaltenen Vorhersagungen zur Sühnung unserer Sünden gestorben, am dritten Tag nach seinem Begräbnis von den Toden auferstanden, darauf auch den Aposteln und Jüngern als Auferstandener erschienen (1 Ko 15, 1 ff.), und daß er in seiner antiochenischen Rede an P. (Ga 2, 16) als ihnen beiden gemeinsam das Bewußtsein voraussetzen kann, nicht in Werken des Gesetzes, sondern allein im Glauben an Jesus 60 Christus Gerechtigkeit gesucht zu haben.

5. Zur Ergänzung des Vorhergehenden ist aber noch das **Verhältnis des P. zur Heidenmission und zu Paulus** ins Auge zu fassen. In Bezug darauf wird von Seite der modernen Kritik am bestimmtesten der direkte Widerspruch zwischen den Darstellungen der AG und des Paulus behauptet. Auch hier aber gewiß mit Unrecht. Nach der ersteren hat P. zwar gewußt, daß den göttlichen Verheißungen gemäß der in Jesus Christus begründete Segen sich auf alle Geschlechter der Erde ausbreiten (3, 25 f.) und dazu Gott alle fernen Heiden herbeirufen werde (2, 39). Aber er wußte zugleich, daß doch zuerst das verheißene Heil für die Kinder des alten Bundes und der Propheten, das Volk Israel, bestimmt war (3, 25; 10, 36) und nur von diesen aus auch zu den Heiden gelangen werde. Er durfte daher zunächst die Hoffnung nicht aufgeben, daß dieses Volk als solches, auch nachdem es Jesus verleugnet hat, doch durch das apostolische Zeugnis von seiner Auferweckung für ihn gewonnen werden könne (2, 39). Er war darum auch dessen gewiß, daß er mit den übrigen, nach der Zwölfzahl der Stämme erwählten Aposteln allein diesem Volke zu predigen verordnet sei (10, 42), und konnte an eine gleichzeitige Heidenmission um so weniger denken, da ihm das streng gesetzliche Leben, an dem ihn die eigene Pietät wie die Rücksicht auf die zu gewinnenden Juden gleichmäßig festhalten ließ, jede vertrauliche Annäherung an Unbeschnittene ziemlich unmöglich machte. Nur durch besondere göttliche Weisungen konnte er bewogen werden, seinem persönlichen Widerstreben entgegen in das Haus eines heilsbegierigen Heiden, des Hauptmanns Cornelius in Cäsarea, der überdem schon als Proselyt des Thores dem Judentum näher stand (10, 2), einzukehren und ihm samt seiner Familie des Ev. zu verkünden. Und wieder nur durch die infolge dessen an ihnen sich bekundenden außerordentlichen Geisteswirkungen sah er sich veranlaßt, an jenen auch die Taufe zu vollziehen (10, 44 ff.). Sonach ist es begreiflich, daß er ebenso wie die ganze Urgemeinde aus diesem vereinzelten Fall nach der AG offenbar keinerlei Konsequenzen für die eigene Missionspraxis gezogen, sondern dieselbe nach wie vor auf Juden beschränkt hat (AG 11, 19). — Das schloß aber nicht aus, daß man eine auf außerpalästinischem Boden entstandene Heidenmission günstig beurteilen konnte, wenn sie sich als ein von göttlichem Segen begleitetes Werk, als vollzogene Thatsache geltend machte. Als zunächst in Antiochien durch hellenistische Juden eine größere Zahl von Heiden zum Christentum bekehrt war, nahm die Gemeinde von Jerusalem dem gegenüber durch Absendung des Barnabas zum Zweck näherer Kenntnisnahme eine freundliche aber zuwartende Haltung ein, welche P. geteilt haben wird. Zu einer bestimmteren Stellungnahme wurde man dort aber genötigt, als nach der ersten Missionsreise des Paulus durch deren Erfolge bereits der ganze Schwerpunkt der Kirche vom jüdischen auf den heidnischen Boden verlegt worden war und von pharisäisch gerichteten Kreisen als Bedingung der Seligkeit die Forderung an die Heidenchristen gestellt wurde, durch Beschneidung und Gesetzesbeobachtung sich dem Judentum einzuverleiben, und als daraufhin die Gemeinde Antiochiens die Urgemeinde und ihre Vertreter zu einer offiziellen Erklärung darüber veranlaßte. Auf dem dadurch herbeigeführten Apostelkonzil hat P. auf Grund der von Paulus berichteten Erfolge (AG 15, 4) mit Berufung auf seine bei der Bekehrung des Cornelius gemachten Erfahrungen und auf die allein seligmachende Gnade in Christus entschieden die Abweisung der judaistischen Forderung befürwortet (15, 7 ff.), aber auch dem Jakobus zugestimmt, als dieser die eine den damaligen Verhältnissen völlig entsprechende Bedingung für die Anerkennung der heidenchristlichen Brüder geltend machte, daß dieselben die jedem Juden verabscheuungswürdigen Greuel vermieden, die in den noachischen Geboten bezeichnet waren. — Auch diese Nachrichten finden ihre wesentliche Bestätigung und ihre Ergänzung an den denselben Gegenstand betreffenden Mitteilungen des Paulus, welche freilich, nur gelegentlich zum Beweise seiner selbstständigen apostolischen Würde vorgebracht, einen sehr fragmentarischen Charakter haben. Wir erfahren dabei zunächst, daß Paulus auf seinem ersten Besuch in Jerusalem mit P. vierzehn Tage lang in vertrautem Verkehr gelebt hat (Ga 1, 18), sodann (Ga 2, 1 ff.) einiges in Bezug auf das Apostelkonzil. Danach ist von Paulus der Gemeinde von Jerusalem und privatim den drei damaligen Stützen derselben, darunter dem P., seine Art das sogen. Ev. zu verkündigen zur Beantwortung der Frage vorgelegt, ob seine darauf bezüglichen Bestrebungen irrige seien, von diesen allen aber den falschen Brüdern nicht einmal die naheliegende Konzession gemacht worden, wenigstens etwa dem Apostelschüler Titus die Beschneidung aufzuerlegen. P. aber mit den zwei anderen Säulenaposteln hat dem Paulus keinerlei belehrende oder befehlende Eröffnungen zu machen gehabt, sondern im Gegenteil aus der Darlegung seiner Verkündigung und aus den Erfolgen seiner Thätigkeit seine göttliche Autorisation zum selbstständigen Heiden-

apostolat erkannt und daher mit ihm durch Handschlag als Zeichen geistiger Gemeinschaft einen Bund mit der Bestimmung geschlossen, daß sie, Jakobus, P., Johannes den Juden, Paulus aber mit Barnabas den Heiden das Evangelium predigen sollten (Ga 2, 1—9, vgl. dazu Sieffert, Br. an d. Gal., 9. Aufl. in Meyers Komm.). Will man nicht willkürlich diesen Bundeshandschlag zu einer Scheinhandlung machen (Baur) oder den Uraposteln „Hintergedanken" insinuieren (Pfleid.), so muß man in ihr die Voraussetzung finden, daß P. die paulinische Verkündigung von der Unmöglichkeit vollkommener Gesetzeserfüllung und der in Christus dargebotenen göttlichen Gnade billigte und darum auch die Heidenchristen als gleichberechtigte christliche Brüder anerkannte. Daraus aber, daß P. mit den anderen Uraposteln die Unverbindlichkeit des mosaischen Gesetzes nur für die Heidenchristen, nicht aber für die Judenchristen erklärte, hat man kein Recht auf einen unausgeglichenen prinzipiellen dogmatischen Gegensatz zu schließen. Denn abgesehen davon, daß auch Paulus keineswegs von den Judenchristen eine völlige Lossagung vom mos. Gesetz verlangte, erklärt sich jene Thatsache aus der damals vielleicht etwas modifizierten, aber noch immer festgehaltenen Hoffnung, Israel noch vor den Heidenvölkern als ganzes Volk für das Ev. zu gewinnen. Ebensowenig beweist die von Paulus (Ga 2, 11 ff.) mitgeteilte, im Verhältnis zum Apostelkonzil gewiß nicht frühere (Zahn, Wohlenberg), sondern spätere Scene in Antiochien einen zwischen den beiden Aposteln bestehenden prinzipiellen Gegensatz. Denn erstlich hat sich P. damit, daß er in Antiochien die zuerst mit den Heidenchristen gehaltene Tischgemeinschaft nach der Ankunft der Abgesandten des Jakobus wieder aufgab, keineswegs auf den Standpunkt der pharisäisch gerichteten falschen Brüder (Ga 2, 4; AG 15, 1. 5) gestellt. Ihre Forderung der Gesetzlichkeit an die Heidenchristen war wohl eine unbeabsichtigte weitere Konsequenz seiner Handlungsweise (Ga 2, 14). Unmittelbar aber war dadurch nur eine Befugnis der Judenchristen, sich von dem jede Beteiligung am heidnischen Essen verbietenden gesetzlichen Leben auch nur an einem Punkte zu emanzipieren, verurteilt. Sodann aber bleibt es trotz aller Einreden moderner Kritiker dabei, daß Paulus das gesetzliche Verhalten des P. als Heuchelei bezeichnet hat, also vorausgesetzt haben muß, daß sein früheres freieres Verfahren mit seiner Überzeugung im Einklang, sein späteres mit ihr in sittlich tadelnswertem Widerspruch stand. Und die Richtigkeit dieser Voraussetzung darf man nicht mit der Behauptung bestreiten, das veränderte Benehmen des P. sei nur ein leicht entschuldbarer Mangel an Festigkeit und Klarheit der Überzeugung (Bisping, de Wette zu Ga 2, 13), eine notgedrungene momentane Hintansetzung der letzteren (Reithmayr) oder eine bloße logische Inkonsequenz (Baur), die Paulus zu hart als hypokritische Verleugnung besserer Einsicht auffasse (Hilg.), während thatsächlich vielmehr das frühere Verhalten des P. „eine augenblickliche Untreue gegen seine eigentliche Überzeugung" gewesen sei (Baur, ThJB 1849, 467; Schwegl., Zeller, Hilg.). Denn weder konnte Paulus in Bezug auf jene Voraussetzung dauernd im Irrtum bleiben, noch hätte er den galatischen Judaisten gegenüber, die ihm den Vorwurf der Anmaßung machten, gegen sein besseres Wissen den P. der Heuchelei zu beschuldigen gewagt. Hier hat sich also etwas von der früheren bis zur Unzuverlässigkeit fortgehenden Bestimmbarkeit des P. durch äußere wechselnde Eindrücke wieder geltend gemacht. Andererseits ist aber freilich der Vorwurf der Heuchelei nicht übertrieben scharf zu fassen. Eine völlig klare und durchgebildete Überzeugung des P. von dem Rechte der nichtjüdischen Praxis ist damit noch nicht notwendig behauptet (vgl. Ritschl, 145). Vielmehr hat Paulus eine solche bei P. thatsächlich vermißt. Denn in seiner Rede an ihn (Ga 2, 14—21) hat er, ohne dessen sittlichen Fehler weiter zu berühren, ihm nur seine logische Inkonsequenz vorgehalten, daß er trotz seines Bewußtseins, nicht durch das Gesetz, sondern allein im Glauben an Christus gerechtfertigt zu sein, doch das Gesetz noch wie eine unverbrüchliche Lebensnorm behandle und da als solche geltend mache, wo er damit die durch sein früheres Verhalten in ihrem Rechte anerkannte soziale Gemeinschaft zwischen judenchristlichen und heidenchristlichen Gliedern einer Gemeinde schädige, somit die Heidenchristen moralisch zwinge, zur Wiederherstellung derselben ihrerseits die jüdische Lebensweise anzunehmen. Eine gewisse Unklarheit des P. in Bezug auf sein damaliges Verhalten ist auch leicht zu begreifen. Denn abgesehen davon, daß bei seiner Rücksichtnahme auf die Abgesandten des Jakobus auch eine Verwechslung falscher Furcht vor Menschen mit berechtigter Schonung schwacher Gewissen eintreten konnte (Ebrard), war (auch nach den in der AG erwähnten Vorgängen) Recht und Pflicht seiner früheren freieren Haltung gar nicht ohne weiteres deutlich. Durch diese hatte er ja die in Antiochien zur allgemeinen und dauernden Sitte gewordene Lossagung der Judenchristen von einem wichtigen Teil des gesetzlichen Lebens bestätigt. Und dazu berechtigte

ihn mit Sicherheit weder das Verhältnis Jesu zum Gesetz, noch seine eigene Erfahrung bei der Bekehrung des Cornelius, noch auch das Ergebnis des Apostelkonzils. Denn auf letzterem hatte es sich nach der AG wie nach Paulus allein um die Heidenchristen gehandelt. Und es hatte allen Verhandlungen und Beschlüssen die allgemeine Voraussetzung zu Grunde gelegen, daß die Judenchristen dem Gesetze treu blieben, ohne daß freilich andererseits dies vorgeschrieben oder das Maß dieser Gesetzestreue irgendwie bestimmt worden wäre. Allerdings da die Satzungen des Aposteldekretes im Anschluß an die bestehenden Verpflichtungen für die jüdischen Proselyten des Thores formuliert worden sind (vgl. Bd I S. 707), so konnte ihre Beobachtung den Heidenchristen auch eine beschränkte Kultusgemeinschaft mit den Judenchristen sichern, nämlich nach Analogie der Berechtigung, welche die Proselyten des Thores hatten, den Zutritt zu den judenchristlichen religiösen Versammlungen; aber sie konnte darum natürlich noch gar nicht das Recht einer Tischgemeinschaft zwischen beiden Teilen begründen, welche nicht nur an sich den Judenchristen auch im Verhältnis zu Proselyten als ungesetzlich galt (11, 3), sondern auch zur Übertretung levitischer Speisegesetze führen mußte. Es war wirklich nur die innere Konsequenz der Rechtfertigung aus dem Glauben, woraus Paulus die Forderung an die Judenchristen ableitete, die volle Strenge des gesetzlichen Lebens da aufzugeben, wo das Festhalten daran, das christliche Gemeinschaftsleben auflösen würde. Daß aber jener ganze Vorgang mit einem bleibenden Zwiespalt zwischen beiden Aposteln und einer dauernden judaisierenden Haltung des P. geendet habe, ist eine willkürliche Behauptung der neueren Kritik. Derselben steht entgegen, daß Paulus noch später das damalige gesetzliche Verhalten des P. als Heuchelei bezeichnet, sich auf die ihm von diesem zu teil gewordene Anerkennung (Ga 2, 9), auf die Erscheinung des Auferstandenen vor demselben (1 Ko 15, 5) und auf sein Beispiel des ehelichen Lebens beruft (1 Ko 9, 5). Gegen jede Solidarität des P. mit den Judaisten entscheidet auch die Thatsache, daß, als in dem korinthischen Parteitreiben die judenchristlichen Petriner sich den heidenchristlichen Paulinern gegenüberstellten, sie doch zu diesen keinen irgendwie erkennbaren prinzipiellen Gegensatz einnahmen und sich von den als besondere Partei der Christiner auftretenden Judaisten aufs bestimmteste schieden (1 Ko 1, 12).

III. Über die letzten Schicksale des Petrus finden wir in den neutestamentlichen Schriften, abgesehen von der Vorhersagung Jo 21 und den hier noch außer Betracht bleibenden Petrusbriefen, keinerlei Nachrichten. Wir sind dafür nur auf die kirchliche Überlieferung angewiesen. Und obschon dieselbe jedenfalls schon sehr früh immer weiter anwachsende rein sagenhafte Elemente aufzunehmen begonnen hat, so darf man doch mit einiger Wahrscheinlichkeit als geschichtlich glaubwürdigen Kern derselben die Nachricht anerkennen, daß P. am Ende seines Lebens in Rom gewesen und dort unter Nero als Märtyrer gestorben ist. 1. Daß P. überhaupt den Märtyrertod erlitten hat, ist ziemlich allgemein (auch von Schmied.) zugestanden. Es ist nicht bloß durch Jo 21 bezeugt, wo die Vorhersagung nur unter der Voraussetzung ihrer Erfüllung mitgeteilt sein kann, und später im Muratorischen Kanon (sicuti et passionem Petri evidenter declarat), sondern wohl auch schon durch den aus den Jahren 95—97 n. Chr. herrührenden 1 Korintherbrief des Clemens von Rom. Hier heißt es Kp. 5: „Wegen Eifer und Arglist haben die größten und gerechtesten Stützen (der Kirche) Verfolgung erlitten und bis zum Tode gekämpft. Stellen wir uns vor Augen die guten Apostel, den Petrus, welcher wegen ungerechten Eifers nicht eine oder zwei, sondern mehrfache Mühsale erduldete und nachdem er so Zeugnis abgelegt hatte (οὕτω μαρτυρήσας), an den ihm gebührenden Ort der Herrlichkeit ging." Daß hier das Zeugnisablegen nicht allgemein das apostolische Wirken (Baur, Paulus², 246 ff. und früher Lipsius, Chron., 166) oder das vorbildliche Verhalten (Kühl), sondern die Steigerung der Mühsale bis zum Märtyrertode bezeichnet, ist nach dem Zusammenhange mit dem vorangehenden bis zum „Tode kämpften", mindestens wahrscheinlich (so später auch Lipsius JprTh 1876, 579). Als Ort aber, an dem das Martyrium des P. stattgefunden hat, ist, was sehr bedeutsam ist, niemals irgend ein anderer als Rom bezeichnet worden. Und daß schon Clemens an Rom gedacht hat, läßt das Folgende an jener Stelle schließen. Denn als weitere Beispiele der Geduld nennt er in enger Verbindung mit dem Vorigen den Paulus, der nach langem Wettlauf bis zur Zielsäule des Westens gelangt und dann als Blutzeuge vor den höchsten Gewalten (offenbar in Rom) ins Jenseits abberufen sei, und ferner eine Menge von Auserwählten, die zu den Vorigen versammelt seien (τούτοις συνηθροίσθη) und unter uns (Römern, was ἐν ἡμῖν hier wie Kp. 55 nur heißen kann) viele Martern erduldet haben. Letzteres bezieht sich ohne Zweifel auf die Opfer der Neronischen Christenverfolgung. Danach ist

anzunehmen, daß Clemens auch das Martyrium des P. nach Rom verlegt hat. Daß er Rom nicht nennt, ist nicht dagegen anzuführen (Zeller, Lips., Erbes). Denn er mußte die Bekanntschaft seiner Leser mit den hier berührten Thatsachen voraussetzen und war nur durch das Bild des Wettlaufs, das er für des Paulus unvergleichlich ausgebreitetere Wirksamkeit gebrauchte, veranlaßt worden, die Ausdehnung desselben bildlich zu bezeichnen und dabei den Ort des Lebensendes dieses Apostels leise anzudeuten. — Ebenso wahrscheinlich ist es, daß Papias von Hierapolis den römischen Aufenthalt des P. gekannt hat. Denn jener berichtet (bei Euseb. KG 3, 39, 15) als Überlieferung eines Presbyters, daß die Abfassung des Markusevangeliums, die schon von Irenäus (**adv. haer.** 3, 1) und auf Grund einer Tradition der alten Presbyter von Clemens von Alexandrien (Hypot. 6 bei Euseb. KG 6, 14) nach Rom verlegt wird, auf Grund von Vorträgen des P., dessen Dolmetscher er gewesen wäre, entstanden sei, und nach Eusebius KG 2, 15 ff. haben die Äußerungen des Papias sich mit der Nachricht des Clemens von Alexandrien von dem römischen Aufenthalt des P. und der dortigen Abfassung des Markus-Evangeliums (Hypot. 6) in Übereinstimmung befunden, ja wahrscheinlich ist Papias derjenige, von dem Eusebius sagt (2, 15), daß er das Babylon 1 Pt 5, 13 von Rom verstanden habe (vgl. Zahn, Einl. II, 20). Ferner legt die Äußerung im Ignatianischen Römerbrief Kp. 4: „nicht wie P. und Paulus befehle ich euch" einigermaßen den Schluß nahe, daß hierbei ein Aufenthalt des P. in Rom vorausgesetzt sei. Denn wenn auch allenfalls gegenüber irgend einer anderen Gemeinde diese Ausdrucksweise möglich gewesen wäre, so ist sie doch thatsächlich in keinem anderen ignatianischen Briefe als nur in dem an die römische Gemeinde gebraucht, während in dem Brief an die Gemeinde von Ephesus Kp. 5 eine ähnliche Wendung doch ohne die Nennung der beiden Apostel vorkommt. — Hierzu kommt noch eine Reihe von ausdrücklichen Zeugnissen für den römischen Aufenthalt des P. Dionysius von Korinth läßt um 170 (bei Euseb. KG 2, 25) den P. und den Paulus gemeinsam die Kirche von Korinth gründen, dann gemeinsam nach Italien kommen, dort lehren und den Märtyrertod sterben. Irenäus berichtet (**adv. haer.** 3, 1 vgl. 3, 3), daß P. und Paulus in Rom das Evangelium verkündigt und die Kirche gegründet haben, als Matthäus seine Schrift in hebräischer Sprache erscheinen ließ. Tertullian (**de praescr.** 36 vgl. **Scorp.** 15. **Adv. Marc.** 4, 5) preist Rom, wo P. das gleiche Leiden wie der Herr erduldet habe, Paulus mit dem Tode des Täufers Johannes gekrönt sei. Clemens von Alexandrien (an zwei Stellen der Hypotyp. bei Euseb. KG 6, 14 u. 2, 15 und in Adumbr. zu 1 Pt 5, 13 bei Zahn, Forsch. III, 72—83) erzählt, daß auf Grund der Predigt des P. das Markus-Evangelium in Rom entstanden sei. Und der römische Presbyter Cajus (bei Euseb. KG 2, 25, 7) beruft sich für die apostolische Tradition der römischen Gemeinde auf die Todesdenkmäler (vgl. dazu Erbes ZKG 7, 1—49; Ficker ZKG 22, 3, 333 ff.) des P. am Vatikan und des Paulus an der Straße nach Ostia. Ob auch Marcion eine Predigtthätigkeit des P. in Rom voraussetzt (Zahn, Einl. II, 22) und ob in dem griechischen Fragment der **Ascensio Jesaiae** ein altes Zeugnis für seinen Märtyrertod unter Nero zu finden ist (Harnack SBA 1900, 985), muß dahin gestellt bleiben. Dagegen sind hier noch anzuführen die von einigen (Lips., Zahn) für gnostisch erklärten Akten des P. (Lips. II, 1, 84—281. 258—70) aus der 2. Hälfte des 2. Jahrhunderts und die wenigstens ihrer Grundlage nach ungefähr gleichzeitigen katholischen Akten des P. und Paulus (Lips. II, 1, 284—366), von denen jene ohne den Paulus, diese mit ihm zusammen den P. in Rom wirken lassen. Diese Zeugnisse sind nicht durch den Hinweis auf das Schweigen, das im Hirten des Hermas und bei Justin dem Märtyrer über einen römischen Aufenthalt des P. beobachtet wird, zu entkräften. Denn die erstere Schrift sagt auch von einem Aufenthalt des Paulus in Rom nichts und enthält überhaupt als ein apokalyptisches Werk fast nichts persönliches. Und daß Justin bei seiner Erzählung von einer römischen Wirksamkeit des Simon Magus nichts von einer solchen des P. sagt, beweist nicht, daß er von der letzteren nichts wußte, sondern nur, daß er beides noch nicht miteinander in Verbindung brachte. Ebensowenig berechtigt war der Versuch, jenen direkten Zeugnissen alles Gewicht durch die Behauptung zu nehmen, die Tradition von dem Aufenthalt des P. in Rom sei zuerst in ebionitischen Kreisen als Teil der Simonssage entstanden, welche den unter der Maske eines Magiers Simon als Pseudoapostel dargestellten Paulus zunächst im Orient und dann auch schließlich an dem letzten Schauplatz seiner Wirksamkeit, in Rom, durch P. bekämpft und besiegt werden ließ, und sei dann erst von den Vertretern der katholischen Kirche in der Weise aufgenommen, daß nun P. und Paulus friedlich nebeneinander gestellt und zu Genossen des Wirkens wie auch des Märtyrertodes in Rom gemacht wurden

(so Baur, Paulus², 1866, 245 ff. mit Modifikation seiner früher 1831 und 1836 geäußerten Anschauung, Hase, Gundert, Zeller, besonders eingehend Lipsius, an den sich Holtzm. anschließt). Diese Auffassung wird aber (wie besonders Hilg. und Joh. Delitzsch nachgewiesen haben) durch die Thatsachen nicht begünstigt. Erstlich beruht sie auf einer Überschätzung der Verbreitung, welche der Ebionitismus gefunden hat, sowie der Bedeutung und des Einflusses der thatsächlich nur aus kleineren häretischen Kreisen stammenden pseudoclementinischen Litteratur, die allein die Sage von einem Kampfe zwischen Simon Magus-Paulus und P. enthält. Sodann hat sich dieser Kampf dort gar nicht ursprünglich bis nach Rom ausgedehnt. Das römische Lebensende des P. ist nur in dem Brief des Clemens an Jakobus Kp. 1, der (auch nach Lipsius) zu den jüngeren Bestandteilen jener Litteratur gehört, und zwar ohne Beziehung auf Simon-Paulus erwähnt. Die Erzählung der Homilien und Recognitionen selbst findet ihren Abschluß in Antiochien. Wenn daher in ihr nur gelegentlich die Absicht des Simon Magus sich nach Rom zu wenden und die des P. ihm dorthin nachzugehen, ausgesprochen wird (Hom. I, 16. Rec. 3, 63. 64), während doch die danach berichteten Reisen der Beiden eine ganz andere Richtung nehmen, so wird man das wohl auf spätere Bearbeitung oder schon auf den Einfluß einer geschichtlichen Tradition von dem römischen Aufenthalt des P. zurückführen müssen. Daß aber in einer den Clementinen zu Grunde liegenden Urschrift der Kampf des P. mit Simon sich vom Orient bis nach Rom ausgedehnt habe, hat man nur durch höchst komplizierte und wenig natürliche Hypothesen glaublich zu machen gesucht (Lipsius). Es läßt sich also gar keine frühere ebionitische Sage von Simon-Paulus und P. in Rom mit einiger Sicherheit nachweisen, aus welcher die katholische Tradition von P. in Rom entstanden sein sollte. Daß dies nicht der Fall ist, geht ferner auch daraus hervor, daß in der katholischen Tradition die Nachrichten von P. in Rom ursprünglich mit denen von Simon Magus überhaupt in keinem Zusammenhange stehen. Einerseits findet sich bei Justin dem M. wie bemerkt die Nachricht von Simon Magus in Rom, ohne daß hier etwas vom römischen Aufenthalte des P. erwähnt wäre. Vielmehr ist sie von ihm mit einer Statue in Verbindung gebracht, welche wohl die entscheidende Veranlassung zu ihrer Entstehung gegeben hat. Denn eine Wirksamkeit des Simon Magus unter Claudius in Rom als geschichtlich anzusehen (Zahn) ist man wohl kaum berechtigt. Jene Statue sollte nach der Meinung des Justin auf der Tiberinsel in der Regierungszeit des Claudius zur göttlichen Verehrung des Simon M. errichtet sein und die Inschrift tragen: **Simoni Deo Sancto,** während sich die dort 1574 teilweise aufgefundene Bildsäule die offenbar von Justin gemeint war, durch ihre Inschrift: **Semoni Sanco Deo Fidio (C. J. L. VI no. 567)** als eine für die sabinische Gottheit **Semo Sancus** bestimmte ausgewiesen hat. Andererseits haben Papias (bei Euseb. 3, 39) und Dionysius von Korinth den römischen Aufenthalt des P. berichtet, ohne etwas von Simon M. zu sagen. Erst in dem Roman der Petrusakten (c. 190) ist beides in Zusammenhang gebracht. — Die starke Beimischung aber von offenbar ungeschichtlichen Zügen, welche die Ueberlieferung von einem römischen Lebensende des P. schon sehr früh erfahren hat, kann wohl ihre Sicherheit vermindern, aber nicht völlig ihre Glaubwürdigkeit beseitigen, namentlich so lange man ihr nicht eine andere positive begründete Anschauung von dem Orte des Märtyrertodes des P. entgegenzusetzen vermag. Dies ist freilich neuerdings mit großer Energie versucht worden. Besonders aus der Kombination der in den Petrusakten als Verfolger und Richter des P. genannten Römer Albinus und Agrippa mit dem Prokurator von Judäa Albinus, dem Nachfolger des Festus, und dem Fürsten von Galiäa, dem König Agrippa II. wird der Schluß gezogen, daß P. thatsächlich in Jerusalem infolge des durch die Neronische Christenverfolgung angespornten Eifers des Prokurators den Kreuzestod erlitten hat (Erbes ZKG 22, 1901, 180—219). Indessen diese Hypothese ist trotz der auf sie verwendeten Fülle von Gelehrsamkeit und Scharfsinn nicht als hinreichend begründet zu betrachten (vgl. Kneller a. a. O.), daher der letzte eifrige Bestreiter der Ueberlieferung von einem römischen Aufenthalt des P. (Schmied.) sich auf die Annahme zurückzieht, daß P. der Ap. an einem uns unbekannten Orte des Orients als Märtyrer gestorben sei.

2. Von den übrigen auf den römischen Aufenthalt des P. bezüglichen patristischen Nachrichten ist wohl nur noch die eine als gesichert zu betrachten, daß Johannes Markus als Begleiter des P. in Rom gewesen ist und nach dessen Tode auf Grund seiner mündlichen Verkündigung sein Evangelium verfaßt hat (vgl. für letzteres besonders Weiß, Markusev. 1872, 1 ff.). Alles sonstige läßt sich, wenn das römische Lebensende des P. als geschichtlich feststehend anerkannt ist, auf bloße Kombinationen zurückführen. Aus

solchen muß man sogar ziemlich sicher die allermeisten der traditionellen Züge ableiten, welche Hieronymus zu der Angabe verbindet, P. sei, nachdem er in Antiochien das Bischofsamt verwaltet und in Pontus, Galatien, Kappadozien, Asien und Bithynien gewirkt habe, im zweiten Jahre des Kaisers Claudius zur Bekämpfung des Simon Magus nach Rom gegangen, habe dort 25 Jahre lang die Gemeinde als Bischof geleitet, sei im letzten Jahre des Nero mit nach unten gekehrtem Haupte gekreuzigt und am Vatikan begraben worden (de vir. ill. cp. 1). Das antiochenische Bischofsamt ist nur aus Ga 2, 11 ff., wo doch thatsächlich nur ein vorübergehender Besuch gemeint ist, die Wirksamkeit in den kleinasiatischen Provinzen nur aus 1 Pt 1, 1 geschlossen. Daß P. den Kreuzestod erlitten habe, wird schon von Tertullian (de praescr. 36) berichtet, kann aber möglicherweise nur aus buchstäblicher Auffassung von Jo 21, 18 gefolgert sein, und daß er, wie wohl Origenes (bei Euseb. KG 3, 1) andeutet, und später die Petrusakten (**Acta Petri et Pauli ed. Lips.** cp. 93) ausführen, aus Demut sich erbeten habe, in umgekehrter Stellung gekreuzigt zu werden, entspricht mehr dem Geschmack der nachapostolischen als der apostolischen Zeit. Daß P. am Vatikan begraben sei, ist mit Unrecht aus der Nachricht des Cajus gefolgert, wonach zu seiner Zeit dort ein Denkmal zur Erinnerung an seinen Märtyrertod stand (vgl. Lipsius, Quellen, 95). Am bestimmtesten aber ist die Angabe, auf welche die römische Kirche am meisten Gewicht legt, daß P. schon im Beginn der Regierungszeit des Claudius nach Rom gekommen und 25 Jahre lang dort Bischof gewesen sei, als geschichtswidriges Produkt unrichtiger Kombinationen zu bezeichnen. Sie ist zunächst dadurch veranlaßt, daß man die aus einem Irrtum hervorgegangene (s. oben) Nachricht Justins des M. von dem römischen Aufenthalt des Simon Magus unter Claudius in Rom mit der Tradition von P. in Rom in Verbindung brachte, wozu wohl auch die richtige Erinnerung daran mitwirkte, daß die römische Gemeinde wirklich in der ersten Regierungszeit des Claudius aus indirekten Einwirkungen des petrinischen Christentums von Palästina sich gebildet hatte. Mit der daraus entstandenen Annahme, daß P. im Anfang der Regierungszeit des Claudius nach Rom gekommen sei, muß sich dann die Überlieferung von dem in die letzten Regierungsjahre des Kaisers Nero fallenden Tode des P., die anderweitig gegeben zu sein scheint, verbunden haben, um die Zahl von 25 Jahren für den römischen Aufenthalt des P. zu begründen. Wahrscheinlich ist diese schon in die bald nach dem Jahre 234 verfaßte Chronik des Hippolyt aufgenommen (Lipsius, Chronologie, 163), die von dem Chronographen des Jahres 354 gebraucht ist (Mommsen in den ASG I, 1850). In diese bodenlose Rechnung brachte die fortschreitende Parallelisierung des P. und Paulus neue Verwirrung. Sie führte nämlich wie zu der einen ungeschichtlichen Nachricht von der gemeinsamen Gründung der korinthischen Gemeinde durch beide Apostel, so auch zu der anderen von ihrem gleichzeitigen Wirken in Rom (bei Dionys v. Korinth). Möglicherweise kam man auch nur hierdurch dazu, den Tod des P. als mit dem des Paulus wenigstens ungefähr gleichzeitig in die durch den Brand Roms veranlaßte allgemeine Christenverfolgung vom Jahre 64 und somit diese in die letzten Regierungsjahre des Nero zu verlegen, in welchen nach teilweiser Tradition der Tod des P. stattgefunden hatte. So rechnet Eusebius in seiner Chronik und seiner Kirchengeschichte in der Hauptsache gleichmäßig, im einzelnen aber mit verschiedenen Schwankungen. Später ging man auch dazu fort, den Tod beider Apostel auf denselben Tag zu verlegen, indem man den 29. Juni, an dem im Jahre 258 ihre vermeintlichen Leichen beigesetzt wurden, irrtümlich als ihren Todestag faßte, was nun wieder gar nicht zu der in den Juli oder August fallenden neronischen Verfolgung stimmt (Lipsius, Chron., 50). Andererseits sind aber auch Stimmen, welche den Tod des P. und Paulus zeitlich auseinanderhielten, lange Zeit laut geblieben (vgl. Baxmann, im Beweis des Gl. 1867, 274 ff.), wobei dann dem P. der Vortritt gelassen wurde. Von einem eigentlichen Bischofsamt des P., das Hieronymus behauptet, spricht auch Eusebius nach den glaubwürdigen Texten nicht. Vielmehr betrachtet er mit Irenäus (3, 3, 3; anders aber gefälscht, 1, 27, 1; 3, 4, 3) den apostolischen Konstitutionen und Rufinus als ersten Bischof von Rom den Linus (KG 3, 2). Erst seit Mitte des 3. Jahrhunderts ist eine sichere Vorstellung vom römischen Bischofsstuhl des P. zu finden (Cypr. ep. 55, 8. 59, 14). Wie unsicher man aber in der Rechnung des 25jährigen Zeitraums war, während dessen P. auch nach Eusebius die römische Kirche geleitet haben soll, zeigt der Chronist vom Jahre 354, der ihn gleich nach dem Tode Christi mit dem Jahre 30 unserer Ära beginnen und bis zum Jahre 55 reichen läßt. Und in der Schrift (des Laktanz?) de mort. persecutorum ist jener Zeitraum thatsächlich damit aufgegeben, daß die Ankunft des P. in Rom in die nur 13jährige Regierungszeit des Nero verlegt wird. Im späteren Papstbuche aber wird ganz verworren

die letztere Annahme mit der Behauptung der 25 Jahre und des Märtyrertodes unter Nero verbunden. Durch neutestamentliche Angaben ist jene 25jährige Dauer des römischen Aufenthalts des P. jedenfalls völlig ausgeschlossen. Danach war P. noch nicht in Rom im Jahre 53 zur Zeit des Apostelkonzils AG 15, bei dem er noch in Jerusalem als ansässig erscheint, noch nicht zur Zeit seines späteren Besuches in Antiochien Ga 2, 11 ff., noch nicht im Jahre 59, in welchem Paulus den Römerbrief schrieb, ohne bei den vielen nach Rom bestellten Grüßen den P. zu nennen, und auch noch nicht in den sechziger Jahren, in denen Paulus die Gefangenschaftsbriefe aus Rom geschrieben hat, ohne daß auch hier des P. Erwähnung geschieht. Da von den beiden miteinander verbundenen, aber sich widersprechenden Angaben, daß P. in der neronischen Christenverfolgung und daß er in den letzten Jahren des Nero den Märtyrertod erlitten hat, die erstere sich leicht aus bloßer Vermutung erklären läßt, die letztere aber in der Rechnung der 25 Jahre des Bischofsamtes mehr eine gegebene Größe als ein bloßes Rechnungsresultat zu sein scheint, so verdient diese mehr Beachtung als ihr jetzt gewöhnlich zu teil wird. Wenigstens wird man es nicht als unmöglich bezeichnen dürfen, daß P. erst einige Zeit nach der allgemeinen Verfolgung gegen das Ende der Regierung des Nero in Rom als Märtyrer gestorben sein könne, auch wenn man es bezweifelt, daß der Apk 2, 13 erwähnte Märtyrertod eines Christen Antipas in Pergamus in jene Zeit zu verlegen ist. Auf eine andere Zeitbestimmung für den Tod des P. könnte am meisten die oben angeführte Stelle aus dem ersten Korintherbrief des Clemens von Rom führen, insofern da die Ausdrucksweise (besonders das *τούτοις συνηθροίσθη*) am passendsten erscheint, wenn vorausgesetzt wird, daß im Verhältnis zu dem größten Teil der Opfer der neronischen Verfolgung P. ungefähr gleichzeitig oder sogar noch früher den Märtyrertod erlitt. Ganz sicheres läßt sich in dieser Beziehung wohl nicht behaupten.

B. Briefe. — Litteratur zu 1 und 2 außer den zu A genannten neutest. Einleitungs-Schriften: de Wette, Petr. Jud. Jak. Briefe, 3. A., 1865 v. Brückner; Wiesinger, Briefe des Jak. P. u. Joh. in Olshausens Komm., Bd 6, 1856 ff.; Kühl, Handb. z. Briefen des P. u. Jud. in Meyers Komm., v. d. 5. A. an; Hofmann, h. Schr. N. T. VII, 1875 f.; Hundhausen, 1 und 2 P.-Br. 1873—1878; Beck, Erkl. d. Br. P., Gütersl. 1895; v. Soden. Briefe d. P. in Holtzm. H. C. z. N. T. III, 2[3], 1899; Lumby, epp. of St. P. in Exp. Bible 24, 374; Cone in Cheyne B. E. Art. P., epp. of; Deißmann, Bibelstudien 1895, 244 ff. 277 ff.; M'Giffert, Hist. of Christianity in ap. age 1897, 482 ff. 596 ff. 600 ff.; Harnack, Chronologie 1897, 450—475; Immer, Th. des NT, 1877, 473; Thiersch, K. im ap. Zeitalt. [3]1879, 199. 205; Lechler, Ap. u. nachap. Zeitalt., [3]1885, 421 ff.; Weiß, B. Th. des NT, [5]1888, 147 ff. 527 ff.; Beyschlag, Neut. Th. I, 1891, 369 ff.; Holtzmann, Neut. Th. II, 1897, 308 ff. — Zu 1: Hensler, 1. Br. P., 1813; Steiger, 1. Br. P., 1832; Schott, 1. Br. P., 1861; Usteri, 1. Br. P. 1887; Steinmeyer, Disquisitio in ep. Petrinae prioris prooemium, 1852; Schweizer, Hinabgef. z. Hölle (1 P.3, 17—22), 1868; Sieffert, Die drei kath. Hauptbriefe, Bew. d. Glaubens, 1871, S. 49 ff.; Schmid, Bibl. Theol. d. N. T. II, 154 ff.; Meßner, Lehre der Apostel, 1856, S. 107 ff.; Beyschlag, Christologie des N. T., S. 154 ff.; Sieffert, Die Heilsbedeutung des Leidens u. Sterbens Christi nach d. 1. Br. des P. in JdTh, 1875, S. 371 ff.; Scharfe, Petrin. Strömung der NTl. Litter. 1893; Briggs, Comm. on the histor. setting of 1 P. Crit. Rev. Edinb. 1897, 449 ff.; Lewis, Note on the date of the I ep. of P. Expos. 10, 1899, 319 ff.; van Rhijn, De I Br. van P., ThSt 17, 1899, 261 ff.; J. Monnier, La prem. ep. de l'ap. Pierre 1900; v. Manen, Handleiding v. d. oudchr. Letterk. 1900, 64—67. — Zu 2: Dietlein, Der 2. Br. P. ausgelegt, 1851; Th. Schott, Der 2. Br. P. u. Jud., 1862; Ullmann, Der 2. Br. P. kritisch untersucht. Spitta, Der 2. Brief des P. und der Brief des Judas 1885.

Die beiden Petrusbriefe sind von der neueren Kritik sehr energisch in Bezug auf ihre Echtheit angegriffen worden, beide aber doch in verschiedenem Grade und wohl auch mit verschiedenem Rechte. In jedem Falle wird man die Lösung der Probleme, die sie darbieten, wohl kaum nach allen Seiten hin mit absoluter Sicherheit geben können. 1. Der erste Petrusbrief setzt einer von der Voraussetzung seiner Echtheit ausgehenden geschichtlichen Erklärung keine unüberwindlichen Schwierigkeiten entgegen. Die Leser des Briefes sind nach der Adresse (1, 1) in Pontus, Galatien (wozu hier wohl nach dem offiziellen römischen Sprachgebrauch auch Pamphylien, Pisidien und ein Teil von Lykaonien gerechnet wird), Kappadozien, Asien (welches Karien, Lydien, Mysien und vielleicht auch Phrygien umfaßt) und Bithynien zu suchen. Daß sie ausschließlich oder auch nur im großen und ganzen Judenchristen sein sollten (Orig., Athanas., Euseb., Hieron., Epiphan., Oekumen., Theophyl., Erasmus, Calvin, Beza, Baronius, Salmas., Grot., Capell., Hammond, Bengel, Wolf, Hensler, Berthold, Augusti, Pott, Hug, Jachmann, Winer, Lange, Weiß, Fronmüller, Beyschlag ThStK 1857, 811) ist schon nach den geschichtlichen Verhältnissen

unwahrscheinlich. Von anderen kleinasiatischen Gemeinden wissen wir nichts als von den durch Paulus und seine Gehilfen gestifteten vorwiegend heidenchristlichen, vgl. Ga 1, 8; Eph 2, 11—3, 13; AG 15, 3. 12. 19; 21, 19; Ga 1, 8. 9; 4, 13. 19; 1 Ko 4, 15. 15, 1—3. Es ist aber bei der gar nicht exklusiven Stellung des P. gegenüber den Heidenchristen (Ga 2, 12) nicht denkbar, daß jener etwa nur an die judenchr. Elemente von wesentlich heidenchr. Gemeinden ohne Berücksichtigung der heidenchr. Bestandteile einen Brief sollte gerichtet haben. Und daß es in allen genannten Provinzen Kleinasiens vor der zweiten Missionsreise des Paulus von seiner Wirksamkeit unabhängige judenchr. Gemeinden gegeben hätte, an die damals der Brief des P. geschrieben wäre (Weiß, Kühl), ist nicht glaublich, da für das pisidische Antiochien, Ikonium, Lystra, Derbe und Ephesus aus der Erzählung der AG von dem dortigen Auftreten des Paulus das Gegenteil hervorgeht, für die übrigen Städte Kleinasiens aber keine Spuren solcher Gemeinden vorhanden sind. Die Leser sind vielmehr aus der paulinischen Mission hervorgegangene gemischte Gemeinden vorwiegend heidenchristlichen Charakters. Auf diesen führt mehr oder weniger sicher eine Reihe von Stellen, die nur durch künstliche Auslegung der entgegengesetzten Anschauung anzupassen sind (Weiß). 1, 14 wird das frühere Lustleben der Leser auf ihre Unwissenheit, d. h. auf eine Unkenntnis des demselben entgegenstehenden heiligen Willens Gottes zurückgeführt, welche den Juden niemals vorgeworfen ist, auch nicht in den antipharisäischen Reden Jesu, in denen die pharisäische Art der Gesetzesbeobachtung als heuchlerische charakterisiert wird. Nach 1, 21 sind die Leser erst durch Vermittelung Christi zum Glauben an Gott gelangt. Nach 2, 10 sind sie früher überhaupt kein Volk gewesen und jetzt erst (als Christen) ein solches und zwar ein Gottesvolk geworden, während die Juden immer ein Volk waren und den Vorzug eines Gottesvolks nur durch eine direkte Widersetzlichkeit gegen Gott, wie sie wohl durch den vorexilischen Götzendienst und dann durch definitive Verwerfung seines Messias, aber nicht in der letzten vorchristlichen Periode eingetreten ist, gänzlich verlieren konnten. 3, 6 ist durch den Ausdruck „ihr seid Töchter der Sarah geworden“ ganz anders als Jo 8, 39 das Zugeständnis der Leserinnen es nicht gewesen zu sein schon vorausgesetzt, dies letztere also wohl eigentlich gemeint. Und 4, 3 wird von den Lesern gesagt, daß sie in vorchristlicher Zeit durch einen Lebenswandel in Ausschweifungen und mannigfachen Formen des Götzendienstes der Willen der Heiden ausgeführt haben, was von den damaligen dem Heidentum gegenüber meistens sehr exklusiven Juden so allgemein nicht gesagt werden konnte und auch Rö 2, 17 ff. nicht gesagt ist. Der Wille der Heiden steht dabei, parallel den Begierden der Menschen, dem Willen Gottes gegenüber, den die Leser früher nach 1, 14 nicht kannten, nun aber zur Norm ihres Lebens machen sollen, daher jener Ausdruck nicht ausschließt, daß die Leser selbst früher Heiden waren. Dieser Annahme widerspricht auch nicht 2, 25, wo der Sinn nicht ist: ihr habt euch wieder umgewendet zu Gott, bei dem ihr früher waret (Weiß, Kühl), sondern: ihr habt euch von eurem heidnischen Lustleben hingewendet zu Christus, der ja der Erzhirte (5, 4) der Gotte als dem Eigentümer gehörigen (5, 2) Herde ist, desgleichen steht nicht entgegen die Adresse „den auserwählten Fremdlingen der Diaspora von Pontus u. s. w.“ Denn der aus 1, 17; 2, 21 sich ergebende bildliche Sinn der „Fremdlinge“ macht auch die übertragene Bedeutung der „Zerstreuung“ wahrscheinlich. Und da P. das Ideal des alttestam. Gottesvolkes in dem neutestam. realisiert sieht (2, 5. 9), als dessen Angehörige er auch den weit überwiegenden heidenchr. Teil der kleinasiatischen Gemeinden betrachtet (2, 10), so konnte er diese letzteren wohl zur „Zerstreuung“ d. h. zu dem unter den Heiden zerstreuten Israel rechnen. Diese Bezeichnung beruht dann freilich auf der Anschauung, daß die Gemeinde der hl. Stadt zu den wesentlich heidenchr. Gemeinden der Völkerwelt im Verhältnis der Muttergemeinde steht. Dieselbe Anschauung liegt ja aber auch der Forderung des P. an die heidenchr. Gemeinden zu Grunde, ihr Pietätsverhältnis zur Urgemeinde durch Erfüllung von Liebespflichten zu bethätigen (Ga 2, 11). Auch die auf das AT sich gründende Darstellungsweise des Briefes kann nicht die jüdische Herkunft seiner Leser beweisen, da — abgesehen davon, daß diese mehr für den Verfasser als die ihm persönlich unbekannten Leser bezeichnend ist — in dem Briefe sich nichts findet, für dessen Verständnis eine weitere Kenntnis des ATs erforderlich wäre, als sie auch für Heidenchristen vorauszusetzen ist.

In Bezug auf die besonderen Verhältnisse der kleinasiatischen Christen läßt der Brief erkennen, daß diese damals Anfeindungen von ihren heidnischen Volksgenossen zu erdulden hatten (4, 4), nicht aber zum Teil auch von Juden (wofür sich Weiß auf 4, 14 beruft, wo doch das Schmähen dem Lästern 4, 4 wesentlich gleichartig ist). Auch die Möglichkeit, daß da und dort Gewaltthätigkeiten geschehen könnten, faßt P., wie es scheint,

ins Auge (4, 15. 16 vgl. die konditionalen Ausdrücke 1, 6; 3, 14. 17). Für jetzt aber bestehen jene Leiden im ganzen, da nichts anderes erwähnt wird, allein in Schmähungen und Lästerungen (4, 4. 14) mit der bestimmten Beschuldigung der Christen als Übeltäter (2, 12; 3, 16). Da man diesen Vorwurf auf ihren christlichen Wandel gründete (3, 16), nämlich darauf, daß sie sich von der Teilnahme an dem heidnischen Lustleben zurückzogen (4, 3), so muß man dies auf einen Haß gegen das Menschengeschlecht zurückgeführt haben, von dem man das Schlimmste erwarten könne, nicht nur anmaßende Sittenrichterei, sondern selbst eigentliche Frevelthaten bis zu Diebstahl und Mord (4, 15). Solche Verdächtigungen waren freilich im ganzen ungerecht. Wenn aber P. so lebhaft seinen Wunsch ausspricht, daß die Leser allein um ihres Christentums willen also unschuldig leiden und nicht durch ein jenen Anklagen entsprechendes Thun ihr Leiden sich verdienen möchten, so fürchtet er offenbar, daß letzteres wirklich eintreten könnte. So stehen denn damit auch die Mahnungen an die christlichen Unterthanen, Sklaven, Weiber, ihren heidnischen Obrigkeiten, Herren, Ehemännern (selbst wenn sie von ihnen Leiden zu erdulden haben, 2, 18. 19) zu gehorchen, an alle Christen, nicht Böses mit Bösem zu vergelten, sondern dem Herrn im Leiden nachzufolgen (2, 13 bis 3, 22), in erkennbarem Zusammenhange. Sie beruhen auf der Erkenntnis der den Lesern drohenden Gefahr, daß sie sich durch die Feindschaft der heidnischen Welt zu dem wirklich verleiten lassen, was diese ihnen vorwirft, daß sie nämlich sich den doch auch in ihr enthaltenen sittlichen Ordnungen des Gemeinschaftslebens entziehen könnten. Doch faßt P. freilich zugleich auch die andere Gefahr ins Auge, daß die Christen, ihres Pilgerstandes auf Erden vergessend, in das heidnische Sündenleben zurückkehren könnten, um sich die Freundschaft der Welt zu erkaufen (2, 11; 4, 2). Diese Verhältnisse sind zu deutlich geschildert, als daß man darauf verzichten müßte, sie in eine anderwärts bekannte Situation einzufügen (Guericke, Steiger, Credner, Jachmann, Reuß, Huther). In die früheste Zeit der Kirche weisen sie aber gewiß nicht, auch nicht der Umstand, daß den Heiden das christliche Leben (4, 4), den Christen ihr Leiden (4, 12) befremdlich erscheint (Weiß). Damit ist es nicht so bald anders geworden. Vielmehr ist es ein Kennzeichen einer relativ späteren Periode, daß die Christen nicht mehr bloß wie früher unter vereinzelten Ungerechtigkeiten ihrer Umgebung zu leiden hatten, sondern der Christenname mit dem daran gehefteten Vorwurf von Schandthaten in der heidnischen Welt bekannt geworden ist. Andererseits kann zur Zeit unseres Briefes noch keine allgemeine gewaltsame Verfolgung von seiten der Staatsgewalt eingetreten sein, wie sie unter Trajan ins Werk gesetzt wurde (an dessen Christenverfolgung hier Schwegler, Baur, Hilgenf., Holtzm., Pfleid. denken, vgl. dagegen Ramsay, Church. in Rom. emp. 281, Zahn). Denn von gerichtlichen Untersuchungen ist in unserem Briefe ebensowenig die Rede (auch nicht 3, 15) als von schon vorgekommenen Gewaltthätigkeiten und das Bekenntnis zu Christus ist hier nur noch wegen des sich daran knüpfenden Verdachtes von Übelthaten verhaßt (3, 6; 2, 12; 4, 15), nicht aber, wie es seit Trajan der Fall war, ohne solchen Verdacht an sich selbst schon als Verbrechen betrachtet, da P. sonst nicht mehr die Hoffnung haben würde, daß die Christen durch Gutesthun die Verdächtigungen zum Schweigen bringen und den Anfeindungen ein Ende machen könnten (3, 13. 16; auf 4, 15 kann man sich für das Gegenteil nur berufen, wenn man den aus dem Zusammenhang sich ergebenden Sinn verkennt: wenn jemand seine Verdächtigung als Mörder u. s. w. sich nicht durch eigene Schuld, sondern nur durch seinen Christennamen zugezogen hat). Auch war die uneingeschränkte Ermahnung, den Machthabern unterthan zu sein, nicht mehr möglich, nachdem das Christentum von denselben ausdrücklich verboten war. Dagegen paßt die Situation der Leser ganz zu der Zeit der neronischen Christenverfolgung. Es war der schon bestehende Haß des Volkes gegen das Christentum als eine Religion, von deren Anhängern man sich aller Schändlichkeiten versehen könne, was Nero auf den Gedanken brachte, die Schuld des Brandes Roms auf die Christen zu schieben (Tacit. ann. 15, 44: ergo abolendo rumori Nero subdidit reos et quaesitissimis poenis affecit, quos per flagitia invisos vulgus Christianos appellabat. Sueton, Nero 16: adflicti suppliciis Christiani, genus hominum superstitionis novae ac maleficae). Und wenn man auch, wie es scheint, einigen römischen Christen mit der Folter das Geständnis der Brandstiftung abpreßte, im allgemeinen begnügte man sich mit dem Bekenntnis des christlichen Glaubens, um auf den damit vermeintlich schon konstatierten Haß gegen das Menschengeschlecht irgend eine wenn auch nur moralische Mitschuld an dem Brande Roms zu begründen (Tacit.: haud perinde in crimine incendii quam odio humani generis convicti sunt). Da somit nominell an den Christen lediglich die Brandstiftung, eigentlich doch aber ihr christliches Bekenntnis gestraft wurde, so folgt

daraus, daß die offizielle Christenverfolgung sich nicht von Rom über die Provinzen verbreiten konnte (was erst verwirrte Berichte späterer Schriftsteller angaben), doch aber das Ereignis auch nicht ohne allen Einfluß auf die letzteren bleiben konnte. Die Kunde mußte in dieselben den erhöhten Verdacht gegen die Christen als übelthäterische Feinde des Menschengeschlechts hineintragen und es konnte kaum ausbleiben, daß derselbe sich da und dort auch zu bestimmten Anklagen zuspitzte, die dann zu Gewaltmaßregeln führen konnten.

Außer diesen Leiden der Leser und den daraus für sie sich ergebenden sittlichen Gefahren ist aber auch gar nichts von ihren Verhältnissen berührt. Sie haben daher jedenfalls die einzige Veranlassung des Briefes gebildet und allein seinen Zweck bestimmt. Wenn daher der letztere 5, 12 ausdrücklich dahin angegeben wird, daß P. seine Leser habe ermahnen und ihnen dabei bezeugen wollen, daß das die rechte Gnade Gottes sei, in der sie stehen, so kann hier nur die Ermahnung gemeint sein, sich nicht durch das erfahrene Leiden zur Rückkehr in das heidnische Lustleben oder zu einer Verkennung der sittlichen Ordnungen der Welt, durch welche sie die ihnen gemachten Vorwürfe verdienen würden, verleiten zu lassen, sondern geduldig und mit hoffnungsvollem Blick auf die nahende Vollendung die Leiden zu ertragen, sowie die damit verbundene Bezeugung, daß trotz der Leiden, die sie in dem Bewußtsein, die wahre Gnade erlangt zu haben, irre machen wollen, diese ihnen doch ganz und voll zu teil geworden ist, da die ihnen befremdlichen Leiden von Gott zum Heile für sie geordnet sind. Dagegen ist es irrig, diese Bezeugung als Bestätigung der den Lesern verkündeten Lehre zu denken, mag man nun darunter eine Bekräftigung ihres ohne Vermittelung eines Apostels ihnen überlieferten Christentums durch apostolisches Zeugnis (Weiß) oder die Bestätigung der paulinischen Lehre verstehen (worin Steiger, Neander, Wiesinger in zweiter Linie nächst der Ermahnung, Guericke, Credner, Wieseler, Thiersch, Bleek und die meisten Anhänger der Baurschen Schule sogar ganz besonders den Zweck des Briefes setzen). Von irgend welchen Zweifeln, welche die Leser in Bezug auf die Richtigkeit der besonderen Art ihrer evangelischen Verkündigung gehabt hätten, etwa infolge des Auftretens von Irrlehrern, findet sich nirgends eine Spur. Höchstens kann man sagen, daß die Bezeugung der den Lesern zu teil gewordenen wahren Gnade, weil sie durch die paulinische Predigt vermittelt war, thatsächlich und indirekt zu einer Bestätigung derselben durch P. werden mußte. Aber der eigentliche Zweck des Briefes ist ein rein praktischer (de Wette, Brückner, Grimm) und zwar wesentlich ein ermahnender. Tröstliches fließt nur nebenbei naturgemäß in die Mahnung und Bezeugung ein. Diesem Zweck entspricht der Inhalt des Briefes, der sich kaum ganz systematisch gliedern läßt. Auf den Eingang, der über die Leiden der Gegenwart hoffend auf die Vollendung des Heils hinauszuschauen lehrt 1, 1—12, folgen zuerst allgemeinere Ermahnungen zu heiligem Wandel 1, 13—21, zu lauterer Bruderliebe 1, 22—25 und zur Auferbauung zu einem heiligen Tempel 2, 1—10, dann in näherer Beziehung auf die mit den Leiden verbundenen sittlichen Gefahren Mahnungen, dem christlichen Pilgerstande zu entsprechen 2, 11. 12, allen die gebührende Achtung zu erweisen und den Obrigkeiten unterthan zu sein 2, 13—17, den Herren, auch wenn man von ihnen leidet 2, 18—25, und den Ehemännern zu gehorchen 3, 1—6, auch die Weiber mit Achtung zu behandeln 3, 7, nicht Böses mit Bösem zu vergelten 3, 8—12, die Leiden nicht zu verdienen, sondern unschuldig zu erdulden 3, 13—17, und Christo im Leiden nachzufolgen 3, 18—22, nicht zum heidnischen Lustleben zurückzukehren 4, 1—6, Mäßigkeit und dienstfertige Liebe zu erweisen 4, 7—11, unschuldiges Leiden zu ertragen 4, 12—19. Dann werden noch die Ältesten zur rechten Amtsführung 5, 1—4, die Jüngeren zur Unterordnung 5, 5, alle zum Gottvertrauen und zur Wachsamkeit ermahnt 5, 6—9. Ein Segenswunsch (5, 10. 11), Bemerkungen über den Brief (V. 12) und Grüße (V. 13. 14) machen den Schluß. Dem schriftstellerischen und theologischen Charakter, den die Darstellung dieses Inhaltes an sich trägt, kommt eine innerhalb gewisser Grenzen anzuerkennende Originalität zu. Die Begrenzung derselben ergiebt sich nicht sowohl aus der alttestamentlichen Ausdrucksweise, welche auch ohne besondere Citate den ganzen Brief durchzieht, oder aus der vielfachen Anlehnung an Worte Jesu, als vielmehr aus der Abhängigkeit von anderen neutestamentlichen Schriften. Mit Sicherheit sind litterarische Beziehungen unseres Briefes zum Jakobus-, Römer- und Epheserbrief zu behaupten. Und hier geht es nicht an, die Anklänge lediglich aus dem gemeinsamen Besitz der apostolischen Kirche an Ausdrücken und Ideen zu erklären (Mayerhoff, Rauch, Brückner). Die Parallelen mit dem Jakobusbrief lassen aber wohl nicht den 1. P.-Br. (Bengel, Wilh. Brückner, Zur Kritik des Jakobusbriefes, ZwTh 1874, 530 f. mit Annahme der Unechtheit beider Briefe, Grafe,

D. St. und Bed. des Jakobusbriefes 1904, 24 ff.), sondern den Jakobusbrief als Original erscheinen (vgl. Spitta). Ebenso erkennt man in den Berührungen des 1. Petrusbriefes mit dem Römerbrief, besonders mit den Kpp. 12 u. 13 desselben (vgl. 1 Pt 1, 14 mit Rö 12, 2; 4, 10 mit Rö 12, 3—8; 4, 8. 1, 22 mit Rö 12, 9; 3, 9 mit Rö 12, 17; 2, 13 f. mit Rö 13, 1; 2, 19 mit Rö 13, 5; 2, 1. 4, 13 mit Rö 13, 12 f., aber auch mit Stellen aus Kapp. 5, 6 (vgl. 2, 24 mit Rö 6, 28. 18), 8 (vgl. 1, 5. 4, 13 mit Rö 8, 17 f.) im Römerbrief den schärferen und ursprünglichen Ausdruck, daher die Abhängigkeit auch hier nicht auf der Seite des Römerbriefes (Weiß), sondern auf derjenigen des 1. P.-Briefes zu suchen ist. Die Verwandtschaft mit dem Epheserbrief, die sich auf eine Menge durch die beiden Briefe zerstreuter Parallelen und die gesamte Anlage bezieht, ist der Art, daß eine Vergleichung keine Entscheidung über das Original giebt. Jedenfalls aber kann man den 1. P.-Brief als solches nur betrachten, wenn man den Eph.-Brief nicht dem Ap. Paulus selbst zuschreibt (Ewald, Seufert, ZwTh 1881, Hilg.), was hier dahingestellt bleiben muß, während die Annahme, Paulus habe sich im Römer- und Eph.-Brief an P. angelehnt (Weiß), der hohen Originalität des Paulus wie seinem Bewußtsein apostolischer Selbstständigkeit widerspricht. Eine Abhängigkeit aber des 1. P.-Briefes vom Hebräerbrief (Hilg., vgl. dagegen Cone), vom Kolosserbrief (Holtzm., vgl. dagegen Hilgenf., Einl., 640) oder gar fast von allen paulinischen Briefen (Lutterbeck) ist nicht zu erweisen. Überhaupt darf man die Abhängigkeit unseres Briefes nicht übertreiben oder zu mechanisch fassen (wie es von Seuffert geschieht), sondern immer nur als eine freie Verwendung der aus vorangegangener Lektüre gewonnenen Reminiscenzen (vgl. Usteri). Es fehlt dem Briefe keineswegs an aller schriftstellerischen und dogmatischen Eigentümlichkeit. In Bezug auf den Stil ist zu bemerken, daß der Gedankenfortschritt nicht so streng dialektisch wie im Römerbrief, nicht so disponiert wie im Epheserbrief, auch nicht von der Art wie im Jakobusbrief ist, wo meistens grammatisch unverbundene Gnomen sich zu innerlich enge zusammenhängenden Gruppen vereinigen, sondern etwas lose und frei aber doch gar nicht verworren, sondern vielmehr mit großer Frische sich weiterspinnt, gewöhnlich durch Anknüpfung neuer Gedankenreihen an einzelne Begriffe der vorigen, wozu noch häufiger als im Epheserbriefe relativische Verbindung gebraucht wird. Besonders häufiger Gebrauch von appositionellen Näherbestimmungen, von Einschiebungen zwischen den Artikel und sein Nomen, des Partizips beim Imperativ und der Partikel ὡς gehören zu den speziellen stilistischen Eigentümlichkeiten des Briefes. Was seinen dogmatischen Lehrcharakter betrifft, so darf man in ihm weder ein rein vorpaulinisches Judenchristentum (Weiß), noch eine bloße abgeschwächte Wiederholung paulinischer Anschauungen (die Baursche Schule, Pfleid.) oder einen Deuteropaulinismus (Cone) finden. Daß die Benutzung paulinischer Briefe auch eine Beeinflussung der Lehrdarstellung zur Folge hatte, konnte nicht ausbleiben, da nicht bloß paränetische, sondern auch dogmatische Stellen benutzt sind (z. B. Rö 6, 7 in 1 Pt 4, 1. 2; Rö 6, 18 in 1 Pt 2, 24; Rö 8, 34 in 1 Pt 3, 22). Aber seiner Grundlage nach ist der Lehrtypus als der urapostolische zu erkennen und zwar zeigt sich eine so große Verwandtschaft desselben mit dem Lehrgehalt der petrinischen Reden der AG, daß er als Weiterentwickelung des letzteren zu betrachten ist. Hier wie dort findet sich die gleiche Grundanschauung des Christentums als einer der prophetischen Weissagung entsprechenden, durch den gekreuzigten aber auferweckten Jesus Christus in Bezug auf alle geistlichen Segnungen herbeigeführten Verwirklichung des alttestamentlichen Gottesreiches, mit welcher die Bürgschaft für die einstige Vollendung desselben gegeben ist. In urapostolischer Weise wird also hier mehr der Zusammenhang zwischen der alttestamentlichen und neutestamentlichen Offenbarung betont als bei Paulus, welcher innerhalb der ersteren die Verheißung und das Gesetz schärfer sondernd nur die Verheißung mit dem Evangelium im Zusammenhang, das Gesetz aber zu demselben in Gegensatz bringt. Während aber Jakobus in der alttestamentlichen Offenbarung das Gesetz hervorhebend, das Evangelium als dessen Vollendung betrachtet (1, 25), setzt P. die umfassendere Idee der alttestamentlichen Theokratie zum Evangelium in Beziehung und läßt daher die verschiedenen Momente des letzteren vollständiger zur Geltung kommen, namentlich auch die im Jakobusbriefe sehr zurücktretenden soteriologischen Elemente. Da indessen hier nicht wie bei Paulus der Gegensatz zwischen Gesetz und Evangelium geltend gemacht wird, so tritt die für diesen Gegensatz bezeichnende sühnende Bedeutung des Kreuzestodes Jesu lange nicht so hervor. Desto bedeutsamer erscheint die Auferweckung desselben und zwar nicht nur als Quelle gegenwärtiger geistlicher Segnungen, sondern auch in der eschatologischen Richtung, welche der urapostolischen Lehre in besonders starkem Maße zukommt, als Bürgschaft der Heilsvollendung. Daher denn auch der paulinische Begriff der Rechtfertigung nicht

gebraucht wird und der Glaube nicht so speziell wie gewöhnlich bei Paulus als Annahme der im Kreuzestode Jesu begründeten Sündenvergebung, sondern allgemeiner als ein Vertrauen auf Gott gefaßt ist, das sich auf die Anerkennung Jesu als des zur Herrlichkeit erhöhten und in ihr einst zu offenbarenden Messias gründet. Und das sittliche Leben 5 wird infolge dessen weniger als eine erst aus dem Glauben hervorgehende Frucht gedacht, als vielmehr unter den diese Betrachtung nicht ausschließenden Gesichtspunkt gebracht, daß es mit jenem von Anfang an verbunden ist. Auf der weiteren Ausführung und Entwickelung dieser für die petrinischen Reden und den 1. P.-Brief gemeinsam charakteristischen Grundgedanken beruht auch eine Reihe besonderer lehrhafter Eigentümlichkeiten des 10 letzteren. Die Verbindung der Prophetie und der gesamten Theokratie des a. B. führt zu den Gedanken, daß das von den Propheten erforschte Heil in einer auch die Teilnahme der Engel erregenden Größe den Christen zu teil geworden ist (1, 10 ff.), weiter daß der in den Propheten wirkende Geist mit dem Geiste Christi wesentlich identisch ist (1, 11), womit eine gewisse über den Standpunkt der Reden hinausgehende reale Prä- 15 existenz des Göttlichen in Christus begründet ist, endlich daß die Idee des alttestamentlichen Gottesvolkes in der Christengemeinde ihre Verwirklichung gefunden hat (2, 9). Indem P. dabei seine Hoffnung, daß Gott zum auserwählten Volke des a. B. die Heiden hinzurufen werde (AG 2, 39), erfüllt weiß, betrachtet er auch jetzt noch die judenchristliche Kirche als den geschichtlichen Stamm der Christenheit (1, 1), die vorwiegend heiden- 20 christlichen Gemeinden aber als Genossen der gleichen Verheißungen und Aufgaben (2, 10). Der Gedanke sodann, daß Christus zwar für seine Person nach seinem Todesleiden durch seine Auferweckung mit Herrlichkeit gekrönt und damit zum Vermittler aller geistlichen Güter des Gottesreiches vollendet sei, aber erst bei seiner künftigen Offenbarung Zeiten der Erquickung von allem irdischen Leid für die Gläubigen eintreten werden (3, 13. 20), 25 findet seine weitere Entwickelung in dem Ideenkomplexe des Briefes, welcher das Todesleiden Christi zu den Leiden der Seinigen und in Verbindung mit seiner Auferweckung zu ihrem sittlichen Leben in enge Beziehung setzt. Das Leiden Christi wird danach zunächst für das geduldige Ertragen äußerer Leiden der Christen als Vorbild gedacht (2, 21; 3, 18; 4, 1), erhält aber sofort eine weitere sittliche Bedeutung. Denn einerseits ist das 30 Leiden der Christen, weil es ein Leiden um Gerechtigkeit willen in der Eigenschaft von Christen ist, zugleich die entscheidendste Bethätigung der Christlichkeit überhaupt. Andererseits offenbart sich auch in Christi eigenem Leiden seine ganze sittliche Größe am schönsten (2, 22 ff.). Darum ist dasselbe für den Christen der Antrieb auch zu jeder Selbstverleugnung und jedem Kampf mit der Sünde (4, 1 ff.). Aber es kann dazu insofern auch be- 35 fähigen, als es den Übergang von dem beschränkten irdischen zu dem unbeschränkten verklärten Leben Christi bildet, in welchem der lebendige Christus heiligend auf die Seinen zu wirken, die Gemeinschaft zwischen ihnen und Gott zu vermitteln vermag (3, 32). So gründet sich auf den Tod Christi neben seiner versöhnenden Wirkung auch die Erlösung von der Macht der Sünde (1, 18). Indem er durch seinen Tod als die Spitze seines 40 heiligen Lebens und den Übergang zu seiner pneumatischen Wirksamkeit der Eckstein geworden ist, auf den sich ein geistliches Haus, ein priesterliches Reich erbaut, ist das sonst alles unentrinnbar umstrickende Netz der Sündenmacht ein für allemal zerrissen, diese prinzipiell gebrochen (1, 18; 3, 18; 4, 1). An diese Gedankenreihen knüpfen sich dann weiter die Ideen, daß Christus der Erzhirte seiner Gemeinde ist (5, 4); daß die Heils- 45 wirkung des Auferstandenen sich auch auf die Abgeschiedenen ausdehnt (3, 19; 4, 6); daß die sittliche Bedeutung der Taufe als des Gelöbnisses eines guten Gewissens durch die Auferstehung Christi vermittelt ist (3, 21) und daß die Leiden der Christen den Anfang des Gerichtes bilden (4, 12). Die schon in den Reden hervortretende Wertlegung aber auf die letzte Vollendung des Heils führt in unserem Briefe dazu, das entsprechende 50 subjektive Verhalten, die Hoffnung, als eine christliche Grundstimmung zu betonen (1, 3. 13. 21; 3, 15), in den Christen das Bewußtsein ihres irdischen Pilgerlebens und Fremdlingsstandes anzuregen (1, 17; 2, 11) und beides als wesentliche Motive des sittlichen Lebens geltend zu machen (2, 11).

Als Abfassungsort ist 5, 13 Babylon genannt. An sich würde es natürlich 55 am nächsten liegen, dies in eigentlichem Sinne zu verstehen und dann auf die bekannte große Stadt am Euphrat zu beziehen. Indessen ist dies nicht ohne Schwierigkeit. Denn Babylon (vgl. den Art. in Pauly-Wissowa, R.-E. d. kl. A. II, 2671 ff.) war nach mehrfachen Angaben damals ganz oder doch größtenteils zum Trümmerhaufen und zur Einöde geworden (Strabo, Geogr. 16, 738: ἔρημος ἡ πολλή; Pau- 60 san. VIII, 33; Plin., hist. nat. 6, 26) und die dort angesiedelten Juden (Theodoret

zu Jes 13; Joseph., ant. 15, 2, 2) waren zur Zeit des Kaligula durch Verfolgung und eine Pest von da vertrieben (Joseph., ant. 18, 4, 8). Es ist also wenigstens fraglich, ob P. in Babylon ein Feld für seine Wirksamkeit finden konnte. Unter jenem Babylon 5, 13 aber das Land Babylonien im Sinne von ganz Mesopotamien zu verstehen (Erbes I, 18) ist durch den Ausdruck „die auserwählte“ (Gemeinde) in B. verwehrt. Und an das ägyptische Babylon im Nildelta zu denken, das obschon nicht unbedeutend, doch wenig bekannt war (Strabo 17, 807), liegt fern. Auch ob P. am Euphrat oder am Nil mit den sicher in seinem Briefe benutzten Schriften, also wenigstens dem Jakobusbrief und dem Römerbrief, bekannt werden konnte, ist zweifelhaft. Ferner wäre es auffallend, daß Markus (1 Pt 5, 14), der nicht lange vorher sich bei Paulus in Rom aufgehalten hatte (Kol 4, 10; Ps 24) und nach glaubhafter Überlieferung nicht lange danach in Rom war (s. oben), inzwischen im fernen Orient gewesen sein sollte. Dazu kommt, daß in den ersten fünf Jahrhunderten niemand etwas von einer Wirksamkeit des P. in Babylonien oder Ägypten weiß, vielmehr alle Kirchenschriftsteller unter dem Babylon unseres Briefes Rom verstehen. Für diese Auslegung spricht auch, daß bald nach der Abfassung unseres Briefes, um das Jahr 69 oder 70 in der Apokalypse des Johannes (14, 8; 16, 19; 17, 5; 18, 2. 10. 21) und nicht viel später in den jüdischen sibyllinischen Orakeln (5, 153) Rom mit demselben symbolischen Namen bezeichnet wird, wahrscheinlich aber auch schon vor unserem Briefe in der jüdischen Esra-Apokalypse (4 Esr 3, 1 f.) Babylon als Bild der neuen heidnischen Welthauptstadt gebraucht war. Freilich, daß schon vor dem Beginn der neronischen Christenverfolgung in unserem Briefe einfach Babylon für Rom genannt wäre (Zahn), ist gänzlich unwahrscheinlich. Seitdem aber ist diese Ausdrucksweise für einen in Rom selbst schreibenden Christen sehr gut denkbar. Daß solche symbolische Bezeichnung nicht in unsere Schrift als einen Brief hineinpasse, darf man nicht sagen, da sie überall eine besonders bilderreiche, rhetorisch volle Sprache hat, sich vielfach an prophetische Ausdrucksweise anlehnt, insbesondere gerne im Anschluß an das Buch Jesaja die Dinge des Gottesreiches schildert (2, 6. 7. 9. 22; 3, 14), mithin diesem auch die Benennung des Weltreiches (Jes 47, 1) entlehnen konnte, und gerade in der Adresse (Fremdlinge; Zerstreuung) wie im Briefschluß (die Auserwählte; mein Sohn) bildliche Ausdrücke anwendet. Sollte aber für die ersten Leser noch ein Mißverständnis möglich gewesen sein, so mußte es durch den Überbringer des Briefes Silvanus (5, 12) aufgeklärt werden. Freilich bestreitet man das römische Lebensende des P., so wird man unter der Voraussetzung der Echtheit von 1 Pt von der nicht völlig ausgeschlossenen Möglichkeit, Babylon 5, 12 im Orient zu suchen, Gebrauch machen müssen, dagegen bei der Leugnung der Echtheit des Briefes Babylon 5, 12 entweder von Rom (so die meisten neueren Kritiker) oder von der Euphratstadt (so Schmiedel) verstehen können, wobei dann doch in jedem Fall Rom als wirklicher Entstehungsort des Schriftstücks (so auch Schmiedel) angesehen werden kann. Hält man aber den letzten Aufenthalt und Tod des P. in Rom für wahrscheinlich, so wird man, wie man auch über die Echtheit urteilen mag, auch die Wahrscheinlichkeit der Beziehung auf Rom zu behaupten geneigt sein. — Was die Abfassungszeit des Briefes betrifft, so ist seine Verlegung in die Zeit nach dem Apostelkonzil (Weiß), in die Zeit des Trajan (Baur, Schwegler, Hilgenf.) oder des Hadrian (Zeller, Holtzm.) durch die früheren Ergebnisse ausgeschlossen. Für eine positivere Bestimmung kommt zunächst jedenfalls in Betracht, daß der Brief erst einige Zeit nach den in ihm sicher benutzten Schriften, dem Jakobus- und Römerbrief, also nicht wohl vor 63 verfaßt sein kann. Näheres wird sich bei der Annahme, daß P. ihn im Orient geschrieben hat, überhaupt kaum mit Sicherheit angeben lassen. Ist er aber von dem Apostel in Rom verfaßt, so kann dies wegen der Bezeichnung „Babylon“ 5, 13 nicht vor dem Beginn der neronischen Christenverfolgung geschehen sein, also nicht im Jahre 63—64 (Wiesel., Ew., Hofm., J. Schmid, Zahn). Vielmehr bleibt dann unter der Voraussetzung der Echtheit des Briefes nur die Alternative übrig, ihn entweder gleich nach dem ersten Beginne der neronischen Christenverfolgung kurz vor der Rückkehr des Paulus aus Spanien und dem bald darauf erfolgenden ungefähr gleichzeitigen Märtyrertode der beiden Apostel, oder mit Verlegung des Märtyrertodes des P. in die letzte Regierungszeit des Nero nicht lange vor jenem geschrieben sein zu lassen. — Der Behauptung der Echtheit des Briefes, der selbst von einem Augenzeugen des Lebens Jesu (5, 1) und zwar vom Ap. P. (1, 1) geschrieben sein will, ist die Bezeugung der alten Kirche nicht ungünstig. Abgesehen von der Bezugnahme auf ihn im 2. P.-Brief (3, 1), ist er von Hermas, Papias (Euseb. KG 3, 39, 16), Polykarp (vgl. Euseb. KG 4, 15, 9), Basilides (nach Klem. Alex. Strom. 4, 12) ohne eigentliches Citat benutzt, im Kanon des Muratori freilich nicht erwähnt, aber von

der syrischen Kirche in die Peschito aufgenommen, von Irenäus, Tertullian, Clemens Al., Origenes namentlich citiert, von Eusebius zu den Homologumenen gerechnet. Nachdem er aber von der Sekte der Paulicianer aus dogmatischen Gründen verworfen war, wurde seine Echtheit zuerst von Eludius (Uransichten des Chr. 1808), angegriffen, dann von de Wette und Reuß bezweifelt, darauf von Schwegler, Baur und seiner ganzen Schule, auch von Pfleiderer, Holtzm., Mangold in Bleeks Einleit. u. a. geleugnet, während einige (schon Hieronymus) ihn von P. aramäisch verfaßt, von einem Schüler aber, etwa von Markus (Baronius) oder Silvanus (Berthold) ins Griechische übersetzt sein ließen; und andere dem P. nur die Gedanken, dem Markus (Eichhorn) oder Silvanus (Ewald, Weiße, Usteri, Zahn) dagegen ihre Verarbeitung zuschrieben. Die Hypothese, dem Schriftstück sei erst später die Adresse mit dem Namen des P. hinzugefügt worden (Harnack; vgl. dagegen Wrede ZNtW 1, 83 ff.), fehlt es an genügender Begründung und Analogie. Der Annahme der Pseudonymität aber steht entgegen, daß sich kein genügender Zweck einer solchen angeben läßt. Denn daß der Verfasser dem P. ein „Rechtgläubigkeitszeugnis" für Paulus habe in den Mund legen wollen (Schwegler, Köstlin), stimmt nicht zu dem lediglich praktischen Zweck des Briefes; wozu ein römischer Christ der trajanschen Zeit, um die bedrängten Glaubensbrüder zu stärken (Hilgenf., Einl. 649), unter dem Namen des P. hätte schreiben sollen, ist nicht einzusehen. Für die Echtheit dagegen spricht, daß der den Brief durchdringende christliche Optimismus (vgl. Sieffert im Bew. des Gl. 1871, 75 f.), sowie die aus der Benutzung anderer Schriften sich ergebende Rezeptivität seines Verfassers mit dem sanguinischen elastischen Naturell des P., der urapostolische, aber eigentümliche, zwischen Jakobus und Paulus vermittelnde Lehrcharakter des Briefes mit der kirchlich-theologischen Stellung des Apostels, wie wir sie, abgesehen von den petrinischen Reden und der Erzählung der AG, aus dem Bericht des Paulus kennen, wohl übereinstimmt. Die gegen die Echtheit geltend gemachten Gründe aber lassen sich aus den vorangehenden Erörterungen ziemlich befriedigend erledigen. An einer bestimmten Veranlassung fehlt es danach keineswegs. Der Zweck ist eines apostolischen Schreibens nicht unwürdig, der Inhalt im Verhältnis zu diesem Zweck, der zu persönlichen Erinnerungen an die evangelische Geschichte keine notwendige Veranlassung gab, nicht zu allgemein, und der Gedankenfortschritt für den rein praktischen Charakter des Briefes bestimmt genug. Die in ihm vorausgesetzten äußeren Verhältnisse der Leser führen über die Zeit Neros nicht sicher hinaus. Und die Bezeichnung des Abfassungsortes macht bei ihrer eigentlichen Fassung keine ganz unüberwindlichen, bei der symbolischen Deutung keine erheblichen Schwierigkeiten, da ein römischer Aufenthalt des P. wahrscheinlich ist. Die Benutzung paulinischer Briefe in unserer Schrift würde gegen ihre Abfassung durch P. nur entscheiden, wenn zwischen diesem und Paulus ein prinzipieller Gegensatz bestanden hätte, oder jede Originalität des Verfassers durch jene ausgeschlossen wäre, was, wie oben gezeigt, beides nicht der Fall ist. Auch ein verständliches Griechisch zu schreiben war wohl nicht für P. unmöglich. Wäre dies anzunehmen, so könnte auch nicht einmal ein hebräisches oder aramäisches Original des Briefes von P. verfaßt sein. Denn der sprachliche Charakter des Schriftstücks beweist, daß es nicht eine bloße Übersetzung sein kann. Aber jene Behauptung ist nicht begründet. Man beruft sich freilich für diese auf glaubwürdige Nachrichten von „Hermeneuten" des P. (A. Link, ThStKr 1896), die man als Übersetzer der aramäischen Verkündigung des P. ins Griechische faßt. Allein bei der starken Gräcisierung von Galiläa ist es ganz undenkbar, daß P. nicht von Hause aus des Griechischen einigermaßen mächtig gewesen wäre. Jene Hermeneuten sind daher vielleicht in anderer Art zu deuten (nach Schlatter, Beiträge z. Förderung chr. Theol. 3, 1899, 51 f. und Erbes nach Analogie der die Rabbinen begleitenden Bibelübersetzer). Sollte aber wirklich P. lange Zeit hindurch mit griechischen Dolmetschern also unter griechisch redender Bevölkerung gewirkt haben, so müßte er jedenfalls gegen Ende seines Lebens auch griechisch zu schreiben fähig gewesen sein. Will man dennoch um die griechische Sprache des Briefes und zugleich seine Abhängigkeit von anderen Schriften sowie seinen unpersönlichen Charakter leichter zu erklären, annehmen, daß P. die Redaktion seiner Gedanken für den Brief einem Schüler überlassen habe, was ja wohl denkbar ist, so darf man keinenfalls sich dafür auf das „durch Silvanus" 5, 12 berufen (Usteri, Zahn), denn diese Ausdrucksweise (*γράφειν διά τινος*) ist so stehende Bezeichnung des Überbringers, daß sie auch hier nicht anders erklärt werden kann (vgl. A. Link a. a. O.)

2. Anders ist es mit dem zweiten Petrusbriefe. Hier lassen sich die der Anerkennung seiner Echtheit entgegenstehenden Hindernisse nicht hinwegräumen. Als Veranlassung desselben ergiebt sich das Auftreten von Irrlehrern, welche teils (in Kap. 2) als praktische

und prinzipielle Libertiner gleich denen des Judasbriefes (s. d. A. Bd IX S. 590), teils (in Kap. 3) als Spötter und Leugner der Wiederkunft Christi geschildert werden. Da diese beiden Schilderungen nicht deutlich zusammenhängen, scheint es, daß zwei verschiedene Klassen von Irrlehrern gemeint seien (Weiß, Huther). Indessen die Bezeichnung auch der Spötter als solcher, die nach ihren eigenen Lüsten leben (3, 1) und die am Ende des Briefes gegebene Warnung vor dem Mißbrauch paulinischer Schriften, nämlich offenbar paulinischer Freiheitslehre (3, 16), lassen es doch vorziehen, die lediglich dem Judasbrief entnommene Schilderung des Libertinismus (Kap. 3) als Charakteristik der Spötter aufzufassen. Diese letzteren zu bekämpfen ist daher der Zweck des Briefes. Dem Inhalt nach gliedert er sich in einen Eingang, der die Leser an die christlichen Heilsgüter erinnert und zur Treue ermahnt (1, 1—10), und drei Teile, von denen der erste besonders die Sicherheit der Wiederkunft bekräftigen will (1, 11—21), der zweite den Libertinismus der Irrlehrer charakterisiert und ihre künftige Strafe aus biblischen Beispielen beweist (2, 1—22) und der dritte im Gegensatz gegen die Spötter die einstige Zerstörung der Welt durch Feuer verkündet, die Verzögerung des letzten Gerichts aus der göttlichen Langmut erklärt und zum Wandel in Gottseligkeit und Geduld ermahnt (3, 1—13). Mit einem Hinweis auf Briefe des Paulus, Warnung, Mahnung und einem Lobpreise Gottes wird der Brief geschlossen (3, 14—18). Die Berührungen unseres Briefes im 2. Kapitel und an einigen Stellen von Kap. 1 und 3 mit dem Judasbrief sind so stark, daß die Benützung des einen durch den anderen zweifellos ist. Als Original aber wird nach Herders Vorgang neuerdings immer allgemeiner nicht, wie es früher gewöhnlich war, der 2. P.-Brief (Luther, Wolf, Semler, Michaelis, Storr, Pott, Hänlein, Dietlein, Stier, Thiersch, Luthardt, Schott, Steinfaß, Fronmüller, Hofmann, Spitta), sondern der Judasbrief anerkannt, und zwar nicht nur von Bestreitern der Echtheit des 2. P.-Briefes (Eichhorn, Credner, Neander, Mayerhoff, de Wette, Reuß, Bleek, Ewald, Schenkel, Huther), sondern auch von Verteidigern derselben (Hug, Guericke, Wiesinger, Brückner, Weiß). Mit Unrecht beruft man sich für die Priorität des 2. P.-Briefes darauf, daß die Irrlehrer in diesem erst für die Zukunft geweissagt, im Judasbrief schon als gegenwärtig beschrieben würden und Judas sich V. 17. 18 offenbar auf die apost. Weissagung 1 Pt 2, 1; 3, 3 beziehe. Denn auch im 2. P.-Brief sind die Irrlehrer als bereits aufgetreten vorausgesetzt (2, 15. 17), Jud 17. 18 ist Weissagung der Apostel im allgemeinen erwähnt und die Vorhersagungen 2 Pt 2, 1 und 3, 3 kann Judas nicht meinen, da sich jene 2, 1 auf die propagandistische Agitation der Irrlehrer, diese 3, 3 auf ihre Spötterei bezieht, im Judasbrief aber gerade von beidem nichts vorkommt. Für die Abhängigkeit des 2. P.-Briefes vom Judasbrief entscheidet Folgendes. Erstlich erscheinen (wie von Bleek, Brückner, Huther, Weiß ThStKr 1866 nachgewiesen ist) die Gedankenwendungen und einzelnen Ausdrücke im Judasbrief meistens einfacher, natürlicher und namentlich aus dem unmittelbaren Zusammenhange motiviert, während sie im 2. P.-Brief mehr Kunst zeigen und öfters nur aus dem Judasbrief ihre volle Erklärung finden (vgl. z. B. 2 Pt 2, 4 mit Jud 6; 2 Pt 2, 11 mit Jud 9; 2 Pt 2, 13 mit Jud 12). Ferner läßt sich nicht erklären, warum Judas die Schilderung des Libertinismus aus dem 2. P.-Brief wiederholt, das Übrige aber, besonders die Zurückweisung der Spötterei, Kap. 3, übergangen haben sollte. Und namentlich kommt in Betracht, daß der sonst dem 2. P.-Brief eigentümliche Sprachcharakter in den Parallelen mit dem Judasbrief verdrängt wird (vgl. besonders Weiß). — Der Vergleich unseres Briefes mit dem 1. P.-Brief zeigt eine schon von Hieronymus (de vir. ill. 1; ep. 120 ad Hedibiam 11) bemerkte sehr erhebliche stilistische Verschiedenheit. Der 2. P.-Brief hat etwas mehr Monotonie, weit weniger hebraisierende Sprache, mehr periodisierte Satzverbindung, wendet viele dem 1. Brief fremde Ausdrücke an und läßt manche demselben eigentümliche Worte vermissen (Weiß 1866, 294), läßt nicht wie der 1. Brief alttestamentliche Aussprüche fortwährend in die Rede einfließen und lehnt sich viel seltener an Aussprüche Christi an. Damit verbinden sich lehrhafte Abweichungen. Die dem 1. Briefe fremden Begriffe der Erkenntnis (*ἐπίγνωσις*) und der Frömmigkeit (*εὐσέβεια*) treten hier in den Vordergrund, während die im 1. Briefe charakteristisch hervorgehobene Hoffnung nicht genannt wird. Die Zukunftserwartung richtet sich mehr auf den Weltuntergang als auf die Heilsvollendung. Die Wiederkunft Christi (die im 1. Brief 7, 13; 4, 13, *ἀποκάλυψις*, im 2. Brief 1, 16; 3, 4 *παρουσία* genannt wird) wird nicht so unmittelbar nahe gedacht wie im 1. Briefe. Christus wird besonders gerne als Heiland (*σωτήρ*) bezeichnet, was im 1. Briefe niemals geschah, die vorbildliche Bedeutung des Lebens und Leidens Jesu, die im 1. Briefe so betont war, wird hier ebensowenig erwähnt wie sein Tod und seine Auferstehung, die dort bedeutsam

hervortraten. Aus allen diesen Erscheinungen ergeben sich gegen die Anerkennung der Echtheit entscheidende Anzeichen. Abgesehen davon, daß der Judasbrief wohl erst nach der Zerstörung Jerusalems verfaßt ist (s. Bd IX S. 592), läßt es sich durchaus nicht denken, daß P. den Brief des Judas, der nie wie sein Bruder Jakobus apostelgleiche Autorität
5 gehabt hat, ganz in sein eigenes Schreiben verarbeitet haben sollte. Die erheblichen Differenzen zwischen beiden Petrusbriefen, welche durch die beobachteten Berührungspunkte (vgl. Weiß S. 296) lange nicht aufgewogen werden, lassen sich nur zum geringen Teil aus der Verschiedenheit ihres Zweckes ableiten und bei der Annahme der Echtheit beider Briefe aus einer redaktionellen Thätigkeit des Silvanus bei der Abfassung des 1. P.-Briefes
10 nur teilweise erklären. Viel weiter würde die Erklärung (von Weiß) aus dem zeitlichen Zwischenraum von etwa 10 Jahren, der inzwischen eingetretenen Kenntnisnahme des P. von paulinischen Briefen und der verschiedenen Bestimmung des 1. Briefes für Judenchristen, des zweiten für Heidenchristen reichen, aber dieselbe beruht auf einer Auffassung des ersten Briefes, die sich als unhaltbar ergeben hat. Dazu kommen einige Punkte im
15 2. Brief, die über die apostolische Zeit hinausführen, wie besonders der vorausgesetzte Spott über das Ausbleiben der Wiederkunft Christi (3, 3 ff.) und die Koordination der paulinischen Briefe mit den alttestamentlichen Schriften 3, 15. 16. Auch die kirchliche Tradition ist der Echtheit des Briefes ungünstig. Bei den apost. Vätern und den Kirchenschriftstellern des 2. Jahrhunderts sind Spuren einer Bekanntschaft mit unserem Brief
20 (wie sie besonders Dietlein hat nachweisen wollen) mit irgend welcher Sicherheit nicht zu finden. Erst seit dem 3. Jahrhundert tauchen solche auf aber ohne immer schon mit einer Anerkennung der Schrift verbunden zu sein. Firmilian von Cäsarea in Kappadozien scheint ihn als petrinisch anzusehen (Cypr. ep. 75), nach Origenes (Eusebius KG 6, 23) war aber zu seiner Zeit nur der erste als kanonisch anerkannt und noch Eusebius
25 (KG 3, 25) rechnet den 2. P.-Brief zu den Antilegomenen. Seitdem kommt er immer mehr in Gebrauch, indessen noch Gregor von Nazianz (Karm. 33, V. 35) erwähnt die Ansicht einiger, daß von den 7 katholischen Briefen nur 3 anzunehmen seien und Hieronymus sagt, daß er von den meisten wegen der stilistischen Verschiedenheit vom 1. Briefe dem Petrus abgesprochen werde. Erst Hieronymus selbst hat dazu mitgewirkt, die An-
30 erkennung des 2. Briefes durchzusetzen. In der Reformationszeit wurde aber seine Echtheit wieder von Erasmus und Calvin bezweifelt und seit Semler von den allermeisten aufgegeben. Verteidigt wurde sie dann noch von Nietzsche, Flatt, Dahl, Michaelis, Augusti, Pott, Hug, Kern, Heydenreich, Thiersch, Dietlein, Stier, Luthardt, Wiesinger, Schott, Weiß, Steinfaß, Hofmann, Spitta, Zahn. Unentschieden blieben Olshausen, de Graaff,
35 Brückner, Grau. Vermittelnde Ansichten vertraten Bertholdt, Ullmann, J. P. Lange, Bunsen. Der ernste sittliche Geist des Briefs sowie die Schwierigkeit, ihm in nachpetrinischer Zeit eine bestimmte Stelle zu sichern, können jenen schweren Bedenken gegenüber nicht entscheiden. **F. Sieffert.**

Petrus, Feste zu Ehren des Apostels. — Baronius, Ann. I, 271 und 341.
40 Cajetan Cenni, Diss. de Rom. cathedra, IV (c. 1760). Marcellin Molkenbuhr, Diss. de cathedris Romana et Antiochena Petri etc., Paderborn 1788. Augusti, Denkwürdigkeiten aus der christlichen Archäologie, III, 175 ff. Stadler, Vollst. Heiligenlexikon &c. IV, 810 ff. R. Sinker, Art. „Peter" in DchrA III, 1623—1628. N. Nilles, Kalendarium manuale utriusque Ecclesiae, orient. et occid., t. II (Oenipont. 1885). Kraus, Real-Enc. der christl.
45 Altertümer I, 496—498. K. A. H. Kellner, Heortologie, oder das Kirchenjahr und die Heiligenfeste in ihrer geschichtl. Entwicklung, Freiburg 1901, S. 163—166. 173—178.

Der Festkalender des christlichen Abendlandes weist seit dem Schlusse der altkirchlichen Zeit vier Festfeiern zu Ehren des Apostelfürsten Petrus auf. Als ältestes dieser vier Petersfeste hat wohl das auf den Märtyrertod des Apostels bezügliche zu gelten,
50 das zugleich den Zeugentod des anderen Apostelfürsten verherrlicht:

1. Das Peter-Pauls-Fest am 29. Juni. Der Thatsache der Beisetzung der Gebeine Petri und Pauli (und zwar näher der **depositio Petri in catacumbas et Pauli in via Ostiensi**) als unter den Konsuln Tuscus und Bassus (258) erfolgt, gedenkt bereits der im Jahre 354 verfaßte **Catalogus Liberianus**. Derselbe nennt als Datum
55 dieser Deposition: **III Cal. Julii**, also den 29. Juni. Eine festliche Begehung des Tages der beiden Apostel in den Kirchen Roms bezeugen desgleichen schon fürs 4. Jahrhundert Ambrosius (**De virg. c. 19 nr.** 124) sowie Prudentius — der letztere in den Versen seines Peristephanon (12):

Plus solito coeunt ad gaudia; dic amice quid sit?
60 **Romam per omnem cursitant orantque.**

Festus apostolici nobis redit hic dies triumphi
Pauli atque Petri nobilis cruore.

Aus dem folgenden Jahrhundert sind zunächst Augustin und Maximus v. Turin als Zeugen für das Fest zu nennen, der erstere auf Grund von fünf, der letztere sogar auf Grund der doppelten Zahl von Peter-Paulstags-Predigten ihres homiletischen Nachlasses (vgl. Aug. **Serm.** 295—299; Maxim. **Homil.** 68—73 und **Serm.** 66—69); desgleichen Leo d. Gr., von welchem noch drei Predigten zum Fest der beiden Apostelfürsten erhalten sind (**Serm.** 82—84). Vom 6. Jahrhundert an fehlt seine Erwähnung keiner abendländischen Märtyrerchronik mehr. Aber auch für die orientalische Kirche — wo die apost. Konstitutionen noch nichts davon wissen, auch die beiden kappadokischen Gregore unrichtigerweise dafür angeführt werden und eine dem Chrysostomus beigelegte Homilie *Εἰς τοὺς κορυφαιοτάτους τῶν ἀποστόλων τόν Πέτρον καὶ Παῦλον κτλ.* (**tom. VIII. ed. Montf. p.** 7) sicher unecht ist — bezeugt die Kirchengeschichte des Theodorus Lector (**II,** 16) das Fest als schon gegen Ende des Kaisers Anastasius **I.** (518) in Konstantinopel mit Rom gefeiert (nicht etwa als erst unter diesem Herrscher dort eingeführt — wie Augusti a. a. O. wollte). Ferner erwähnen es hier alle Menäen und Kalendarien seit dem 7. Jahrhundert, auch die der Kopten, Äthiopier und Armenier (nur daß die letzteren außer dem 29. Juni auch noch den 27. Dezember als Gedenktag des Martyriums Petri nennen). Für die römische Kirche gilt der Peter-Paulstag samt seiner Fortsetzung, der auf den 30. Juni stattfindenden **Commemoratio s. Celebritas S. Pauli,** als eines der vornehmsten christlichen Jahresfeste (vgl. die hierauf bezügliche Erklärung der **Congreg. pro ritibus etc.** vom Jahre 1639). Benedikt **XIV.** ordnete 1743, wenigstens für die Stadt Rom, sogar eine 8tägige Dauer der betr. Feierlichkeiten an, und Pius **IX.** hat durch die pompöse Jubelfeier der 1800sten Wiederkehr des Gedenktags im Jahre 1867 dem Feste neuen Glanz verliehen (vgl. Granderath-Kirch, Gesch. des Vatikanischen Konzils, I (Freiburg 1903), S. 57 ff.

2. Petri antiochenische Stuhlfeier (**Fest. Cathedrae Petri Antiochenae**) am 22. Februar. Ein auf diesen Tag begangenes Fest zu Ehren der Stuhlbesteigung des Apostels Petrus erwähnt schon jenes **Kalendar. Liberianum** vom Jahre 354, und zwar mit den Worten: **VIII. Kal. Mart.: Natale Petri de Cathedra.** Diese älteste Quelle läßt also den Ort, auf dessen Bischofssitz die Feier sich bezieht, noch unbestimmt; gleichwie auch der um beinahe hundert Jahre jüngere Kalender des Polemius Silvius, Bischofs v. Sitten (**Sedunum**), vom Jahre 448 eine bestimmtere Hinweisung auf Antiochia als Ort der Stuhlbesteigung noch nicht bietet. Derselbe konfundiert obendrein das auf den 22. Februar fallende Petrusfest mit dem Gedächtnistag von Petri und Pauli Märtyrertode (**VIII. Kal. Mart.: Depositio S. Petri et Pauli; cara cognatio, ideo dicta quia tunc, etsi fuerint vivorum parentum odia, tempore obitus deponantur**), wozu höchst wahrscheinlich die frühzeitig üblich gewordene Kombination des Tages mit der kurz vor ihn fallenden altrömischen Totenfeier (20. Febr.) und ihren Festschmäusen an den Gräbern Anlaß gegeben hatte; vgl. die alte Benennung: **Festum epularum Petri.** In der ambrosianischen Liturgie und im Sakramentar des Gelasius **I.** fehlt das Fest (vielleicht nur zufälligerweise), findet sich aber seit Gregors Sakramentarium in allen Liturgien des Abendlandes angegeben, freilich zunächst noch mit einigem Schwanken hinsichtlich des Ortes der gefeierten Kathedra; wie denn eine Recension des gregorianischen Sakramentars die am 22. Februar zu haltende Stuhlfeier auf Antiochia, eine andere aber auf Rom deutet.

3. Petri römische Stuhlfeier (**f. cath. Petri Romanae**), am 18. Januar, löst sich erst seit dem 8. Jahrhundert bestimmt und allgemein vom eben genannten Feste los, während sie bis dahin noch vielfach mit ihm konfundiert wurde. So kennen etliche Liturgien der alten gallischen Kirche (das **Lectionarium Luxoviense** Mabillons; desselben **Martyrologium Gellonense etc.**) lediglich Eine Stuhlfeier Petri, die vom 18. Januar. Erst seit der Karolingerzeit fixiert sich zugleich mit der Tradition betreffs des doppelten Bischofsamtes des Apostelfürsten auch die doppelte Kathedralfeier. Paul **IV.** erhob (durch Bulle vom 6. Jan. 1558) sowohl die römische wie die antiochen. Kathedralfeier zu einem **festum de praecepto.** Im Volksmunde ist der letztere Feiertag, als der ältere und angesehenere, der St. Peterstag („Petri") schlechtweg verblieben. Ein unter Benedikt **XIV.** gelegentlich der Beratungen über die Reform des römischen Breviers hervorgetretenes Projekt, das auf Wiedervereinigung der beiden Stuhlfeiern abzielte, gelangte nicht zur Ausführung (vgl. S. Bäumer, Gesch. des Breviers, Freiburg 1893, S. 510).

4. Petri Kettenfeier (**Festum S. Petri ad vincula** oder **in vinculis;** auch

f. catenarum Petri) am 1. August. Dieses in den ältesten obengenannten Quellen (Kal. Liber., Kal. Carthag., Sacram. Leonis et Gelasii etc.) noch fehlende Fest wird erst seit dem 9. Jahrhundert auf Petri Einkerkerung und wunderbare Befreiung unter Herodes Agrippa, AG 12, 4 ff. bezogen; vgl. den Hexameter in Wandalberts Martyrolog.:

Carcere Roma Petrum celebrat vinclisque reductum

sowie Pseudo-Bedas Homil. de vinculis S. Petri (in Bedae opp. III, 96). — Einige ältere Quellen, wie das Mart. Hieronymi und dasjenige Bedas, scheinen statt der herodianischen vielmehr die neronischen Ketten des Apostels als Objekt der Feier zu betrachten, so daß auch diesem Feste ursprünglich eine indirekte Beziehung auf Petri Passion eigen gewesen sein würde; wie denn auch sein Termin am 1. August zu dem in AG 12 vom Apostel Erzählten nicht stimmt (nach v. 3 fand die Verhaftung auf Herodis Befehl um die Osterzeit statt). In den westeuropäischen Kirchen des Mittelalters gewann das Fest den Charakter einer Art von Erntedankfeier, da an ihm die Darbringung von Broten vom neuen Getreide an die Kirchen stattzufinden pflegte; daher der Name benedictio novorum fructuum für den 1. August, angels. Hlaf-maesse, engl. loaf-mass oder volkstümlich lammas (was nicht etwa durch lamb-mass zu erklären). — Übrigens setzt die griechische Kirche ihr Petri-Kettenfest (das sie auf AG 12 bezieht) auf den 16. Januar, die armenische aber das ihrige auf den 22. Februar.

Schließlich sei noch ein von den Armeniern am 24. Mai begangenes „Fest des Fingers des Apostels Petrus“ (nach Assem., Euchol. eccl. orient.) erwähnt; desgleichen ein auf den 31. Juli fallender Gedächtnistag St. Petri bei den Abessiniern (Ludolf, Hist. aeth., S. 424). Über beider Ursprung und Bedeutung ist nichts Näheres bekannt. **Zöckler.**

Petrus von Alcantara, gest. 1562. — Die älteren Vitae, von dem Alcantariner Johannes a S. Maria (gest. 1622) und dem Oratorianer Francesco Marchese (Rom 1667; auch französ., Lyon 1670), liegen der ausführlichen Biographie des Laurentius a Divo Paulo zu Grunde: Portentum poenitentiae, seu vita s. Petri de Alcantara etc., welche die ASB Octob. VIII, 700—809 mitteilen. Vgl. die Acta canonizationis S. Petri de Alcantara et S. Magdalenae de Pazzis, Rom. 1669, sowie F. Hueber, Leben, Tugend und Wunderwerke des hl. P. v. Alc., München 1670. Auch Wadding, Ann. min. contin., ad an. 1662; Helyot, Ordres monastiques VII, 137 ss.; Zöckler, Petrus v. Alcantara, Teresia v. Avila und Johannes v. Kreuze: Zeitschr. f. die gesamte luth. Theologie rc. 1864, S. 39—78. Zeiler O. S. Fr., im KKL^2 IX.

Petrus, Stifter der Alcantariner-Kongregation, einer der strengsten Reformen des Franziskanerordens, wurde als Sohn des Rechtsgelehrten Petrus Garavito geboren 1499 zu Alcantara in Estremadura. Er trat im 16. Lebensjahre in den Orden des hl. Franz und ergab sich — als Nachahmer jener kapuzentragenden und entschuhten Minoriten des Juan de Puebla, die man später gewöhnlich nach Juan de Guadelupe benannte (vgl. d. Art. „Franz v. Assisi“ Bd VI S. 221, 3 ff.) — den härtesten Kasteiungen. Schon 1519 wurde er Guardian eines neuerbauten Klosters in Badajoz, 1524 Priester, worauf er als Prediger in verschiedenen Ordensämtern wirkte. Später zog er sich als Einsiedler zurück in die Nähe des Klosters zum hl. Onuphrius de la Lapa bei Soriana, in einer schauerlich wilden Gegend gelegen. Hier verfaßte er seine Hauptschrift, den Traktat „Vom Gebet und der Betrachtung“ (s. u.). Im Jahre 1538 zum Generaloberen der Ordensprovinz Estremadura erwählt, begann er die Reformation des Ordens; seine Ordensbrüder nahmen auf dem Kapitel in Plasenzia 1540 seine Reformationsvorschläge an. Damit nicht zufrieden, ging er 1554 zur Gründung einer eigenen Kongregation über, welche die ursprüngliche Strenge der Regel des hl. Franz noch überbieten sollte. Nachdem er bei persönlicher Anwesenheit in Rom die Einwilligung Julius' III. erlangt hatte, schritt er an das Werk. Seine Zelle in dem Mutterkloster der neuen Genossenschaft (zu Il Pedroso in Nord-Estremadura) war nicht so hoch, daß er darin aufrecht stehen, noch liegen konnte; das ganze Klostergebäude war 32 Fuß lang, 28 Fuß breit. Dazu kamen die fürchterlichsten Kasteiungen, namentlich durch häufige Selbstgeißelung. Stets ging er unbedeckten Hauptes, so daß das Eis seine Haare zusammenrollte, und die Sonnenhitze ihm große Kopfschmerzen verursachte. Denjenigen, die ihm dagegen Einwendung machten, entgegnete er: „vor Gott dürfe man sich nicht bedecken“. Nur Klöster kleinsten Umfangs — keines mit mehr als 8 Mönchen — durften angelegt werden. Den Insassen war jeglicher Genuß von Fleisch, Fischen und Wein aufs Strengste untersagt. — Die demgemäß verfaßte franziskanische Reformgenossenschaft, päpstlich bestätigt unter dem Namen „Minoriten von

der strengsten Observanz", wurde in einem Teil ihrer Einrichtungen vorbildlich auch für die unbeschuhten Karmeliterinnen von Petrus Freundin und Schülerin, der hl. Teresia (s. d.). Petrus starb am 18. Oktober 1562 zu Arnas bei Alcantara. Im Jahre der Heiligsprechung der Jesuiten-Väter Ignatius von Loyola und Franz Xavier, 1622, wurde er von Gregor XV. selig gesprochen. Seine Kanonisation erfolgte 1669 durch Clemens IX. — Es werden ihm zwei Schriften zugeschrieben: die eine **De oratione et meditatione**, bisweilen mit dem Zusatze **de devotione**, ist unzweifelhaft echt, kam bald in großes Ansehen, wurde in die deutsche, französische, polnische, holländische Sprache übersetzt; namentlich fand auch Christine von Schweden großes Gefallen an ihr (Näheres über den Inhalt s. bei Zöckler, l. c., S. 53—57). Der außerdem ihm beigelegte Traktat **De animi pace seu tranquillitate** scheint als selbstständige Schrift nicht existiert zu haben; er ist wohl gleichbedeutend mit jenem 2. Teile der Schrift **De oratione**, der den besonderen Titel **De devotione** führt (vgl. ASB l. c., p. 651 D).

Die Ausbreitung der Alcantariner-Kongregation war im 17. Jahrhundert, wo sie gegen 20 Provinzen zählte, eine ziemlich ansehnliche. Klöster derselben bestanden außerhalb Spaniens besonders in Süditalien, auch in Rom, in Tyrol (wo 1627 von der franzisk. Observantenprovinz die Alcantariner Reform angenommen wurde); ferner in Südamerika, auf den Philippinen 2c. Über den in Japan thätigen und daselbst 1597 (zusammen mit 22 anderen Franziskanern und mit 3 Jesuiten) zum Märtyrer gewordenen Alcantariner Petrus Baptista und seine Kanonisation durch Pius IX. im Jahre 1862 vgl. Stadler, Heiligenlexikon, IV, 784—788. **(Herzog †) Zöckler.**

Petrus von Alexandrien, gest. 311. — Quellen: Die Reste seiner Schriften in Routh, Reliquiae sacrae[2] IV, 19 ff., Oxford 1846; P. de Lagarde, Reliquiae iuris eccles. antiqu., Leipzig 1856, S. 63—73 (vgl. XLVI—LIV) der griechischen, 99—117 der syrischen Ausg. der sog. Kanones; MSG 18, 449—522. Syrische und armenische Fragmente bei Martin-Pitra, Analecta sacra IV, 187—195. 425—430; C. Schmidt s. u.; Schultheß, ZdmG 1902, 257 f.; Crum, Texts attributed to Peter of Alex., Journ. of Theol. Stud. 1903 S. 387—397; J. C. Heer, Ein neues Fragment der Didaskalie des Märtyrerbisch. Petrus v. Alex., Oriens christ. II, 2 S 344 ff. Die Akten des Martyriums des Petrus griechisch bei Combefis, Illustrium Christi martyrum lecti triumphi, Paris 1660, S. 189 ff. und Viteau, Passions des saints Écaterine et Pierre d'Alexandrie, Barbara et Anysia, Paris 1897; lateinisch bei Surius, De pr. sanctorum hist. Bd VI, 579 ff. ed. Colon. zum 26. Nov. u. Mai, Spicil. Roman. Bd III Rom 1840, S. 673 ff. (hieraus MSG 18, 453 ff. MSL 129, 691 ff.); syrisch bei Bedjan, Acta martyrum et sanctorum Bd V (Paris 1895), 543 ff; koptisch bei Hyvernat, Les actes des martyrs I (Paris und Rom 1886 f.) S. 263 ff.; slavisch — in den Menäen zum 25. Nov. — scheinen sie noch unediert zu sein. — Vgl. Eusebius KG VII, 32, 31. VIII, 13, 7. IX, 6, 2. Hieron., Chron. ad. ann. 2320 Abr. Athanas., Apol. c. Arian. 59. Ad episc. Aeg. 22. Epiphanius, haer. 68. Sokrates I, 6. Sozomenus I, 15. — Litteratur: Harnack, Litteraturgesch. I, 443 ff. II, 2, 71 ff.: Bardenhewer, Gesch. d. altkirchl. Litt. II, 203 ff.; Schmidt, Fragmente einer Schrift des Märtyrerbischofs Petr. v. Alex., TU, NF V, 4b, Leipzig 1901; Analecta Bollandiana 19. 20 (1900 f.). — S. auch d. A. „Meletius" Bd XII S. 558 ff. und „Phileas von Thmuis".

Petrus von Alexandrien hat durch seinen Märtyrertod hohen Ruhm davongetragen (Eusebius nennt ihn *θεῖόν τι χρῆμα διδασκάλων τῆς ἐν Χριστῷ θεοσεβείας* KG VIII, 13, 7 und *θεῖον ἐπισκόπων χρῆμα βίου τε ἀρετῆς ἕνεκα καὶ τῆς τῶν ἱερῶν λόγων συνασκήσεως* IX, 6, 2), aber er hat nicht minder Anlaß gehabt, sich wegen seiner früheren Flucht in der Verfolgung zu rechtfertigen, und noch heute schwankt das Urteil über ihn. — Nach einem Excerpt aus Philippus Sidetes soll er des Theognost zweiter Nachfolger an der Katechetenschule zu Alexandrien gewesen sein. Leider nur spärlich erhaltene Reste bekunden seine theologische Thätigkeit. Aber im Gegensatz zu einem Dionysius, Pierius, Theognost war er ein Gegner der Theologie des Origenes. Das zeigen schon die kurzen Fragmente wahrscheinlich aus seiner Schrift *περὶ ψυχῆς* (*ἐκ τοῦ μὴ προϋπάρχειν τὴν ψυχὴν τοῦ σώματος*), die die Sacra Parallela (cod. Vat. gr. 1553; vgl. Holl, Fragmente vornicän. Kirchenväter aus den Sacra Par., TU NF 5, 2 S. 210), Leontius, C. Monophys. und teilweise Justinian Ad Mennam wiedergeben. Daß die Seelen vor dem Leib gesündigt, wird hier als ein dem frommen Christenglauben fremdes Fündlein der Philosophie bezeichnet. Auf das erste Buch der Schrift *περὶ ψυχῆς* (vgl. auch Joh. Diak. bei Pitra, Spic. sol. I, 283) beruft sich auch Prokop im Oktateuchkommentar gegen des Origenes Deutung von Gen 3, 21 auf die Bekleidung der Seele mit einem Körper. Ebenso sind sieben nur syrisch enthaltene Fragmente aus einer Schrift über die Auferstehung gegen Origenes gerichtet (Pitra-Martin

IV, 426 ff.). Er bestreitet ihn ähnlich wie Methodius. Der Leib ist ein Kunstwerk Gottes, daher fähig zur Auferstehung (Fragm. 2). Nicht wie er jetzt ist, aber bekleidet mit der Unsterblichkeit, wird er nach 1 Ko 15, 50 das Reich Gottes besitzen können; daher auch die Leiber der Überlebenden nur werden zur Unsterblichkeit verwandelt werden (Fr. 5. 6). Wie Christus vom Grab auferstanden, so werden auch unsere der Erde übergebene Leiber auferstehen (Fr. 3. 4). Wie bei Christus in der Verklärung, so wird auch bei uns in der Auferstehung — die sich stets nur auf das Gefallene beziehen kann — keine Wandlung des Wesens selbst statthaben (Fr. 7. 8). Zugleich zeigt doch das ebenfalls syrisch überlieferte Wort, es sei die Aufgabe des Christentums, irrtumsfreie Erkenntnis darzureichen und dadurch zum seligen Leben zu führen, daß auch Petrus unter dem Einfluß des Origenes gestanden (Harnack I, 447). — Kurze Bruchstücke aus einer Schrift *περὶ θεότητος* haben die Akten des ephesinischen Konzils aufbewahrt (**MSG** 18, 509 ff.). Leontius, **C. Nestor. et Eutych. I** bringt ein Fragment aus einer Schrift *περὶ τῆς σωτῆρος ἡμῶν ἐπιδημίας* (Routh S. 48, **MSG** 18, 511 f.), dessen Schluß er auch **C. Monoph.** mitteilt (**MSG l. c.**), und das bei Justinian, **C. Monoph.** fast ganz wiederkehrt (**MSG** 18, 521 f.). — Der Schrift *περὶ μετανοίας* sind die sog. 14 Bußkanones des Petrus von Alex. entnommen, die in die kirchenrechtlichen Sammlungen Aufnahme gefunden. Sie sind offenbar nicht Beschlüsse einer Synode, sondern eigene Aufstellungen des Petrus, aber wohl im Anschluß an die kirchliche Praxis schon eines Dionysius (Eus. KG VI, 46, 1) getroffen. Zur Zeit des vierten Passahs seit Beginn der Verfolgung (**can.** 1), also 306, hat Petrus diesen Brief, wohl einen Osterfestbrief, an die ägyptischen Gemeinden gerichtet. Er tritt darin für Milde gegen die Gefallenen ein. Die erst unter Martern verleugnet haben, sollen nach 40tägiger Bußfrist wieder aufgenommen werden, die es nach einiger Kerkerhaft thaten, nach Jahresfrist; für die ohne Nötigung Verleugnenden soll sich die Bußfrist nach Lc 13, 6 ff. bemessen (**can.** 3), die Unbußfertigen sollen ausgeschlossen bleiben (**can.** 4). Mit großer Nachsicht wird denen begegnet, die einen Abfall nur vorgegeben, — für sie genügt eine halbjährliche Buße (**can.** 5). Wo Herren ihre Sklaven für sich hatten opfern lassen, wird für die Letztern ein Jahr der Buße bestimmt, für die Ersteren mit Grund 3 Jahre (**can.** 6. 7.). Den Eingekerkerten soll in jedem Fall die volle kirchliche Gemeinschaft werden (**can.** 8). Unter die der kirchlichen Zucht Unterstehenden werden aber auch die gerechnet, die sich selbst angegeben. Sie haben die Worte des Herrn: „Führe uns nicht in Versuchung“ und sein Gebot, von einer Stadt in die andere zu fliehen, vergessen, ebenso das Beispiel der Apostel und die fürsorgende Liebe gegen die Brüder (**can.** 9). Kleriker, die dies gethan und schließlich unterlegen sind, sollen zum Amt nicht mehr zugelassen werden, auch wenn sie hernach wieder ein Bekenntnis abgelegt haben. Die von seiner sonstigen Nachsicht so abstechende Schärfe des Tones des Petrus zeigt, daß es sich hier um eine aufs Neue brennend gewordene Frage und um einen schroffen Gegensatz der Parteien handelt (vgl. Schmidt S. 19). Das beweist auch die Parteinahme des Petrus für die, welche sich durch Bestechung losgekauft; dies wird geradezu als etwas Rühmenswertes hingestellt (**can.** 12). Ebenso werden die Geflohenen gerechtfertigt (vgl. **Cypr., De lapsis** 3), auch wenn andere statt ihrer ergriffen worden (**can.** 13). Die Gegensätze aus der Zeit der decianischen Verfolgung haben sich erneuert. Angesichts der Furchtbarkeit der Verfolgung in Ägypten, wie sie die Fragmente aus dem Brief des Phileas von Thmuis (Eus. KG **VIII**, 10, 2 ff.) und die Schilderungen des Eusebius (**VIII**, 7. 9) erkennen lassen, mußte das Urteil der standhaften Märtyrer oder auch der unter den Martern Unterlegenen ein anderes sein als das des Petrus. Die aus dem Bericht eines Meletianers geschöpfte Erzählung des Epiphanius **haer.** 68 nennt die Nachsicht des Petrus gegen Gefallene als die Ursache des Schismas des Meletius (s. d. A. Bd **XII** S 560,6). Danach wollten Meletius und die Mehrzahl der Konfessoren mit der Wiederannahme der Gefallenen bis zum Aufhören der Verfolgung warten, Petrus jene gleich erfolgen lassen (nach vorhergegangener Buße). Thatsächlich scheint freilich für den Ursprung des Schismas entscheidender die Rivalität der Bischöfe von Alexandrien und von Lykopolis gewesen zu sein. In einem zuerst von Maffei herausgegebenen Brief (Routh IV, 91 ff.) klagen vier eingekerkerte Bischöfe, darunter Phileas, daß Meletius ihnen ohne Befugnis Nachfolger geweiht habe; ebenso hernach Petrus, daß Meletius die von ihm beauftragten Presbyter, weil sie sich verborgen, ausgeschlossen und zwei andere geweiht habe (ebd. IV, 94). Meletius hatte somit, durch die Not der Zeit getrieben oder sie sich zu Nutzen machend, in fremde Befugnisse eingegriffen. Petrus exkommunizierte ihn dafür. Die von dem Meletianer des Epiphanius berichteten Vorgänge läßt Achelis (Bd **XII** S. 561) den soeben erwähnten folgen. Im Kerker zu

Alexandrien, wo sich Meletius und Petrus zuletzt gleichzeitig befunden, habe aus Anlaß einer Differenz über strengere oder mildere Praxis Petrus in schroffer Weise die Scheidung von Meletius und den zu ihm Stehenden vollzogen. Dann wäre erst fast unmittelbar vor dem Tode des Petrus der Bruch erfolgt. Aber Culcianus, der den Phileas (s. d. A.) verurteilte, war schon 303 (nicht mehr 308) Präses Augustalis in Ägypten. Auch sind die Prinzipien, die Petrus vertrat, die schon in seinem ganzen Leben befolgten. Nach den Akten seines Martyriums („keine Märtyrerakte im gewöhnlichen Sinne .., sondern eine von einem ziemlich kundigen Verfasser kompilierte Erzählung der Ereignisse" Schmidt S. 33) hat dieser den Arius, der noch als Laie zuerst den Meletius unterstützte (auf der Seite des Meletius zeigt ihn auch der gut unterrichtete Bericht Routh^2 IV, 94), wieder angenommen und zum Diakon geweiht, ihn aber dann, weil er sich zu dem exkommunizierten Meletius hielt, von der Kirche ausgeschlossen (MSG 18, 455) und noch im Kerker ungeachtet der Fürbitte der Presbyter seine Wiederannahme verweigert (Sp. 457 f.) — Die Einkerkerung und bald darauf die Hinrichtung des Petrus scheint unerwartet erfolgt zu sein; Eusebius, der damals wohl in Ägypten war, berichtet: KG IX, 6, 2 *ἐξ οὐδεμίας ἀνάρπαστος γεγονὼς αἰτίας μηδεμίας προλαβούσης προσδοκίας ἀθρόως οὕτω καὶ ἀλόγως ὡσὰν Μαξιμίνου προστάξαντος.* Schmidt setzt sein Martyrium auf den 25. November 312, Harnack II, 71 mit Recht auf 311 als den Moment der plötzlichen Wiederaufnahme der Verfolgung durch Maximin.

Ein interessantes Dokument hat Schmidt l. c. S. 4 ff. veröffentlicht. Es ist eine Ermahnung zur eifrigen Sonntagsfeier. Hierbei erzählt Petrus ein Erlebnis zu Oxyrhynchos, als er „während langer Zeit floh von Ort zu Ort aus Furcht vor Diokletian und seiner Verfolgung, die auf uns (liegt) noch jetzt". Gegen die Echtheit des Fragments ist aber von Delehay in den Analecta Bollandiana 20 (1901) S. 101 ff. sehr entschiedene Einsprache erhoben worden. Er findet schon bedenklich, daß Petrus die ganze Verfolgung die des Diokletian nennt, noch mehr, daß Petrus (p. 91,9 f.) der letzte Märtyrer genannt wird, ganz wie in den Akten *τέλος μαρτύρων*, zugleich weist er hin auf die Uebereinstimmung des Fragments mit dem vom Himmel gefallenen Brief aus dem 6. Jahrhundert, der in einer lateinischen Recension als Brief des Bischofs Petrus bezeichnet wird. — Dies ist um so bedeutsamer, als Crum l. c. eine ganze Anzahl von Fragmenten herausgegeben hat, in welche die von Schmidt edierten hineingehören. Sie weisen alle auf eine Verfolgungszeit, mahnen zu vorsichtigem Verhalten gegen die feindliche Welt und zur Scheidung von den Häretikern und bezeichnen mehrfach den Theonas als den Vorgänger des Petrus, so daß kein Zweifel sein kann, daß sie sich auf den Märtyrerbischof beziehen. Eine Petrus gewidmete Monographie, wie sie H. Achelis in Aussicht gestellt hat, wird die Echtheitsfrage genauer zu untersuchen haben. Vorläufig möchte ich mit Crum S. 387 A. 1 die Annahme von Interpolationen der der völligen Unechtheit vorziehen, oder vielmehr eine vielleicht biographische Verarbeitung zum Teil echten Materials annehmen, ähnlich wie bei den Akten, mit denen ein Zusammenhang mir unverkennbar vorzuliegen scheint. — Keine direkte Beziehung, höchstens vielleicht eine gewisse Verwandtschaft mit einigen der Fragmente, kann man in dem Stück der *διδασκαλία Πέτρου* finden, das Heer l. c. veröffentlicht hat; es enthält eine ernste Mahnung zum Thun des Willens des Herrn, insbesondere auch durch williges Vergeben. Heer hat selbst S. 348 auf die Übereinstimmung mit der Liturgie des Jakobus, die von Aegypten hinwegweist, aufmerksam gemacht, ist aber doch geneigt, dies Fragment und die übrigen aus der Doctrina Petri mit v. Dobschütz (TU 11, 1 S. 106 ff. 118 ff.) unserem Petrus zuzusprechen; anders Harnack, Holl, Bardenhewer. Ein Fragment *τοῦ ἁγίου Πέτρου Ἀλεξανδρείας περὶ βλασφημίας* von zweifelhafter Echtheit enthält Coisl. 268 (bei Routh 79 f.). Als can. 15 wird ein Fragment aus einer Schrift *εἰς τὸ πάσχα* citiert, nach Mai, Vet. script. coll. I, 2, 222 war die Schrift an Tricentius gerichtet (*Πέτρος τῆς Ἀλεξανδρέων ἐκκλησίας ἐπίσκοπος ἐν τῷ περὶ τοῦ πάσχα λόγου, ὃν Τρικεντίῳ τινὶ γράφει,* Routh S. 74). Die Petrus vor dem Chron. Paschale zugeschriebenen Stücke (MSG 18, 511 ff.) können ihn, weil späteren Ursprungs, nicht zum Verfasser haben (vgl. Routh S. 80 f.). Das Citat in Justinian, Ad Mennam *τοῦ αὐτοῦ* (des Petrus) *ἐκ τῆς μυσταγωγίας* entstammt den Akten; ebenso ein Citat im Hodego des Anastasius (Routh S. 81). Das von Schultheß mitgeteilte Fragment gehört an des Ammonius De sanct. monach. Sinaiticis, welcher S. 88 ed. Combef. l. c. ebenso den Petrus schildert *ἀπὸ τόπου εἰς τόπον κρυπτόμενον καὶ φεύγοντα καὶ μὴ δυνάμενον τὸ σύνολον ἐν ἀνέσει καὶ παῤῥησίᾳ ποιμαίνειν τὴν ἱερὰν αὐτοῦ ποίμνην.* Es entspricht dem, was in den Akten Petrus von sich erzählt, wie er sich vor

den Nachstellungen der Heiden geflüchtet, *τόπον ἐκ τόπου περιερχόμενος ἐν τῇ Μεσοποταμίᾳ καὶ Συρίᾳ τῆς Φοινίκης καὶ Παλαιστίνης καὶ νήσοις*. Danach hat Petrus selbst Ägypten verlassen müssen und auch die unmittelbare Verbindung mit seiner Gemeinde nicht aufrecht erhalten können. **Bonwetsch.**

5 **Petrus von Amiens** s. d. A. Kreuzzüge Bd XI S. 99,40.

Petrus von Blois (Blesensis), gest. nicht vor 1204. — Litteratur: Seine Schriften wurden zuerst herausgegeben von Jakob Merlin, Paris 1519, vollständiger von Goussainville, Paris 1667 (diese Ausg. abgedruckt in der Biblioth. max. Lugdun. XXIV, 911—1365); ferner von J. A. Giles 1848, 4 Bde; aus den beiden letzten Ausgaben ist die 10 bei MSL 207 zusammengestellt. Du Pin, Nouv. Biblioth. des auteurs ecclés. IX, 167—175 (hier u. a. eine Angabe des Inhalts der einzelnen Briefe); Histoire litt. de la France XV, 341—418; Diction. of national biogr. XLV, 46—59 (reichhaltig, mit vielen genauen Einzelangaben, in Betreff der englischen Verhältnisse).

Petrus v. Blois hat in den kirchlichen und politischen Vorgängen der Zeit zwar 15 nirgends eine hervorragende Rolle gespielt, aber doch vielfach in Stellungen, die ihm eine genaue Kenntnis der Verhältnisse ermöglichten, mitgewirkt, weshalb seine Schriften und Briefe für die Kirchen- und Sittengeschichte der Zeit eine beachtenswerte Quelle bilden. Geboren zu Blois um 1130 hat er sich früh um eine vielseitige Bildung bemüht; er betrieb eine ausgebreitete Lektüre besonders auch der klassischen Schriftsteller, ep. 101, von 20 der die Menge von Citaten in seinen Schriften Zeugnis ablegt; er widmete sich dann zu Bologna dem Rechtsstudium ep. 8, 26, befaßte sich aber auch mit Mathematik ep. 8 und Medizin ep. 43. Danach aber wandte er sich mit vollem Eifer der Theologie zu; daß er sie unter Joh. v. Salisbury zu Paris studiert habe, wie Schaarschmidt, J. v. S. S. 59 annimmt, ist nicht erweislich. Um 1167 ging er in Begleitung des zum Erz- 25 bischof von Palermo ernannten Stephan von Perche nach Sicilien; er wurde hier Lehrer und Siegelbewahrer des unmündigen Königs Wilhelms II. und hatte, wenn man seiner eigenen Aussage ep. 72. 131 glauben darf, nächst der Regentin und dem Erzbischof den größten Einfluß in Staatsangelegenheiten. Aber schon 1169 nötigte der durch den Haß der Sicilianer gegen die Franzosen herbeigeführte Sturz Stephans ihn, das Land zu ver- 30 lassen. Bald rief ihn Heinrich II., zu dem er wohl schon früher in Beziehung getreten war, nach England, und hier hat er verschiedenen hochgestellten Personen als Sekretär oder Kanzler gedient, dem König selbst (eine Schilderung von dessen Persönlichkeit mit dem Versuche, seine Schuldlosigkeit an dem Tode Thomas Beckets darzuthun ep. 66), dem Eb. Balduin von Canterbury (in dessen Interesse er 1187 eine erfolglose Sendung 35 an die Päpste Urban III. und Gregor VIII. unternahm s. Dictionary S. 48), der Königin Eleonore, Witwe Heinrichs II. (ep. 64 und 143 sind im Interesse der Befreiung des Richard Löwenherz aus seiner Gefangenschaft in Deutschland geschrieben), und wahrscheinlich auch dem Eb. Walter Hubert ep. 122. 135. Auch mit dem Bischof von Bath hat er in Verbindung gestanden ep. 5. 6. 38 und von ihm wohl 1175 das dortige 40 Archidiakonat erhalten, dessen er 1191, infolge von Intriguen, wie er ep. 149 klagt, wieder verlustig ging; nur einen schwachen Ersatz dafür bildete das ihm bald darauf verliehene Londoner Archidiakonat mit seinen sehr kümmerlichen Einnahmen. Er hätte gewünscht, nach seinem Vaterlande zurückkehren zu können, aber es gelang ihm nicht, dort eine seinen Ansprüchen genügende Pfründe zu erlangen. Auch die Stellung eines Dekans 45 zu Wolverhampton, zu der er spätestens 1190 erhoben wurde, ep. 108, brachte ihm wenig Befriedigung, denn die Kanoniker des dortigen Kapitels führten ein zuchtloses Leben und seine Reformversuche blieben erfolglos; er ging deshalb mit dem Gedanken an Verwandlung des Stiftes in eine Cistercienserabtei um, ep. 152 ad Innoc. III., doch scheint daraus nichts geworden zu sein. Die letzte urkundlich sichere Erwähnung Peters ist vom 50 März 1204, doch ist nicht unwahrscheinlich, daß er noch einige Jahre länger gelebt hat (Diction. S. 48). — Die Persönlichkeit des P. macht keinen durchaus sympathischen Eindruck; er leidet unter einem starken Mißvergnügen darüber, daß es ihm nicht glückt, zu einer Stellung zu gelangen, die seinen Fähigkeiten angemessen wäre, und diese Fähigkeiten scheint er doch ziemlich überschätzt zu haben. Gewiß war er nicht ohne Talent auf wissen- 55 schaftlichem, nicht ohne Geschick auf praktischem Gebiete, aber wie er es nicht zu hervorragenden gelehrten oder schriftstellerischen Leistungen gebracht hat, so dürfte ihm auch die höhere praktische Begabung nicht verliehen gewesen sein; es fehlte ihm das erfinderische Talent, das erforderlich ist, um dort auf neue Gedanken und geistige Gestaltungen zu kommen und hier die glücklichen Mittel und Wege zu finden, durch die sich etwas erreichen

und durchführen läßt. Anerkennenswert bleibt jedoch sein Freimut und sein ernstes sittliches Urteil. In kirchlichen und theologischen Anschauungen haben wohl Johann von Salisbury und Bernhard von Clairvaux ihn am meisten bestimmt; mit dem ersten stand er in näherer persönlicher Beziehung (ep. 17. 22. 114. 130. 158), und ein wie eingehendes Studium er den Schriften Bernhards gewidmet hat, das beweist die Menge von Anklängen an Gedanken und Redewendungen, die zuweilen wie in den Schriften **De Jerosolymitana peregrinatione** und dem **Canon episcopalis** geradezu als Nachahmung erscheint, wobei P. freilich an Geist wie an Lebendigkeit der Sprache sein Vorbild nicht entfernt erreicht. Wie die beiden Genannten ist auch er ein Mann von streng kirchlicher Haltung, daher entschiedener Anhänger Alexanders III. (von Anhängern des Gegenpapstes Viktors IV. wird er in Italien überfallen und ausgeplündert ep. 48), und Feind der Ketzer (Mahnung an den Eb. von York, scharf gegen diese vorzugehen ep. 113). Dabei hat er ein offenes Auge für die Mißstände in der kirchlichen Verwaltung und tadelt sie oft scharf, vgl. z. B. ep. 15. 42. 48. 51. 60. Besonders verwerflich findet er das Treiben der bischöflichen Offiziale (er leitet den Namen von **officere**, schaden, ab), deren Thätigkeit hauptsächlich darin bestehe, die Diöcesanen durch allerlei Ungerechtigkeiten und Chikane im Interesse des Bischofs auszusaugen, ep. 25. (Dagegen gehört der Traktat **Quales sunt**, eine sarkastische Strafrede über schlechte Seelenhirten, Bischöfe und Äbte nach **Hist. litt.** S. 406—408 nicht ihm, sondern vielleicht einem Prior von Grammont, Wilhelm von Trahinac, an). Hierbei möge auch erwähnt sein, daß er sich p. 1110 auch sehr scharf gegen die unmenschlichen Jagdgesetze äußert.

Von seinem litterarischen Nachlaß bilden den interessantesten und wichtigsten Teil die Briefe, von denen er selbst auf Veranlassung Heinrichs II. die erste Sammlung veranstaltet hat (vgl. ep. 1, die Widmung an den König). Neben solchem, was nur die persönlichen Verhältnisse des Schreibers betrifft, enthalten sie doch auch Vieles, was für die politische Geschichte, die Kirchengeschichte und Sittengeschichte der Zeit von Bedeutung ist. Ob sie so unmittelbare Erzeugnisse des Augenblicks sind, wie er es in der Widmung zu seiner Entschuldigung darstellt, wird zum Teil wenigstens freilich in Frage zu stellen sein, denn manche scheinen bei der Aufnahme in die Sammlung eine Revision erfahren zu haben, während andere von vornherein für die Veröffentlichung bestimmt und sorgfältig ausgearbeitet worden sind.

Wie manche andere geschichtlich bekannte Persönlichkeiten hat auch P. v. Bl. einen Doppelgänger, den Petrus von Blois, der Kanzler von Chartres war und an dem er ep. 114 schreibt **quem me alterum sentio, qui me totum gerit, animo, vultu, nomine, cognomine et statura.** **S. M. Deutsch.**

Peter von Bruis, Sektenhaupt in der ersten Hälfte des 12. Jahrhunderts. — Hahn, Geschichte der Ketzerei im MA I, 408 ff.; Döllinger, Beiträge zur Sektengesch. d. MA. I, 75 ff.

Peter v. B. gehört zu den Vertretern einer radikalen Opposition gegen das katholische Kirchentum im 12. Jahrhundert. Wir sind über ihn zwar nur sehr unvollständig, aber insofern doch sicherer unterrichtet als über die meisten anderen Häretiker dieser Zeit, als wir eine eigens gegen ihn und seinen Anhang gerichtete Schrift des Petrus Venerabilis von Cluny besitzen (**Adversus Petrobrusianos haereticos,** zuerst herausgegeben von dem Augustiner Joh. Hofmeister, Ingolstadt 1546, dann in der **Bibliotheca Cluniacensis** v. Andr. Duchesne, Paris 1614; daraus d. MSL 189, 719—850). Außerdem findet sich nur in Abälards **Introductio ad theologiam II,** 4 MSL 178, 1056 eine kurze Stelle über ihn, die unsere Kenntnis nur dadurch vermehrt, daß P. hier als Priester bezeichnet wird. Die Schrift des Petrus Venerabilis, auf die wir demnach für Lehre und Leben des P. fast allein angewiesen sind, hat mit dem dazu gehörigen Widmungsschreiben an die Ebb. von Arles und Embrun und die Bb. von Die und Gap die Bestimmung, die hauptsächlichsten und gefährlichsten Irrtümer der Sekte zu widerlegen, um wenn möglich die Irrenden zu bekehren, namentlich aber um Katholiken, die vielleicht in ihrem Herzen zu schwanken angefangen haben, im kirchlichen Glauben zu befestigen. Nur zu diesem Zwecke macht P. Mitteilungen über die Sekte, ihren Stifter und seine Lehre, die eben darum auch sehr unvollständig sind; von der Herkunft und dem ganzen früheren Leben des Peter von Bruis erfahren wir außer diesem Namen — von dem wir auch nicht wissen, ob er sein Geschlecht, seinen Geburtsort oder seinen früheren Aufenthaltsort bezeichnet — nichts. Es ist deshalb auch bei dem Fehlen sonstiger Anhaltspunkte ein ganz müßiges Unternehmen, Vermutungen aufzustellen, wie z. B. daß P. ein Schüler

Abälards gewesen sei, wofür gar nichts spricht (so noch Schmidt in R.-E.[2]). Wir hören nur, daß er etwa 20 Jahre lang (S. 722 A) in den Gegenden des alten Septimanien seine Lehre verbreitet hat, bis er endlich von der durch Verbrennung der Kreuze erbitterten Volksmenge ergriffen und verbrannt wurde, und zwar zu St. Gil. Mit Unrecht bezweifelt Schmidt diese Angabe, denn die Worte des P. (S. 723 A) **post rogum P. de Br. quo apud S. Aegidium zelus fidelium flammas dominicae crucis ab eo succensas eum concremando ultus est,** besagen nicht bloß, daß sein Feuertod die Strafe für die Verbrennung der Kreuze zu St. Gil gewesen, sondern daß er eben auch dort erfolgt sei. Vielleicht stand die Verbrennung in unmittelbarem Zusammenhang mit jener die katholische Bevölkerung direkt herausfordernden Handlung (man hatte an dem Feuer der Kreuze Fleisch gebraten, und dies am Karfreitage S. 771 C). Der Anhang des P. wurde durch gemeinsame Maßregeln der geistlichen und weltlichen Gewalt zurückgedrängt, man konnte aber nicht verhindern, daß eine Verbreitung desselben nach Westen hin, in die Gascogne, stattfand, 721 A, wo zu der Zeit, als Petrus seine Schrift an die Bischöfe schickte, er sich zwar in Verborgenheit hielt, aber doch insgeheim seine propagandistische Thätigkeit fortsetzte. Wie Petrus erzählt, war nach dem Tode des P. v. Br. Heinrich von Lausanne mit einigen anderen als sein Erbe aufgetreten und hatte seine Lehren modifiziert und weiter entwickelt (**doctrinam diabolicam non quidem emendavit sed immutavit** 723 A). Ein Buch, das den Vorträgen desselben nachgeschrieben sein sollte, war in die Hände des Petrus gelangt, und er hatte gedacht, dagegen zu schreiben, doch da die Authentie dieser Aufzeichnungen nicht ganz sicher war, so unterließ er das und beschränkte sich auf die Bekämpfung der ihm von früher her bekannten Sätze des P. selbst. Über das Verhältnis der Lehren des P. v. Br. und H. von Lausanne wird man aus diesen unsicheren Angaben kaum etwas schließen können.

Fünf Punkte macht Petrus als Lehre des P. v. Br. namhaft; da diese aber z. T. mehrere Sätze umfassen und die weiteren Ausführungen des Petrus auch noch einige, wenn auch nicht viele, Ergänzungen dazu bringen, so kann man als eigentümliche Lehren des P. v. Br. Folgendes bezeichnen. Als Autorität gelten ihm vor allem die Evangelien und zwar in ihrem buchstäblichen Sinne, die apostolischen Briefe stehen, weil nicht von Christo selbst herrührend, in zweiter Reihe; wie sie über das AT denken, gesteht Petrus nicht zu wissen, nach einigen sollen sie es annehmen, nach anderen verwerfen. Verworfen wird dagegen völlig die kirchliche Überlieferung. Als notwendige Bedingung des Heils gilt ihnen die Taufe, die den Glauben zur Voraussetzung hat. Da bei den Kindern diese Voraussetzung fehlt, verwerfen sie die Kindertaufe und taufen alle, die zu ihnen kommen, aufs neue (729 A: **non ut nobis imponitis rebaptizamus, sed baptizamus, qui nunquam baptizatus dicendus est, baptismo quo peccata lavantur, lotus non est**). Die Transsubstantiationslehre und das Meßopfer verwerfen sie, aber auch die Feier des Abendmahls überhaupt, denn sie sagen, nur einmal habe Christus seinen Jüngern sein Fleisch und Blut gegeben, und eine Wiederholung dieser Handlung sei nicht möglich (wie P. v. Br. dies verstand, muß wie vieles andere dahingestellt bleiben; ebenso ob an diesem Punkte etwa ein Irrtum des Berichterstatters stattgefunden habe). Ebenso verwerfen sie auch alle Ceremonien und äußeren Formen des Gottesdienstes, ja selbst die Errichtung von Kirchengebäuden, denn man könne zu Gott sowohl in der Scheune wie in der Kirche beten und von ihm erhört werden, wenn man es verdiene, ebensowohl im Stalle wie vor dem Altare. Auch die kirchlichen Gesänge verwerfen sie, vor allem erscheint ihnen aber die Verehrung des Kreuzes widersinnig, als Verehrung von etwas Sinn- und Fühllosem, ja als des Mittels, durch welches Christus gemartert und getötet worden sei, und das als solches vielmehr verdiene gehaßt und zerstört zu werden. Aus demselben Grunde, auf dem die Verwerfung der Kindertaufe beruht, mißbilligen sie ferner alles, was zum besten der Toten geschieht; ein jeder muß für sich selber eintreten und mit dem Tode liegt das ganze Leben und Verdienen eines Menschen abgeschlossen vor.

Wie, durch wessen Anregung und in welchem Zusammenhange P. v. Br. auf seine Lehren gekommen ist, davon giebt P. Ven. nichts an und hat sicher auch nichts darüber gewußt. Wir sehen uns also lediglich auf Vermutungen angewiesen, und da liegt es ja nahe, an einem Zusammenhang mit dem damals sich ausbreitenden Katharertum zu denken, wie Döllinger (mit freilich sehr willkürlicher Verwendung des Textes) gethan hat. Indessen führen die Angaben doch nur auf einen sehr weit gehenden Spiritualismus, und so müssen wir die Erscheinung stehen lassen, wie sie bei P. Ven. vorliegt, in sich isoliert, aber jedenfalls ein Moment in der großen Gährung, die sich damals durch die Landschaften des südlichen Galliens und nördlichen Spaniens hinzog.

Die Zeit, in der P. v. Br. seinen Tod fand, läßt sich nicht genauer ermitteln, doch scheint der Umstand, daß Abälard ihn als schon einige Zeit zurückliegend ansieht, dafür zu sprechen, daß er noch in den zwanziger Jahren des 12. Jahrhunderts stattgefunden hat. **S. M. Deutsch.**

Petrus Cellensis, gest. 1183. — Briefe ed. Sirmond, Paris 1613; Predigten ꝛc. ed. Janvier, Paris 1671; zusammen in MSL 202; einzelne Briefe unter den Briefen Papst Alexanders III. u. Thomas' von Canterbury. — Hist. litt. Bd 14; Gillet, de Petro Cell., Paris 1881, Dissert.; Chevalier, Rep. S. 181; Reutter, Gesch. Alexanders III. passim.

Petrus geboren aus hochadeliger Familie der Champagne, nach seiner eigenen Angabe (MSL S. 603) erzogen im Kloster St. Martin des Champs in Paris, seit 1150 Abt in La Celle bei Troyes — daher Cellensis — 1162 Abt in St. Remi zu Rheims, 1181 Bischof von Chartres als Nachfolger seines Freundes Johann von Salisbury, 1183 gestorben. Ein trefflicher Repräsentant des durch Bernhards Wirken neubelebten Mönchtums, ist er lediglich nach seiner persönlichen und praktischen Thätigkeit zu schätzen. Seine schwülstigen, mystisch-allegorischen Traktate und Predigten sind inhaltlich unbedeutend, so hoch sie seiner Zeit gepriesen wurden. Historischen Wert haben seine zahlreichen Briefe an Klosterbrüder, geistliche Würdenträger, Päpste und Fürsten. Er ist daraus zu erkennen als eifriger Vertreter der die Zeit beherrschenden asketischen und hochkirchlichen Ideale, vgl. seine energische Parteinahme für Alexander III., Thomas Beket, Eskil von Lund ꝛc. Seine Stellung in dem Streit um die unbefleckte Empfängnis ist in dem Artikel der 2. Auflage ganz schief gezeichnet. Neben der Autorität Bernhards, die er sich auch nicht durch die Erzählung erschüttern läßt, daß der Heilige in einer Vision seinen Widerspruch zurückgenommen habe, ist ihm für seine Ablehnung des neuen Dogmas entscheidend der Umstand, daß domina et moderatrix totius Christianitatis, die römische Kirche, noch nicht gesprochen. Wenn ihm diese Sonne voranginge, würde er gerne auch in diese Verherrlichung der Maria einstimmen (ep. 171; MSL S. 617). Er ist auch nicht „der erste", bei dem das Wort transubstantiatio vorkommt (so Wetzer und Welte, Kirchenlexikon), wohl aber gebraucht er das Zeitwort transubstantiare (serm. 41, MSL S. 770). Das Wort war nicht mehr neu, doch immerhin noch ungewöhnlich. **R. Schmid.**

Petrus von Cheltschitz s. d. A. Brüder, böhmische, Bd III S. 447, 56.

Petrus Comester s. d. A. Bibelübersetzungen, Bd III S. 128, 28 und Historienbibel, Bd VIII S. 156, 27.

Peter von Dresden, gest. um 1440 (?). — Litteratur: J. Chr. Schreiber, Dissertatio de Petro Dresdensi, Leipzig 1678; Jak. Thomasius, Dissertatio hist. de Petro Dresdensi, Leipzig; Herm. v. d. Hardt, Magnum oecumenicum Constantiense Concilium, Helmstädt 1700; Frz. Palacky, Gesch. von Böhmen, Bd III, 1. Abt. S. 333, Prag 1845; Konstant. Höfler, Geschichtschreiber der hussitischen Bewegung in Böhmen, 3 Bde, Wien 1856—66; Frz. Palacky, Die Gesch. des Hussitentums und Prof. Höfler, Prag 1868; Hoffmann von Fallersleben, In Dulci Jubilo, Hannover 1861; A. Fr. Wilh. Fischer, Kirchenlieder-Lexikon I, S. 410 f., Gotha 1878.

Aeneas Sylvius, dem dann viele Geschichtschreiber, bis auf Gieseler (Lehrbuch der Kirchengesch. II. Bd, 4. Abt., S. 420, Anm. d) herab, folgen — erzählt in seiner Geschichte der Böhmen (z. B. v. d. Hardt III, S. 18), daß der Pfarrer zu St. Michael in Prag, Jakob von Mies (s. über ihn Bd VIII S. 558, 35 ff.), als er Ende des Jahres 1414 das Abendmahl unter beiderlei Gestalt austeilte, dazu von einem gewissen Peter von Dresden veranlaßt worden sei; dieser, ein geborener Deutscher, habe ehemals in Prag studiert und 1409 mit seinen Landsleuten die Hochschule verlassen; aber „cognitus inter suos, quia Valdensi lepra infectus esset" sei er, aus seinem Vaterlande vertrieben, nach Prag zurückgekommen. Ähnliches berichten auch mehrere von Aeneas Sylvius unabhängige Handschriften (s. Höfler Bd I, S. 34 f., 72, 323 f.), die aber alle erst aus der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts stammen. Da die guten Quellen nichts von einem Peter von Dresden wissen, da ferner nach dem Zeugnis Rokycanas auf dem Konzil zu Basel (Palacky, Gesch. d. Hussitent. S. 111 und dessen Monumenta Concil. sec. XV, Bd I, S. 320) vor Matthias von Janow schon der böhmische Mönch Nikolaus von Laun (gest. 1380) die Kommunion unter beiderlei Gestalt gefordert hat, so ist mit Sicherheit anzunehmen, daß die Nachricht, P. sei der eigentliche Urheber des Utraquismus, eine tendenziöse Erfindung ist, dazu ausgesonnen, um den Laienkelch als fremden Import in

Böhmen unpopulär zu machen. Palackys Vermutung (Gesch. des Hussitent. S. 112), M. Joh. Papaušek, dem Aeneas Sylvius die meisten Materialien zu seiner böhmischen Geschichte verdanke, habe diese Sage aufgebracht, hat viel Wahrscheinlichkeit für sich. Erst aus dem 17. Jahrhundert (Tob. Schmidt, Chronica Cygnea, Zwickau 1656, Bd I, 5 S. 412; Joh. Kasp. Wetzel, Hymnopoeographia, Herrnstadt 1719, Bd I, S. 181 ff.; Hasse, Abriß der meißnisch-albert.-sächs. Kirchengesch., Leipzig 1846, Bd I, S. 72 f. u. s. w.) stammt eine andere Sage, die sich an den Namen Peter von Dresden knüpft. Er soll nämlich auch der Erfinder der macaronischen Kirchenlieder und speziell der Dichter des Liedes „In dulci jubilo" (Ph. Wackernagel, Das deutsche Kirchenlied, Bd II, S. 483 ff.) 10 gewesen sein. Hoffmann von Fallersleben (a. a. O. S. 8 f.) trifft vielleicht das Richtige, wenn er annimmt, daß Aeneas Sylvius dem Peter Dresdensis auch zu diesem Ruhm verholfen hat; da Jak. von Mies Lieder in der Volkssprache in die römische Liturgie einzuführen suchte, so mag man seinem angeblichen Freunde ähnliche Bestrebungen angedichtet haben; darauf deutet wenigstens auch die Begründung, die man jener Art Lieder- 15 dichtung giebt: um seine Zwecke zu erreichen, sagt Tob. Schmidt (a. a. O.), sei P. bis an den Papst gegangen, und dieser habe ihm rein deutsche Lieder zwar nicht gestattet, aber „so viel vergünstiget, solche Lieder zu machen, darinnen Deutsch und Latein unter einander". Man könnte zweifelhaft werden, ob es einen P. von Dresden überhaupt gegeben hat, doch bemerkt Palacky (a. a. O.) mit Recht, daß die, die jene Sage von der 20 Urheberschaft des Utraquismus aufgebracht, sich wohl gehütet haben würden, Personen zu nennen, von deren Existenz die Zeitgenossen überhaupt nicht gewußt hätten. Vielleicht hat P. auch wirklich zu den Freunden Jakobs v. Mies gehört, ja vielleicht hat er sogar den Traktat über den Laienkelch verfaßt, der ihm zugeschrieben wird (Höfler Bd III, S. 156 ff.), und vielleicht ist dieser mit die Veranlassung obiger Sage gewesen. Sicher 25 scheint zu sein (Thomasius § 45), daß P. eine Zeit lang als Schulmeister in Dresden gewirkt hat und von dort vertrieben worden ist. Möglicherweise hat er von diesem Aufenthalt seinen Namen erhalten, doch ist ja nicht ausgeschlossen, daß Dresden gleichzeitig sein Geburtsort gewesen ist (s. übrigens v. d. Hardt III, S. 19 f.). **Ferdinand Cohrs.**

Petrus der Ehrwürdige, Abt von Cluni, gest. 1155. — Quellen: Vita Petri 30 Venerabilis, abbatis Cluniacensis auctore Rodulfo monacho, eius discipulo, Martène et Durand, Ampliss. coll. VI, 1187—1202; Petri Pictaviensis, monachi Panegyricus Petri Venerabilis, Bibl. P. Max. Bd 22, S. 820; Chronicon Cluniacense in Bibl. P. Max Bd 22, S. 813 ff. — Die Werke P.s sind gedruckt in der Bibliotheca Cluniacensis 1614, S. 589—1376 und Bibl. P. Max. 1677, Bd 22, 826—1142, die beiden Bücher gegen die abscheuliche Sekte 35 der Saracenen bei Martène et Durand, Ampliss. Collectio Bd IX, 1120—1180; 3 Predigten bei Martène, Thes. nov. anecdot. Bd V, 1419—1450; einige Briefe und Urkunden Peters finden sich bei Mabillon, Vetera analecta, S. 159 ff.; Martène, Thes. nov. anecdot, Bd I, 407 ff.; d'Achery, Spicilegium II, S. 332; die dispositio rei familiaris Cluniacensis und die indulgentia data ecclesiis Cluniacensibus Italiae a Petro abbate Cluniacensi sind gedruckt 40 bei Baluze, Misc. Bd V, S. 443 und Bd VI, S. 550. Ueber seine noch ungedruckten Werke s. Histoire littéraire de la France Bd XIII, S. 263 ff. — Litteratur: J. Mabillon, Annales ord. S. Ben., Paris 1739, Bd V, S. 440; D. Ceillier, Histoire des auteurs sacrés et ecclésiastiques, Paris 1764 ff., Bd XXII, S. 470—517; Histoire littéraire de la France, Paris 1814, Bd XXII, S. 241—267; M. P. Lorain, Essai historique sur l'abbaye de Cluny, Dijon 45 1839; C. A. Wilkens, Petrus der Ehrwürdige, ein Mönchsleben, Leipzig 1857; Demimuid, Pierre le Vénérable, 2. Aufl., Paris 1895.

Peter stammte aus einem vornehmen Geschlecht der Auvergne (Vita Petri, Rodulfo monacho, Panegyricus Petri Pictaviensis), wahrscheinlich aus dem Geschlecht der Herren von Montboissier (Hist. litt. S. 241). Als sein Geburtsjahr ist 1092 oder 1094 50 anzusehen, da die Angaben darüber schwanken, ob er 1122 als 28jähriger oder 30jähriger Abt von Cluni wurde. Sein Vater hieß Moritz (Vita Rodulfi), deshalb führte Peter bisweilen den Namen seines Vaters als Beinamen. Seine Mutter Reingarde, eine im Sinn der Zeit exemplarisch fromme Frau weihte Peter bereits vor der Geburt dem Kloster. Von ihren sieben Söhnen wurden fünf Kleriker und nur zwei blieben weltlich (Vita 55 Rodulfi). Durch den gewaltigen Bußprediger Robert von Arbissel wurde Reingarde veranlaßt, nach dem Tode ihres Gatten Nonne zu werden und ins Kloster Marcigny zu gehen, wo sie 1134 starb (Petri ep. II, 17). Peter wurde in der Abtei Soucilanges in der Diöcese Clermont erzogen und dann durch Abt Hugo I. von Cluni wegen seiner hervorragenden Tüchtigkeit noch im jugendlichen Alter Prior von Vezelay und von Domne. 60 Unter dem Nachfolger Hugos I., dem weltlich gesinnten Abt Pontius von Cluni, riß traurige

Zuchtlosigkeit in Cluni ein (s. A. Cluni Bd III S. 184). Nachdem Pontius resigniert hatte und nach Jerusalem gewallfahrt war, wurde 1122 Abt Hugo II. gewählt, der aber bereits nach drei Monaten starb. Zu seinem Nachfolger wurde am 27. August 1122 der für die hervorragende Stellung eines Abts von Cluni noch sehr junge Peter gewählt (Petri V. de miraculis lib. II, c. 6). Neben seinen trefflichen Charaktereigenschaften, bei denen sich Energie mit Milde verband, wurde er durch seine vornehme Abkunft und seine imponierende Gestalt zur Abtswürde empfohlen. Mit Hilfe seines treuen Freundes, des Prior Matthäus von St. Martin-des-Champs, des späteren Kardinalbischofs von Albano, stellte er die Ordnung in Cluni wieder her und sorgte durch Visitationsreisen für die Aufrechterhaltung der Zucht in den Klöstern des weitverzweigten Ordens. Auch die Bildung suchte er durch das Studium der Klassiker, der Bibel und theologischer Disputationen zu heben (ep. III, 7). Peter besuchte die englischen Klöster seiner Kongregation, wo er von seinem Freunde, dem Bischof Heinrich von Winchester, reich beschenkt wurde, er ging nach Spanien und nahm hier die Gelegenheit wahr, zwischen den beiden Königen Alfons von Kastilien und Alfons von Arragonien Frieden zu stiften. Als er sich auf der Inspektionsreise in Aquitanien befand, kehrte Pontius plötzlich nach Cluni zurück und bemächtigte sich mit Hilfe der benachbarten Adeligen und einiger zuchtloser Mönche der Abtei (Odericus Vitalis, Historiae ecclesiasticae l. XII, S. 871), wo er nach dem Zeugnis Peters ein Schreckensregiment führte (Petrus de miraculis l. II, c. 12). Pontius und Peter wurden darauf von Honorius II. nach Rom citiert. Pontius wurde der Abtei verlustig erklärt und starb an einer Fieberkrankheit 1126 in Rom. Obwohl er keine Buße gethan, wurde er in Cluni pro reverentia monasterii Cluniacensis mit allen Ehren begraben. Petrus, der ebenfalls vom römischen Fieber ergriffen war, wurde „durch die Hilfe Gottes und die Medizin weiser Kleriker" geheilt und kehrte nach Cluni zurück (Petrus de miraculis l. II, c. 13). Es gelang ihm die Ordnung wiederherzustellen und durch gesunde Finanzpolitik allmählich die dem Kloster durch die Verschwendungssucht des Pontius geschlagenen Wunden zu heilen. —

Seine nächste Sorge war es die Zwietracht zwischen den Cluniacensern und Cisterciensern beizulegen. Bernhard von Clairvaux, gereizt, daß Pontius seinen Neffen Robert, der in Citeaux Mönch geworden war, unter Entbindung seiner Gelübde in Cluni aufgenommen hatte (Guillelmi, Vita Bernhardi 1, 16), warf den Cluniacensern ihren Luxus und Reichtum als Abweichung von der Regel Benedikts vor (Bernh. Clar. Apologia ad Guillelmum abbatem, op. ed. Mabillon IV, 33 ff.). Peter verteidigte die mildere Sitte Clunis und das Recht, die Regel des hl. Benedikt zu ändern, sofern es nur aus Liebe geschehe, da nur die Gebote Gottes unveränderlich seien (ep. I, 28). Bestimmt, aber ohne verletzende Schroffheit, liebenswürdig, aber ohne in der Sache nachzugeben, vertrat Peter seinen Standpunkt, nach dem die Satzungen der Klosterstifter einer Korrektur unterlägen. Mit überlegener Weitherzigkeit bekämpft er die pedantische Auslegung der Regel durch die Cistercienser und mit geschickter Kasuistik bemäntelt er Abweichungen von der Regel, wie sie durch die Üppigkeit und Bequemlichkeit des Klosterlebens in Cluni entstanden sind. Es gelang Peter, die Reibungsflächen zwischen den Cluniacensern und den jüngeren erfolgreicheren Nebenbuhlern, den Cisterciensern, wenn auch nicht aufzuheben, so doch zu verringern. Hierbei wirkte vor allem die tiefe und aufrichtige Verehrung Peters für Bernhard mit, der mit Peter verglichen zweifellos die originellere und geistig überlegene, aber auch leidenschaftlich ungerechtere und herrschsüchtigere Persönlichkeit war. Die zwölf Briefe Peters an Bernhard und die sieben Briefe an den Sekretär Bernhards, Nikolaus, spiegeln die Freundschaft dieser neben Norbert, dem Stifter der Prämonstratenser, einflußreichsten Männer ihres Zeitalters wieder.

Als 1130 die Kirche durch eine zwiespältige Papstwahl mit dem Schisma bedroht wurde, war es nur dem einmütigen Zusammenhalten der beiden angesehenen Äbte zu verdanken, daß die Kirche nicht tiefer zerrüttet wurde. Obwohl Anaclet II., der die Unterstützung Rogers von Sizilien fand, ein früherer Cluniacenser war, verfluchte Peter den aus einer jüdischen Wucherfamilie stammenden Ordensbruder und that dem flüchtigen Innocenz II. die Pforten seiner Abtei auf (Odericus Vitalis, Hist. eccl. l. XIII, 896). Daß Ludwig VI. von Frankreich, Heinrich von England und der deutsche König Lothar sich für Innocenz II. erklärten, ist wesentlich das Werk Bernhards und Peters. Auch Wilhelm IX. von Aquitanien versuchte Peter für Innocenz zu gewinnen. Als bald nach der Kaiserkrönung Lothars in Rom, Papst Innocenz II. ein allgemeines Konzil nach Pisa berief, nahmen Bernhard und Peter daran teil; doch war Peter durch Krankheit gehindert, eine größere Rolle auf dem Konzil zu spielen. Nach seiner Heimfahrt von

Pisa, auf der er nur mit Lebensgefahr einem räuberischen Überfall entging, erhielt Peter die ihn tief betrübende Kunde von dem Tode seiner Mutter (ep. II, 11). Erst mit dem Tode Anaclets II. am 11. Januar 1138, den ihm Bernhard triumphierend mitteilte (Bernh. ep. 147), war Peter der schmerzlichen Sorge um das Schisma enthoben.

Als Peter Abälard, der durch Bernhards Einfluß von der Synode zu Sens und Papst Innocenz II. als Ketzer verurteilt war, in Cluni Aufnahme suchte, nahm der edle Abt den verfolgten und gebrochenen Mann der Wissenschaft in liebevollster Weise auf. Nachdem er seine Versöhnung mit Bernhard vermittelt hatte, erbat er von Innocenz für Abälard die Erlaubnis, daß er seine Tage in Cluni beschließen dürfe (ep. IV, 4). Im Cluniacenserpriorat St. Marcell bei Chalons starb 1142 Abälard, und Peter teilte in einem Briefe voll tiefen Mitgefühls der Äbtissin von Paraklet, Heloise, den Tod des geliebten Mannes mit (ep. IV, 21). Auf ihre Bitte (Heloissa ep. ad Petrum V. ep. VI, 21) hielt er selbst das Totenamt für Abälard im Kloster Paraklet, wo er beigesetzt wurde, und übersandte ihr eine Absolutionsurkunde für ihn (ep. VI, 22).

Um Papst Cölestin II. zu begrüßen, zog Peter 1144 nach Italien und war auch nach dem schnellen Tode dieses Papstes bei der Wahl seines Nachfolgers Lucius II. in Rom anwesend. 1146 legte er dem Generalkapitel in Cluni 76 Statuten vor, in denen die Disziplin verschärft wurde und die hauptsächlichsten von den Cisterciensern gerügten Mißstände abgestellt wurden (s. A. Cluni Bd III S. 184). Peter hatte noch strengere Satzungen aufzustellen versucht, ohne aber damit durchzubringen (Odericus Vitalis, Hist. eccl. XIII, 896). 1148 fügte er diesen Statuten eine Ordnung über die innere Ökonomie des Klosters, über die Anschaffung von Kleidung, Wein, Lebensmitteln hinzu nebst einer Beschreibung des Zustandes, den er in Cluni vorgefunden hatte, als er die Abtswürde übernahm (Dispositio rei familiaris Cluniacensis s. oben Quellen).

In dem alternden Abt erwachte plötzlich wieder der Jugendwunsch, als Klausner in völliger Verborgenheit seine letzten Lebensjahre beschließen zu dürfen. Er bat Papst Eugen III. persönlich in Rom um die Erlaubnis dazu, aber der Papst durch Bernhard beraten (Bernh. ep. 277), versagte ihm den Wunsch und übertrug dem ihm unentbehrlichen Abt die Visitation des Sprengels von Clermont (ep. VI, 25). Tief betrübte Peter der unglückliche Ausgang des von Bernhard betriebenen Kreuzzuges, auf den er große Hoffnungen gesetzt hatte (ep. IV, 26). Unter den Folgen des verunglückten Kreuzzuges, der Empörung der zuchtlosen Elemente in Frankreich, hatte auch er zu leiden (ep. VI, 45). 1153 starb tief betrauert von Peter sein Freund Bernhard. 1155 hatte er noch die Freude, seinen alten Freund, den Bischof Heinrich von Winchester, den Zwillingsbruder des Königs Stephan von England, in Cluni aufnehmen zu können. Heinrich war aus England vor König Heinrich II. geflohen und setzte den Abt durch reiche Geschenke in Stand, Cluni von schweren Schulden zu befreien. Todessehnsucht erfüllte Petrus, an die Karthäuser, mit denen Cluni in Gebetsgemeinschaft stand (Petri ep. ad Basilium d'Achery, Spicilegium II, 160), schrieb er, daß er am Weihnachtsfeste abberufen werden möchte (Vita Rodulfi). Am Tage vor Weihnachten predigte er zum letzten Male, mitten in der Predigt sank er ohnmächtig um, am nächsten Tage „früh in der Dämmerung des Geburtsfestes Gottes" schied er ab (Chron. Clun. S. 602).

Unter seinen auf uns gekommenen Werken gehören seine in sechs Büchern gesammelten, aber nicht chronologisch geordneten Briefe zu den wichtigsten Dokumenten der Geschichte des 12. Jahrhunderts (Bibl. P. Max. XXII, 826—967). Sie lassen kaum ein wichtigeres Zeitereignis unberührt und vertreten so gleichsam die Zeitungen des Mittelalters. Fast alle bedeutenderen Zeitgenossen sind in dieser Sammlung als Adressaten vertreten. Es finden sich Briefe an die Päpste Innocenz II., Cölestin II., Lucius II. und Eugen III., an die Könige Sigward I. von Norwegen, Roger von Sizilien, Ludwig VII. von Frankreich und seinen Minister Suger von St. Dénis, an den griechischen Kaiser Johannes Commenus, an den König und Patriarchen von Jerusalem, an Bernhard von Clairvaux, den Karthäuserprior Guigo, den Kardinal Matthäus von Albano, den Bischof Heinrich von Winchester und viele andere. Die Briefe an seine Freunde zeigen, wie die klösterliche Abgeschlossenheit von der Welt sich zu einem fruchtbaren Boden für innige und zarte Freundschaft gestaltete.

Da Petrus von Cluni nicht wie sein Freund Bernhard die Gabe der hinreißenden Volkspredigt besaß, so versuchte er litterarisch die Feinde der Kirche zu widerlegen. Der vermutlich älteste Traktat ist an seinen Sekretär Peter gerichtet Contra dicentes Christum nunqam se Deum dixisse Bibl. P. M. XXII, 970—97. Die Weitherzigkeit seiner

Polemik zeigt sich in der Erkenntnis, daß solche Erörterungen über die Gottheit Christi mit Gewalt niederzuschlagen gefährlich, kleinmütig und unrecht sei. Obwohl Peter dann zugiebt, daß sich Christus nirgends in der hl. Schrift einfach und unmißverständlich Gott genannt habe, erklärt er den Zweifel an der Gottheit für muhammedanischen Irrtum und die Zurückhaltung der Selbstaussagen Christi über seine Person aus Akkommodation an die Juden.

Eine bedeutsame Quelle für die Sekte der Petrobrusianer (s. A. Petrus von Bruis) bildet der Traktat Peters „**Contra Petrobrusianos** (B. P. M. XXII, 1033—1080), der an die Erzbischöfe von Arles und Embrun gerichtet ist. Peter wünscht, daß man die Ketzer eher durch das Wort als durch das Schwert bekämpfe. Er argumentiert gegen die Sekte nur aus der Bibel, da diese die Kirchenväter und die Tradition nicht gelten lassen. Was den Inhalt betrifft, so sei nur die Verteidigung des Meßopfers und der Transsubstantiationslehre hervorgehoben, die als das Muster einer Apologie im Reformationszeitalter in französischer Uebersetzung zur Widerlegung der Protestanten 1573 in Rheims wieder herausgegeben wurde. Die Transsubstantiation der Elemente stützt Peter auf biblische Analogien, wie das Wunder zu Cana, und auf natürliche Vorgänge, wie die Verwandlung des Wassers in Eis, der menschlichen Speisen in Fleisch und Blut. Für die Verwandlung der Substanzen bei der Erhaltung des äußeren Aussehens trägt er Beispiele aus der sichtbaren Natur zusammen, in denen ebenfalls der Schein trügt, wie bei einem in Wasser getauchten Stabe, der gebrochen erscheint, aber gerade bleibt, wie bei einem Spiegel, bei dem die Dinge, die vor ihm stehen, hinter ihm zu stehen scheinen.

In dem Traktat **Adversus Judaeorum inveteratam duritiam Bibl. P. M. XXII**, 978—1030 bekämpft Peter mit großer Schärfe die Juden, die schlechter als die Sarazenen seien, da letztere nur die Gottheit und Auferstehung Christi leugnen, die ersteren aber überhaupt nicht an Christum glauben. Wenn er nun auch die Juden nicht mit dem Schwerte ausgerottet sehen will, da sie sich am Ende der Zeiten der Verheißung gemäß bekehren werden, so soll man ihnen doch nur das Leben lassen, aber das Geld nehmen, das aus keiner ehrlichen Hantierung stammt, sondern durch Wucher erworben ist. Aus dem allegorisch ausgelegten Alten Testament versucht er den Juden zu beweisen, daß Christus Gottessohn, Gott und kein irdischer König sein müsse, und der Messias bereits gekommen und nicht mehr in der Zukunft zu erwarten sei. In einem Anhang weist er die Absurditäten der talmudischen Fabeln zurück, die ihm vermutlich bei seinem Aufenthalt in Spanien durch Rabbiner bekannt geworden waren. Die jüdischen Fabeln, daß Gott im Himmel den Talmud lese, einmal täglich über die Gefangenschaft seines Volks weine und seine Thränen in das tote Meer fallen, daß er vor Schmerz täglich dreimal brülle, erscheinen Peter sinnloser und lächerlicher als die griechischen Mythologien.

1141 hatte Peter eine Reise nach Spanien gemacht und hier Peter von Toledo mit der Übersetzung des Korans betraut. Die Übersetzung, eigentlich nur ein Auszug, wurde von diesem mit Unterstützung eines Engländers Robert von Rethen, der in Pamplona als Archidiakon lebte, und eines Dalmatiers Hermann gefertigt und von dem Sekretär Peters, Peter von Poitiers, stilistisch geglättet. Peter sandte sie an Bernhard mit der Bitte die Widerlegung zu übernehmen (**ep. de translatione sua Bibl. P. M. XXII**, 1030 ff.). Da Bernhard dem nicht nachkam, schrieb Peter selbst fünf Bücher **Contra nefandam sectam Sarracenorum**, von denen nur zwei Bücher vorhanden sind (bei **Martène et Durand Ampliss. Collectio** Bd IX, 1120 ff.). Das Inhaltsverzeichnis der drei verlorenen Bücher, das von Peter von Poitiers herrührt, findet sich bei Martène und Durand **IX**, S. 1180. — Zunächst wendet sich Peter gegen das Verbot Muhammeds seine Lehre zu diskutieren, da dadurch die Menschen wie vernunftlose Geschöpfe behandelt würden. Und wenn die Religion, wie Muhammed von seinen Anhängern fordert, durch das Schwert und nicht durch Gründe verbreitet werde, so sei der Mord die beste Disputation. Unverständlich bleibt Peter auch die eklektische Stellung des Propheten zu der inspirierten hl. Schrift; denn die Behauptung des Koran, daß das Alte und Neue Testament verfälscht seien, weist er als Lüge zurück. Im zweiten Buch versucht Peter den Nachweis zu führen, daß das angebliche Prophetentum Muhammeds nichtig sei, da ihm die beiden Zeichen des wahren Propheten, die Gabe der Weissagung und der Wunder, fehlen. Die drei verlorenen Bücher handelten von der Verwerflichkeit des Lebens des Propheten nach seinem eigenen Gesetz, von der Lehre des Korans von den Wundern und von den in dem Koran aufgenommenen evangelischen Berichten, apokryphen Sagen und jüdischen Fabeln.

Peters letzte litterarische Arbeit waren zwei Bücher **de miraculis** (Bibl. P. M. XXII, 1087—1125). Er erzählt hier die Wunder, die er selbst erlebt, und von denen er gehört und sich auf seinen Reisen Aufzeichnungen gemacht hatte. Es ist ein für die Kulturgeschichte und die Geschichte des Aberglaubens interessantes Buch, das die ungeheure 5 Macht der Phantasie über sein und seiner Zeitgenossen wundergläubiges Kindergemüt bekundet. Die Wunder knüpfen sich vor allen an das **mysterium tremendum** und die Beichte an, sie bestehen in Träumen, Gesichten, Teufelsaustreibungen aus Kranken, Erscheinungen von Engeln und Verstorbenen, in denen sich oft ein zartes Gewissen über begangene Lieblosigkeiten offenbart.

10 Endlich sind noch vier Predigten Peters, eine über die Verklärung des Herrn (Bibl. P. M. XXII, 1080 ff.) und drei bei Martène, Thes. nov. anecdot. V, 1419—1450), sowie einige lateinische Gedichte (Bibl. P. M. XXII, 1132 ff.) gedruckt. Als Prediger wie als Dichter — der Preisgesang auf den Erlöser und das Epitaphium auf Abälard sind wohl die hervorragendsten Gedichte — steht Peter zwar Bernhard und Petrus 15 Damiani nach, aber inhaltlich wie stilistisch sind auch diese Kundgebungen tüchtige Leistungen eines begeisterten Christen und eines geschmackvollen Schriftstellers.

Peter, den Friedrich Barbarossa zuerst den Ehrwürdigen genannt hat, gehört unstreitig zu den sympathischsten Gestalten der mittelalterlichen Kirche. Ein unphilosophischer Kopf, dem der Sinn für die philosophischen Schulfragen und für die Subtilitäten des 20 dogmatischen Gezänks abging, hat er als Mann des Friedens das unverletzlich Christliche hervorgehoben, die wahre Philosophie besteht ihm nicht in den Doktrinen der Philosophen, sondern in der Armut im Geist. Seine Theologie ist der kirchliche Supranaturalismus, der mit dem biblischen streng verbunden ist. Augustin, der Mann der Konfessionen mit seiner hinreißenden Christusliebe steht ihm unter alten Kirchenvätern am höchsten. Seine 25 Frömmigkeit ist wie die seines großen Zeitgenossen Bernhard von Clairvaux durchaus christocentrisch. „Denn wenn du gemäß dem Apostel weise sein willst, so sollst du thöricht sein, damit du weise bist, weder der Geschwätzigkeit der Logik noch der Neugierde der Physik noch irgend etwas anderes sollst du dich zu rühmen wissen, außer Christus Jesus und zwar des Gekreuzigten" (ep. I, 9). Über der Gesetzlichkeit des Ordenslebens steht 30 ihm der Geist der Bruderliebe. Kloster- und Eremitenleben, Askese und Wallfahrten sind für ihn an sich keine guten Werke, sondern nur Mittel zum Zweck. „Die äußerliche Trennung von der Welt wird dir nichts helfen, wenn du nicht die einzige feste Mauer gegen das innerlich auf dich eindringende Böse hast, diese Mauer ist der Heiland. In seiner Gemeinschaft, ihm in seinen Leiden nachfolgend, wirst du sicher sein gegen alle Feinde. 35 Ohne diesen Schutz hilft es nichts, sich in die Einsamkeit zurückzuziehen, man zieht sich nur dadurch heftigere Versuchungen zu, die des Hochmuts und der Eitelkeit" (ep. I, 20).

Grützmacher.

Petrus Fullo s. d. A. Monophysiten Bd XIII S. 378, 39.

Petrus Lombardus s. Lombardus Bd XI S. 630.

40 **Petrus Martyr Vermigli** s. Vermigli.

Petrus Martyr aus Verona, O. Pr. — Vita S. Petri Mart. in ASB April. t. III, p. 678 sq. Campana, Storia di S. Pietro martire. (Visiani), Vita e martirio del S. Pietro Martire, Verona 1862. Vgl. den Processus de nece P. M. factus a° 1252, im Archivio storico Lombardico IV (1877), p. 791—794; auch G. Waitz in MG Script. t. XXV, 45 326 s. und Lea, Hist. of Inquisition, I, 49 f.; II, 211—215. Ferner U. Chevalier im Rép. des sources etc., sowie die Bibliotheca hagiographica latina der Bollandisten, t. II (Brüssel 1901), p. 977 sq.

Der Veronesische Dominikanerheilige dieses Namens (nicht zu verwechseln mit einem gleichnamigen Märtyrer desselben Ordens, dem **Petrus Martyr de Ruffia**, gest. 1365, 50 dessen Gedenktag der 7. Nov. ist) wurde 1205 oder 1206, angeblich von der Katharersekte angehörigen Eltern, in Verona geboren, soll sich aber schon während seines Studiums in Bologna dem katholischen Glauben anhänglich bewiesen haben. Er trat 1221, im Todesjahre des hl. Dominikus, in den Predigerorden und erlangte bald hohen Ruhm als Inquisitor und Bekehrer der mittel- und oberitalischen Häretiker. Hauptschauplätze seiner 55 Erfolge während eines ungefähr 20jährigen Wirkens im Dienste der Inquisition wurden Florenz, verschiedene Orte der Mark Ancona, Cremona, Como sowie besonders Mailand, wo er zweimal (1234 und dann wieder 1251) längere Zeit hindurch thätig war. Er

fiel als das Opfer einer Verschwörung mailändischer Katharer, welche den auf der Rückkehr von einer Reise nach Como Begriffenen im Walde bei Barlassina durch zwei Abgesandte erschlagen ließen (6. April 1252). Schon im folgenden Jahre wurde er von Innocenz IV. heilig gesprochen (s. die Kanonisationsbulle vom 24. März 1253, bei Potthast Regest. nr. 14926). Seine Gloria postuma ist eine überaus glänzende. In Spanien galt er schon lange vor Peter Arbues (gest. 1485) als ein Hauptschutzheiliger der kirchlichen Inquisition. In Italien wurde „Petrus Martyr" bald ein besonders beliebter Taufname (den u. a. der berühmte Mailänder P. M. Anglerius, der Verfasser des Opus epistolarum, führte). Die Kunst des 15. und 16. Jahrhunderts hat sein Martyrium mit besonderer Vorliebe verherrlicht, entweder durch Darstellungen der ganzen Mordscene (wie Tizian auf dem berühmten Gemälde in der Kirche S. Giovanni e Paolo zu Venedig, das 1867 durch einen Brand zerstört und daher nur noch in zwei Kopien erhalten ist), oder als Einzelfigur mit dem Schwert im Rücken (so in einem Bilde Fiesoles in S. Marco zu Florenz), oder mit einem im Kopfe steckenden Messer (so in Darstellungen von Cima de Conegliano und von Guercino in der Brera zu Mailand), oder mit Palme und Schwert (so in dem Bilde von Fra Bartolomeo in Bologna) u. s. f. Vgl. Wessely, Ikonogr., S. 337 f.; H. Detzel, Christl. Ikonographie II (1896), S. 581 f. **Zöckler.**

Petrus Mongus s. d. A. Monophysiten Bd XIII S. 380, 19.

Petrus von Poitiers (Pictaviensis), scholastischer Theolog, gest. 1205. — Oudin, Commentarius de script. ecclesiast. II, 1499 ff.; Hist. litt. de la France XVI, 484 ff.; vgl. Denifle und Chatelaine, Cartularium univ. Paris. Pars I p. 8 nr. 8 n. 1 und p. 61.

Das Leben dieses in seiner Zeit angesehenen Mannes scheint ziemlich ruhig verflossen zu sein. Nach der Angabe in der Chronik Alberichs hat er seit Ende der 60er Jahre des 12. Jahrhunderts als Nachfolger des Petrus Comestor zu Paris Theologie gelehrt und ist 1192 desselben Mannes zweiter Nachfolger als Kanzler der Pariser Universität geworden. Er hat einige (ungedruckte) theologische Arbeiten, Distinctiones psalterii und Allegoriae super vetus et novum testamentum hinterlassen, daß er aber, man kann nicht sagen berühmt, aber doch bekannt geworden ist, hat er den sententiarum libri V zu verdanken, die spätestens 1175 vollendet worden sind, da er sie dem Wilhelm, Eb. von Sens widmet, dieser aber ist in dem genannten Jahre auf dem erzbischöflichen Stuhl von Rheims übergegangen. Die Schrift ist von Hugo Mathoud, Paris 1655 fol. mit den Sentenzen des Robert Pullus herausgegeben worden, abgedruckt bei MSL 211, 783—1280. Daß P. außerdem noch einen Kommentar zu den Sentenzen des Lombarden geschrieben haben soll, wird von Mathoud gewiß mit Recht auf einen Irrtum zurückgeführt. P. schließt sich sehr eng an den Lombarden an, und ist deshalb von Walther v. St. Viktor auch zu den vier Labyrinthen Galliens gezählt worden, namentlich finden sich die Punkte, an denen man bei dem Lombarden Anstoß nahm, auch bei ihm wieder. Dennoch hat er auch seine Eigentümlichkeiten, so schon in der Einteilung, er will nämlich im ersten Buche von der Trinität, im zweiten von der vernünftigen Kreatur handeln, wobei besonders die Sünde zur Sprache kommt. Die drei letzten Bücher fallen unter den Gesichtspunkt der Wiederherstellung, und zwar behandelt 3 die W., die durch die Herstellung der Tugenden geschieht, 4 die W., die einmal durch die Inkarnation geschehen ist, 5 die, die täglich geschieht durch Teilnahme an den Sakramenten. Am ausführlichsten behandelt er die Gegenstände des ersten Buches mit ihren vielen Fragen, bei denen sich dialektisch immer neue aus den schon vorhandenen entwickeln ließen. Im zweiten wird die Kosmologie sehr kurz, die Engellehre ungefähr in der Ausdehnung wie bei dem Lombarden, besonders aber cap. 8—22 die Lehre vom Menschen und hauptsächlich von der Sünde eingehend erörtert. Wenn im Folgenden die Zusammenfassung des Ganzen unter dem Gesichtspunkt der Wiederherstellung etwas Ansprechendes hat, so nimmt sich um so seltsamer die einmalige Wiederherstellung durch die Menschwerdung in Buch 4 nach der Wiederherstellung durch die Erneuerung der Tugenden aus. Der Christologie vorangestellt hat P. übrigens die Lehre vom Gesetz als Heilmittel der vorchristlichen Zeit. Im dritten Buche behandelt P. die gesamte Lehre von der Buße, Bekehrung u. s. w. und von den Tugenden, bei dem allen aber werden die einzelnen Fragen ziemlich äußerlich aneinander gereiht und auch äußerlich gelöst. Von den drei sog. theologischen Tugenden wird III, 21 die fides ziemlich kurz, 22 die spes ganz kurz, 23—26 die caritas ausführlich, aber mit vielen unnötigen Fragen, behandelt. Im fünften Buch kommen nach allgemeinen Erörterungen über die Sakramente, deren Siebenzahl dem P. natürlich fest-

steht, 3—8 die Taufe, 9 die Konfirmation, 10—13 die Eucharistie, 14—17 die Ehe zur Sprache, während er die übrigen teils anderwärts besprochen hat, teils (die Ölung) nichts besonderes darüber zu sagen weiß. — Was die Behandlung der besonderen Fragen betrifft, so unterscheidet sich P. von dem Lombarden durch zwei Punkte; er läßt erstens von der großen Menge der Autoritäten, die jener in seinem Werke beibringt, die meisten weg, und er behandelt zweitens die Gegenstände viel mehr dialektisch. Damit hängt die Neigung zu immer weiter gehenden Teilungen und Einteilungen zusammen. So unterscheidet er z. B. III, 20 vier Arten der Furcht, 1. die weltliche, 2. den **timor servilis**, die Furcht vor göttlicher Strafe, 3. den **timor initialis**, in dem die Liebe zu Gott mit eintritt, 4. den **timor filialis**, der wieder zwei Anwendungen (usus) hat, den **t. reverentiae** und **separationis**, von denen der letztere bei Christo wegfällt, weil er keine Trennung von Gott zu befürchten hatte. Stark tritt auch das äußerliche Abschätzen besonders bei der Besprechung des Wertes der **merita** hervor, und das Auftreten völlig unnützer Fragen, z. B. ob der, welcher einer Todsünde wegen die ewige und auch eine zeitliche Strafe erleidet, mehr gestraft werde als der, den nur die ewige Strafe trifft. — Im ganzen genommen begreift sich aus der Beschaffenheit des Werkes zu dem des Lombarden sehr wohl, daß es wenig Anklang gefunden hat und nicht viel gebraucht worden ist. Die veränderte Anordnung bot keinen entscheidenden Vorteil und viele Vorzüge des Lombarden fehlten ihm. So außer der reichen Fülle von Belegstellen, namentlich die Gleichmäßigkeit der Bearbeitung (während bei jenem die vier Bücher an Umfang sich annähernd gleichkommen, werden die 5 des P. P. immer kürzer; das letzte hat nur etwa ein Drittel des Umfanges des ersten) und die Klarheit der sprachlichen Darstellung, in der er ihn bei weitem nicht erreicht.

Außer dem Genannten werden noch zwei Männer als „Petrus von Poitiers" bezeichnet 1. ein Cluniacenser, Sekretär des Petrus Venerabilis; von ihm finden sich ein paar kleine Schriften in Prosa und Versen in der **Biblioth. Cluniacensis** und bei **MSL** 189, 52 ff. 56 ff. 661; vgl. **Hist. lit. de la France XII**, 349 ff. 2. Ein Kanoniker von St. Viktor, der eine (nicht gedruckte) Schrift **De poenitentia seu confessione** zwischen 1180 und 1230 verfaßt hat, vgl. **Hist. litt. XIV**, 484. **S. M. Deutsch.**

Peucer, Kaspar, Dr. med., das Haupt der kursächsischen „Kryptocalvinisten", gest. 1602. — Zahlreiche Briefe P.s auf der Breslauer Stadtbibl. und an andern Orten; manches gedruckt, z. B. J. Voigt, Briefwechsel der berühmtesten Gelehrten mit Herzog Albrecht S. 497 ff.; anderes in CR VII u. IX; manches bei Gillet (s. u.) in den Beilagen zu Bd II. Seine Apologia, 1574 oder 75 in Rochlitz geschrieben, in Zeitschr. f. preuß. Gesch. u. Landeskunde 14 (1877) 90 ff. 145 ff.; seine Historia carcerum et liberationis divinae, Tiguri 1605. — J. Brendel, Des Trostreichen Sendbriffes . . an den Engel der Gemeine zu Smyrna . . Summarische Erklärung [die am 2. Okt. 1602 in Dessau gehaltene Leichenpredigt], Zerbst 1603; Sim. Stenius, Oratio qua publice in Academia Heidelbergensi . . C. Peuceri . . Manibus parentatum est, Servestae 1603; J. Chr. Leupold, Lebensbeschreibung Dr. K. P.s Budissin 1745; B. Röse in Ersch und Gruber III, 19, 435—456; Rettberg ebd. 457—460; Wagenmann in AdB 25, 552 ff.; Eichstädt, Narratio de C. Peucero, Jenae 1841; Heimburg, De C. P., Jenae 1842; Frid. Coch, De vita C. P. Budissini, Marpurgi 1856; Henke, K. P. und Nik. Krell, Marburg 1865 (auch in der Sammlung Zur neueren Kirchengesch., Marburg 1867; dazu Gaß, StKr 1867, 159 ff.); Calinich, Kampf und Untergang des Melanchthonismus in Kursachsen, Lpz. 1866; Gillet, Crato v. Crafftheim, Frankf. a. M. 1860, I, 359 ff.; Kluckhohn in HZ 18, 77 ff.; G. Th. Strobel, Miscellaneen 4 (1781), 73 ff.

Der „Konfessor des Melanchthonianismus" wurde am 6. Januar 1525 in Bautzen geboren, wo sein Vater Gregor Beucker als Handwerker lebte. Nachdem er anfangs die Schule der Vaterstadt besucht, übergab ihn der Vater der berühmten Goldberger Schule unter Trotzendorfs Leitung, dem er später ein Ehrendenkmal setzte in der **Oratio de Trocendorfii vita** (gedruckt in **Tom. V** der **Declamationes** Melanchthons, Wittenb. [1565. 1572] 1590). 1540 bezog er die Universität Wittenberg, wo er auf Trotzendorfs Empfehlung sofort von Melanchthon als Tisch- und Hausgenosse aufgenommen wurde. Er erhielt durch diesen seine humanistisch-philosophische Bildung, studierte unter Rheticus, Milich und Reinhold Mathematik, nahm auch Privatunterricht in Arithmetik bei Stifel, dem Pfarrer in dem nahen Holzdorf. Am 1. September 1545 wurde er Magister, wurde 1548 in die Artistenfakultät recipiert, erhielt 1554 die Professur der Mathematik; nach Jakob Milichs Tode trat er 1560 in die medizinische Fakultät ein, in der er inzwischen Doktor geworden war. 1550 hatte er Melanchthons Tochter Magdalena (geb. 10. Juli 1531) geheiratet, ein Schwiegersohn nach Melanchthons Herzen. Er blieb bei ihm im Hause

wohnen, baute, als die Räume zu eng wurden, ein Hinterhaus an, war ihm der treu-ergebenste Schüler und Freund, der umsichtige Berater und erfahrene Berichterstatter über die Weltbegebenheiten, und sein Arzt und sein Reisebegleiter (1557 nach Worms und Heidelberg), der Verwalter seines Einkommens und Besorger seiner häuslichen Geschäfte, überhaupt der teilnehmendste Vertraute seiner häuslichen und öffentlichen Sorgen und 5 seiner theologischen Gedanken; nach Melanchthons Tode auch der Sammler und Heraus-geber seiner Werke (Wittenberg 1562 ff.), der **Epistolae selectiores** 1565, sowie der zwei Bücher **Epistolarum** 1570, ferner das 3. und 4. **Tomus Declamationum** 1557 und 58. Da Melanchthons Neubearbeitung des **Chronicon Carionis** nur bis zu Karl d. Großen gelangt war, so vollendete P. 1562 und 1565 durch Hinzufügung eines 10 **Lib. IV** und V dies Geschichtswerk, indem er es bis zur Leipziger Disputation fort-führte (Gesamtausgabe 1581). (Nachschrift seiner Vorlesung über Melanchthons **Chronicon** aus den Jahren 1570—72 auf der Bresl. Stadtbibl.) Seiner akademischen Thätig-keit entstammen Arbeiten wie **De dimensione terrae** 1550 und 1554 (darin auch Abdruck der **Descriptio locorum terrae sanctae** des **Burchardus de Monte Syon**), 15 **De praecipuis divinationum generibus** 1553 (über Orakel, Träume, Magie, Meteoro-logie, Astrologie) und andere Schriften. Seine Vorlesungen über **Generalis methodus curandi** (1559—1563) und über die **Aphorismi Hippocratis** bewahrt in Nachschriften die Bresl. Stadtbibl. Vgl. auch den Wittenb. Lektionskatalog von 1561 bei Strobel, Neue Beiträge I, 1, 129. 20

Dem Dresdner Hof hatte ihn schon Ulrich Mordeisen, Kurf. Augusts Rat und Me-lanchthons Freund, empfohlen. Als er 1560 Rektor war, fand er bei Hofe durch seine Bemühungen um die akademische Disziplin verdiente Beachtung. Als ihn dann 1563 die Errichtung einer Stipendiatenstiftung als Abgeordneten der Universität nach Dresden führte, gewann er bei der ersten persönlichen Begegnung mit dem Kurfürsten dessen Ver- 25 trauen in solchem Maße, daß dieser ihn ermächtigte, sich in akademischen Angelegen-heiten immer unmittelbar an ihn selbst zu wenden. Auch wurde ihm die Oberaufsicht über die kursächsischen Gelehrtenschulen übertragen; 1570 wurde er zum Leibarzt mit festem Gehalt ernannt, was ihn, da er seine Professur beibehielt, nun noch öfter nach Dresden führte. Der Kurfürst zeichnete ihn, den er doch scherzweise den „Erzcalvinisten" 30 nannte, so aus, daß er 1570 auf der Durchreise durch Wittenberg mit Gemahlin und Gefolge bei ihm zu Gaste war und 1571 ihn als Paten zur Taufe des Prinzen Adolf berief. **Potuit fieri**, so bekennt sein Lobredner Stenius, **ut post obitum Phi-lippi favor aulicus illi spiritus addiderit**; sein Fehler sei ja nach dem Urteil seiner Freunde gewesen **ingenium elatius et** *φρόνημα* **inflatius** (p. 12). Verwendete er auch 35 seinen Einfluß bei Hofe uneigennützig zur Hebung der Universität, so daß diese unter seiner Inspektion und seines Freundes, des Geh. Rates Georg Cracow, Kuratel einen neuen Aufschwung nahm, so verfolgte er doch natürlicherweise dabei zugleich die Interessen seiner theologischen Richtung. Auf seinen Betrieb wurde Melanchthons **Corpus doc-trinae** (Bd IV S. 294) 1564 öffentlich eingeführt; damit hatte der dem Calvinismus 40 freundlich gesinnte, obwohl antiprädestinatianische Philippismus die Vorherrschaft erlangt. Die Vakanzen in der theologischen Fakultät wurden mit entschiedenen Philippisten (Pezel, der jüngere Cruciger, Wiedebram, Moller) besetzt, Professor Vitus Örtel Winshemius, der in seiner Vorlesung über Logik Unliebsames über Christologie und Abendmahlslehre vortrug, wurde auf Vorlesungen über griechische Sprache eingeschränkt; zwei Studenten (unter ihnen 45 der bekannte Gnesiolutheraner Konrad Schlüsselburg), die gegen P. und Genossen als gegen Sakramentierer agitierten, wurden relegiert. Er war 1571 beteiligt an der Herausgabe und Einführung der für die Gymnasien bestimmten **Catechesis contexta ex Corpore doctrinae**, die mit der aus AG 3, 21 abgeleiteten Lehre, daß Christi Leib im Himmel örtlich umschrieben sei, als Bestreitung von Luthers Ubiquitätslehre heftige Angriffe erfuhr, 50 in der „Wittenberger Grundveste" aber auch mit Schärfe verteidigt wurde. Seit Ebers Tode (1569), der seit 1561 an der Vermittelung zwischen Luther und Melanchthon in der Abendmahlslehre festgehalten und dabei je länger je mehr P.s Gegner geworden war, der ihm seinen Abfall vom reinen Philippismus vorwarf (vgl. Bd V S. 120), hatte P. freie Hand, die Annäherung an den Calvinismus zu betreiben. Kurfürst Augusts Gegensatz 55 gegen die Ernestinischen Fürsten, sein Haß gegen die Flacianer, sein wiederholtes politi-tisches Eintreten für die bedrängten französischen und niederländischen Calvinisten hatten eine Zeit lang solche Tendenzen P.s möglich gemacht. Dabei war jener aber stets über-zeugt geblieben, gut lutherische Lehre in seinem Lande treiben zu lassen. Je kühner aber P. sein Haupt erhob, um so stärker regte sich die Gegenpartei der Theologen im Lande, 60

die ihn des Calvinismus bezichtigten, die Hofpartei, die sich um „Mutter Anna“, die streng lutherisch gesinnte, von ihrem Vater Christian III. von Dänemark beeinflußte Kurfürstin, sammelte. Die Abneigung der Städte gegen Cracow als den schroffen Vertreter des fürstlichen Absolutismus kam dazu. In dem Maße, als August jetzt seine politische Haltung änderte und engere Verbindung mit dem Kaiser suchte, machte er sich zugleich von den Calvinisten als politischer Partei los. Er unterdrückte 1573 als Vormund der Söhne Wilhelms im ernestinischen Sachsen gewaltsam den verhaßten Flacianismus, der ihn und seine Kirche so lange und so hartnäckig bekämpft hatte, zugleich fiel aber auch jetzt für ihn die Rücksicht, daß er um der Flacianer willen die Melanchthonianer schonen mußte, hinweg (vgl. Ritter, Deutsche Gesch. im Zeitalter der Gegenreformation I, 457). So nahte auch für P. die Krisis. Hatten noch etliche Jahre vorher Jakob Andreäs Anklagen wider ihn bei Hofe seine Stellung nicht erschüttern können, vielmehr August und seine Gemahlin P., der seinen Abschied daraufhin gefordert hatte, unter Bezeugung ihres vollen Vertrauens zum Bleiben bewogen, so wurde das jetzt anders. Die Veröffentlichung der calvinisierenden **Exegesis perspicua** des Schlesiers Cureus 1574 (Bd IV S. 352), an der freilich P. ganz unbeteiligt war, obwohl er von manchen für den Verfasser gehalten wurde, erregte den Zorn des Kurfürsten. Aber ein Brief des Superintendenten Stößel an den Hofprediger Schütz, der dessen lutherischem Kollegen Georg Listenius in die Hände fiel und durch diesen dem Kurfürsten vorgelegt wurde, öffnete diesem die Augen und gab ihm eine Waffe in die Hand. Die Briefschaften jener beiden, aber auch Cracows und P.s wurden untersucht, und es fanden sich Aeußerungen, aus denen man die Absicht, unvermerkt die kursächsische Kirche zur calvinischen Abendmahlslehre hinüberzuziehen, herauslesen konnte. „Wenn wir die Mutter Anna erst hätten, so wollten wir den Herrn auch bald kriegen,“ hatte u. a. Peucer an Schütz geschrieben. P. wurde, noch krank, nach Dresden citiert und ließ sich hier die später bitter bereute Unterschrift einer Erklärung abpressen, durch die er sich schuldig bekannte, die Einführung einer fremden sakramentierischen Lehre in Sachsen betrieben zu haben, — ein Bekenntnis, das man nachher als Anklage gegen ihn benutzte. Im Juli wurde er in Torgau vor den Landtag gestellt, der die Klage des Kurfürsten gegen seine Räte untersuchen sollte. Der Spruch gegen ihn lautete dahin, daß er Wittenberg nicht verlassen dürfte und nur seine medizinische Professur betreiben sollte. Aber August kassierte dies Urteil als zu mild und ließ ihn nach Rochlitz abführen. Umsonst verwendeten sich Kaiser Maximilian und Landgraf Wilhelm von Hessen für ihn. Vielmehr verschärfte sich die Stimmung des Kurfürsten nur immer mehr gegen ihn — er witterte sogar auch verwegene politische Anschläge der Kryptocalvinisten im Interesse der Wiederherstellung der ernestinischen Herrschaft in Kursachsen (s. die von Fr. Coch S. 38 abgedruckte „Vorhaltung“, die August P. machen ließ)! So ließ er 1576 P. von den Seinigen trennen — wenige Wochen darauf starb die Frau, deren Tod P. erst nach mehreren Monaten erfuhr —; er wurde auf die Pleißenburg in Leipzig in ein enges Gefängnis gebracht und dort hart behandelt; aber mit frommem Mut ertrug er jetzt alle Leiden und Entbehrungen; vergeblich blieben die Bemühungen von Andreä, Selnecker u. a. ihn zu bekehren (vgl. außer der **Historia carcerum p.** 480 ff. die Schrift Verzeichnüß des Gesprächs mit **D. C. Peucero**, den 16. November 1576, Colditz 1683); standhaft verweigerte er den Widerruf seines „Calvinismus“ und ebenso später die Unterschrift der Konkordienformel. Diese Standhaftigkeit scheint zuletzt doch dem Kurfürsten Eindruck gemacht zu haben. Am 1. Oktober 1585 starb P.s unversöhnliche Feindin, „Mutter Anna“; als nun der alternde Kurfürst am 3. Januar 1586 die 13jährige Tochter des Fürsten Joachim Ernst von Anhalt ehelichte, ließ er sich durch die Bitte seines philippistisch gesinnten Schwiegervaters zur Freilassung P.s bewegen. Nachdem dieser beschworen hatte, daß er seine Befreiung als besondere Gnade annähme und seine Haft in keiner Weise weder dem Kurfürsten noch dessen Dienern in Ungüte gedenken oder gedenken lassen wolle, — ein Versprechen, von dem Kurfürst Christian I. ihn dann wieder entband — durfte er am 8. Februar 1586 — 4 Tage vor dem Tode Augusts — von zahlreichen Glückwünschen aus der Nähe und Ferne begrüßt, seinen Kerker verlassen. Er begab sich nach Dessau, wo der Fürst ihn zu seinem Leibarzt und Rat ernannte. Noch 16 ruhige Jahre waren ihm beschieden, die er teils hier, teils in der Pfalz und in Kassel und sonst auf Reisen, in Verbindung mit alten und neuen Freunden verlebte, viel gesucht als Arzt und als Ratgeber in kirchlichen und weltlichen Dingen, von den Anhaltinern, Joachim Ernst und dessen Söhnen, namentlich Christian I., und andern hohen Gönnern. Auch litterarisch war er noch thätig und bis ans Ende ein treuer Verfechter Melanchthonischer Theologie. 1587 verheiratete

er sich zum zweitenmale mit der begüterten Witwe des Bautzner Bürgermeisters Berckmann, wodurch seine durch die lange Haft zerrütteten Vermögensverhältnisse sich wieder hoben. Als er am 2. September 1602 an den Beschwerden des Alters in Dessau starb, hinterließ er 2 Söhne und 4 Töchter, 41 Enkel und 7 Urenkel. Über sein noch heute erhaltenes Geschlecht vgl. die Nachweisungen in F. Withum, Bretten, ebd. 1902, S. 112 f.

Während seiner Haft begann er mit der Niederschrift seiner **Historia carcerum**, die Pezel nach seinem Tode zusammen mit dem 1584 von ihm aufgesetzten Testament herausgab. Im Gefängnis schrieb er auch den **Tractatus historicus de Ph. Melanchthonis sententia de controversia coenae Domini**, erschienen zu Amberg 1596 (nachdem schon Schlüsselburg in seiner **Theologia Calvinistarum**, Frankfurt 1592, einen fehlerhaften Abdruck gegeben hatte); die Wittenberger theol. Fakultät antwortete auf diese Schrift P.s mit einer scharfen **Refutatio** dieses „**libelli Calviniani**", das mehr eine **fabula** als eine **historia** biete und dessen **autor totus e vanitate conflatus** scheine, Wittenb. 1597, [2]1599; darauf die anonyme Replik **Defensio justa Melanchthonis**, Hanau 1601; ferner eine Geschichte der Ober-Lausitz in Distichen **Idyllium, patria seu historia Lusatiae superioris**, Bautzen 1594, [2]1603; auch andere ungedruckt gebliebene lateinische Gedichte. Das Verzeichnis seiner übrigen Schriften bei Röse a. a. O.

Daß P. unter der schweren Hand eines gewaltthätigen, mißtrauischen Fürsten unter z. T. falschem Verdacht gelitten hat, ist offenkundig. Wenn man aber den Vorwurf des „Kryptocalvinismus" als völlig grundlos hat abweisen wollen (so Mallet in der 2. Aufl. der RE), so mag man zwar sich darauf berufen, daß es doch nicht ein reiner Calvinismus war, was P. und Genossen erstrebten. Daß es sich aber um die Aspirationen einer Partei handelte, die unter dem Schein des Luthertums thatsächlich Luthers Christologie und Abendmahlslehre verlassen hatte, eine der calvinischen zum Verwechseln ähnliche vertrat und diese zur Herrschaft zu bringen suchte, ist doch nicht zu bestreiten. Als Haupt dieser Partei ist P. gestiegen und gefallen. Dieselbe Hofgunst, die er einst für die Interessen seiner Partei ausgenutzt, hat dann, als die Gesamtsituation wechselte und jene nun der Gegenpartei sich zuwendete und Gehör gab, seinen Sturz herbeigeführt. Daß die Gegner dann ihren Sieg als „großes göttliches Wunderwerk" und als „sonderliche Schickung Gottes" priesen, ist begreiflich; ebenso daß Anhänger Luthers in dem Verhalten von P. und Genossen heimliche „Praktiken" der „Sakramentsfeinde" erblickten.

(Mallet †) Kawerau.

Pezel, Christoph, „kryptocalvinistischer" Theologe, gest. 1604. — Autobiographisches im Wittenberger Ordiniertenbuch, II (1895) 117 und in Notwendige vnd warhaffte Verantwortung Doctoris Christophori Pezelij, Bremen 1582. Ferner: Lib. Decanorum. Steubing, Kirchen- und Ref.-Gesch. der Oranien-Nassauischen Lande, Hadamar 1804; Ed. Jacobs, Juliana von Stolberg, Wernigerode 1889, S. 286 ff.; Walter in ZhTh 1866, 382 ff. 1873, 179 ff.; Iken in Bremisches Jahrbuch IX (1877), 1 ff. X (1878), 34 ff.; W. v. Bippen, Gesch. der Stadt Bremen II (1898), 199 ff.; Diedrich in Ersch und Gruber III, 20, 63 ff. (fehlerhaft); Cuno in AdB 25, 575 ff.; Mallet in RE[2] XI, 351 ff.

Christoph P., geboren am 5. März 1539 zu Plauen im Voigtlande, besuchte die Lateinschule der Vaterstadt und bezog 15jährig die Universität Jena, wo er besonders Erh. Schnepf, Victorin Strigel und Joh. Stigelius hörte. Von letzterem an Melanchthon warm empfohlen, ging er 1557 nach Wittenberg, um den Unterricht dieses zu genießen, folgte aber schon nach einigen Monaten einer Berufung an die Schule seiner Vaterstadt. Von hier ging er nach viereinhalbjähriger Thätigkeit an die Annaberger Schule, kehrte aber 1564 nach Wittenberg zurück, wo er mit kurfürstlichem Stipendium seine Studien lernend und lehrend fortsetzte. 1567 wurde er Professor in der philosophischen Fakultät, 1569 Paul Crells Nachfolger an der Schloßkirche und dazu von Eber am 23. Oktober ordiniert. Früh Witwer geworden verheiratete er sich 1564 zum zweitenmale mit der gleichfalls verwitweten Tochter des Buchdruckers Rhaw, wobei nicht nur Paul Eber (Sohn) eine Umdichtung des 128. Psalms darbrachte, sondern auch Konrad Schlüsselburg ein lateinisches Carmen lieferte, in dem der später so schroffe Polemiker noch Melanchthon als den **sanctus Philippus** feierte. Am 14. Dezember 1569 trat er in die theologische Fakultät ein; am 11. Mai 1570 wurde er zusammen mit Cruciger (Sohn), Bugenhagen (Sohn), Moller, Wiedebram und Selnecker zum Doktor der Theologie promoviert. Er war 1570 an den Theologenkonventen in Leipzig und Dresden beteiligt, die dem Kampf gegen den Flacianismus dienten. 1571 schrieb er eine **Apologia verae doctrinae de definitione Euangelii** gegen Wigands **De Antinomia veteri et nova**, zur

Verteidigung der Formel Melanchthons: Euangelium esse praedicationem poenitentiae (vgl. Bd I S. 591). Die Wittenberger Catechesis von demselben Jahre hatte ihn vornehmlich zum Verfasser (vgl. o. A. Peucer S. 229, 47). Wie er als eifriger Philippist hier immer mehr eine führende Stellung neben Peucer erlangte, so wurde er auch in dessen Sturz mithineingerissen (oben S. 230, 11). Als im Mai 1574 der alt gewordene G. Major als Senior der theologischen Fakultät nach Torgau vorgefordert wurde, gaben die jüngeren Kollegen Moller, Cruciger, Pezel, Bugenhagen und Wiedebram, ihm eine Erklärung mit, in der sie ihn baten, sich vom Corpus doctrinae und Consensus Dresdensis von 1571 nicht abdrängen zu lassen; gleichwohl nahm dieser die von seinem Schwiegersohn Paul Crell verfaßten Artikel an mit ihrer ausdrücklichen Verwerfung der calvinischen Abendmahlslehre. Jetzt wurden auch Moller, Cruciger, Wiedebram und P. nach Torgau citiert und jeder einzeln zur Annahme der Artikel genötigt; da sie sich aber weigerten, und auch nach 14tägiger Bearbeitung auf ihrer Weigerung verharrten, wurden sie am 23. Juni nach der Pleißenburg in Leipzig transportiert. Hier preßte man ihnen die Unterschrift der Artikel ab, die sie aber nur mit nachdrücklichem Vorbehalt leisteten. Nach Torgau zurückgeführt mußten sie die Obligation unterschreiben, daß sie einen Monat in Wittenberg verstrickt bleiben sollten, bis der Kurfürst über ihren künftigen Wohnort verfügt haben werde; dann sollten sie an dem ihnen zugewiesenen Orte in Hausarrest interniert bleiben, nichts ohne Erlaubnis drucken lassen, über die Abendmahlslehre „nichts monirn, disputirn oder schreiben", aber auch in keine fremde Bestallung sich einlassen. Sie wurden an vier verschiedene Orte gewiesen, P. nach Zeitz; ihre Professuren nahmen andere ein, die P.s Mag. Martin Oberndorfer. Im November 1576 erfolgte darauf ihre Landesverweisung. P. ging mit Frau und Kindern nach Eger, als dem „nächsten Ort bei meinem Vaterland (Plauen)", um seine Gesundheit wiederherzustellen. Da berief im Herbst 1577 Graf Johann von Nassau-Katzenellenbogen P., Wiedebram, Moller und den gleichfalls amtsentsetzten Wolfgang Crell in sein Land. Sie kamen nach Dillenburg und wurden dann auf verschiedene Stellen verteilt. P. kam zunächst an die Schule in Siegen; dann wurde er als Prediger in Dillenburg verwendet. Er vollzog hier seinen kirchlichen Anschluß an den Calvinismus, besuchte im März 1578 die Synode in Neustadt a. d. H., arbeitete im Mai 1578 eine „Erklärungsschrift der Veränderung etlicher Kirchen-Ceremonien in der Grafschaft Nassau-Katzenellenbogen" aus (handschr. im Prov.-Archiv zu Wiesbaden), aus der das Scriptum propositum in Synodo Dillenburgensi wurde, zu dem sich die von ihm geleitete Generalsynode in Dillenburg im Juli bekannte und mit dem die Grafschaft den Calvinismus einführte. Durch die Einsetzung von Presbyterien (Okt. 1578) und durch die Annahme der Pfälzer KO und des Heidelberger Katechismus (April 1781) wurde diese Konfessionsänderung vollendet (vgl. K. Müller, Bekenntnisschriften der reform. Kirche, 1903 S. XIII f. 720 f.). P. war inzwischen (Nov. 1578) als Pastor nach Herborn übergesiedelt, predigte aber auch jeden Mittwoch bei Hofe in Dillenburg. Die Gräfin-Mutter Juliana gewann er völlig für die reformierte Lehre; ihrer Schwiegertochter, der Frau des Grafen Johann, hielt er 1579 die Leichenpredigt. Im Herbst dieses Jahres bemühte sich der Rat von Bremen darum, unter dem Einfluß des Bürgermeisters Daniel von Büren (Bd VII S. 414, 43)) P. in seine Stadt zu ziehen. Hier hielt der Superintendent Mening die melanchthonische Richtung fest, während einige der Geistlichen entschiedener zum Calvinismus drängten, Jodocus Glanäus dagegen, der Pastor an St. Anscharii, ein eifriger Verfechter des Luthertums war. Nach beiden Seiten lag der Superintendent im Streit, und P. sollte daher helfen Ruhe und Schlichtung des Streites zu schaffen. Aber zunächst schlug Graf Johann die Bitte Bremens ab (25. Nov. 1579); weder er noch seine Mutter könnten P. entbehren. Auf erneute Bitte beurlaubte er 1580 P. und Wiedebram auf etliche Wochen nach Bremen. Sie schlichteten ohne große Mühe den Streit zwischen Mening und den calvinistischen Geistlichen (23. Juni 1580, ZhTh 1866, 382 ff.); dagegen war es ihnen nicht möglich, mit Glanäus einen Ausgleich zu finden, da dieser sich weigerte, mit ihnen sich in ein Kolloquium einzulassen. Der Rat sah darin Gehorsamsverweigerung und suspendierte ihn vom Amt; an seiner Stelle predigte nun P. in Anscharii. Nach etlichen Wochen kehrten die Beurlaubten nach Nassau zurück. Aber Büren, dem P. besonders gefallen hatte, setzte nun seine definitive Berufung nach Bremen durch; im Frühjahr 1581 trat er an Anscharii in des Glanäus Stelle ein, der trotz der Bemühungen des lutherischen Erzbischofs Heinrich von Sachsen-Lauenburg, ihn zu halten, weichen mußte. Nach Menings Tode 1581 erhielt P. das Amt eines Superintendenten der Kirchen und Schulen, damit zugleich auch das Pfarramt an der Liebfrauenkirche, das er anfangs neben seiner Stelle an Anscharii, die

er erst 1598 aufgab, verwaltete. Mit Büren, der als Scholarch der Schulverwaltung vorstand, und dem vielseitig gebildeten Stadtphysikus Ewich arbeitete er an der Schöpfung einer Hochschule, indem zunächst der Lateinschule eine „öffentliche Klasse" hinzugefügt, das Gymnasium zum **Gymnasium illustre** erweitert wurde; die Vorlesungen philologischen, theologischen, juristischen, historischen und medizinischen Inhalts, die hier gehalten wurden, 5 waren außer den Schülern der Anstalt auch andern zum Zweck der Fortbildung zugänglich. P. war hier selber als Professor der Theologie, Moral und Geschichte thätig. Ferner war P. der führende Theologe, der in allen Kontroversen, in die sich die Bremische Kirche in den nächsten Jahren verwickelt sah, teils in offiziellen Erklärungen der Geistlichen, teils in Streitschriften, die nur unter seinem eignen Namen ausgingen, mit seiner 10 gewandten Feder und seiner umfassenden Bildung, dabei meist maßvoll in der Form, die gemeinsame Sache vertrat: gegen Andreä und die Tübinger, gegen Hamelmann, Heßhusen, Hunnius, Selnecker, die Hamburger, P. v. Eitzen, Marbach. Büren hätte Bremen gern auf der Linie des Melanchthonianismus festgehalten; aber die politische Verbindung mit Hessen, Nassau, der Pfalz und den Niederlanden beschleunigte den Prozeß, der die 15 Kirche der Stadt dem Calvinismus zuführte; nach Bürens Tode 1593 kam diese Entwickelung zum Abschluß. P. ersetzte den Katechismus Luthers durch den von ihm verfaßten „Bremischen", der sich bis ins 18. Jahrhundert in Gebrauch erhielt, auch neben dem erst später rezipierten Heidelberger. Er führte das Brotbrechen beim Abendmahl ein, beseitigte den Exorcismus und entfernte die „Götzen und Bilder" aus den Kirchen. Durch 20 Ausbildung des „Ministeriums" schuf er engeren Zusammenhalt unter den Stadtgeistlichen und zwischen diesen und den bisher sehr vernachlässigten Landgeistlichen; gelang es ihm auch nicht, das Ministerium zur kirchlichen Behörde zu entwickeln, so schuf er doch eine Instanz, deren Urteil der Rat der Stadt meist in kirchlichen Angelegenheiten befragte. 1595 aber verfaßte er den **Consensus ministerii Bremensis ecclesiae** 25 (K. Müller a. a. O. S. LIV 739 ff.), der das von Mening verfaßte philippistische Lehrbekenntnis von 1572 (ZhTh 1866, 395 ff.) mehr und mehr zurückdrängte und den Übergang zum Calvinismus auch in der Lehre vollzog.

P. ist Herausgeber der **Loci theologici** seines Lehrers Strigel 1582—85, der **Epistolae Melanchthonis ad D. Alb. Hardenbergium** 1589, des **Libellus tertius** 30 **Epistolarum** 1590, der lateinischen Consilia und der deutschen „Beratschlagungen und Bedenken" desselben, Neustadt 1600; der **Historia carcerum** Peucers 1605. Aber auch als Verfasser dogmatischer, polemischer, exegetischer und historischer Schriften war er unablässig thätig. Wir nennen nur die **Argumenta et objectiones de praecipuis articulis doctrinae christianae**, Neustadt 1580—89; sein **Mellificium historicum,** 35 **complectens historiam trium monarchiarum, Chald., Pers., Graecae**, 1592 u. ö.; von mehr praktischen Arbeiten den **Libellus precationum** 1585, der Gebete und erbauliche Katechismuserklärungen aus Luther, Melanchthon, Strigel, der Genfer und der Pfälzer Agende friedlich vereinigt. In dogmatischer Beziehung ist von Interesse, an P. den Übergang aus Melanchthonischer Stellung zur Prädestination bis zu dem vollen De- 40 terminismus der calvinischen Fassung des Dogmas zu beobachten; vgl. seine **Argumenta et objectiones** II 341 f. 1580, dazu die Ausstellungen, die Zanchius noch daran macht (bei Heppe, Dogmatik des deutschen Protestantismus, I 178 ff. II 69); ferner im Kommentar zu Melanchthons **Examen ordinandorum** 1587, I 526 ff.; dann aber im **Consensus Bremensis** 1595, endlich in seinem Vorwort zur Schrift **De praedestinatione** 45 1602. — Er starb am 25. Februar 1604.

Sein Sohn Tobias war erst Professor der Moral am Gymnasium, seit 1600 Pastor an Liebfrauen; er starb als Senior des Ministeriums zu Bremen am 4. April 1631. Er gab noch 1591 in dem **Enchiridion Locorum theol. Victorini Strigelii** einen Abriß Melanchthonischer Theologie, vgl. Heppe a. a. O. I 169 ff. **Kawerau.** 50

Pfaff, Christoph Matthäus, geb. 1686, gest. 1760. — Eine kurze Vita ist in dem 2. Teil der Gesammelten Schrifften, so zur Vereinigung der protestierenden Kirchen abzielen (Halle 1723) S. 1—9 mitgeteilt. Diese ist benutzt und vermehrt von Leporin, Chr. Polyc., Verbesserte Nachricht von des Hochberühmten Tübingischen Cantzlers und Professoris Theologiae Primarii Salv. Tit. Herrn D. Christoph Matthäi Pfaffens Leben, Controversien und 55 Schrifften, Leipzig und Aschersleben 1726 (der in dieser Biographie dem damals vierzigjährigen Pfaff gestreute Weihrauch fällt auch bei Berücksichtigung der damaligen litterarischen Sitten auf die Nerven). Diese zu Pfaffs Lebzeiten erschienene Beschreibung liegt der ziemlich ausführlichen biographischen Notiz in Zedlers Universallexikon XXVII, S. 1198 ff. (Leipzig 1741) zu Grunde. Ebenso J. J. Moser, Lexikon der jetzt lebenden Theologen II, S. 642 ff. und 60

E. L. Rathlof, Gesch. jetzt lebender Gelehrten II, S. 342 ff. Sonst vgl. Strieder, Hess. Gelehrtengeschichte X, S. 322 ff.; A. F. Büsching, Beyträge z. d. Lebensgeschichte denkwürdiger Personen III, S. 170 f. 287 f.; Holbergs Kirchenhistorie fortges. v. J. L. Köhler, VI, S. 424 ff.; Baur, Gallerie histor. Gemälde aus dem 18. Jahrh. V, S. 188 ff.; H. Döring, Gelehrte Theologen des 18. Jahrh. III, S. 249 ff.; ders. in Ersch und Gruber III, Sekt. XX, S. 101 ff.; Wagenmann in d. AdB XXV, S. 587 ff.; W. Gaß, Geschichte d. prot. Dogmatik III, S. 74 ff.; A. Tholuck, Gesch. d. Rationalismus I, S. 149 ff.; A. Ritschl, Gesch. d. Pietismus III, S. 42 ff.; K. Weizsäcker, Lehrer und Unterricht von d. ev. theol. Fakultät (Tübinger Festschrift 1877) S. 97 ff. — Ueber die Irenäusfragmente s. Harnack, Die Pfaffschen Irenäus-Fragmente als Fälschungen Pfaffs erwiesen (TU NF V, 3), Leipzig 1900. Dazu H. Achelis, ThLZ 1901, Sp. 267 ff. Verzeichnisse seiner Schriften bei Meusel, Lexikon X, S. 353 ff.; Strieder u. Döring a. a. O. (letzteres umfaßt 215 Nr., enthält aber nicht die bei Strieder verzeichneten zahllosen Aufsätze).

Pfaff war am 24. Dezember 1686 in Stuttgart, wo sein Vater seit 1685 Diakonus war, geboren. Sein Vater Johann Christoph Pfaff, kam 1697 nach Tübingen, wo er zunächst Professor der Logik und Metaphysik wurde; 1698 vertrat er das theologische Extraordinariat, später rückte er in die dritte, dann die zweite theologische Professur auf (Weizsäcker, Lehrer und Unterr. S. 87 ff.). Die Universität bezog der frühreife, außergewöhnlich begabte und maßlos ehrgeizige Knabe schon in seinem 13. Jahre (4. Juli 1699), bereits nach vier Wochen erlangte er als erster den Baccalaureat, nach drei Jahren (6. September 1702) die philosophische Magisterwürde, wiederum als erster unter 26 Kandidaten. Nachdem er 1704 sein theologisches Examen in Stuttgart abgelegt und 1705 Repetent geworden war, trat er 1706 auf Befehl des Herzogs eine große wissenschaftliche Reise an, auf der er besonders Förderung in den orientalischen Sprachen suchen sollte. Er ging, alle größeren Städte berührend, nach Hamburg, wo er Esra und Georg Elieser Edzard kennen lernte und von ihnen Unterweisung in rabbinischen und talmudischen Studien empfing. Auch J. A. Fabricius trat er nahe und versäumte die Gelegenheit nicht, Gottfried Arnold und Petersen, die zu den Führern der pietistischen Bewegung gehörten, aufzusuchen. Im folgenden Jahre setzte er seine Reise nach Kopenhagen fort, ging von da nach Holland und von dort nach England, überall Beziehungen mit den hervorragendsten Theologen anknüpfend. Auf der Rückreise landete er endlich in Gießen, um dort bei J. H. Mais Schüler Bürklin äthiopisch zu treiben, wurde aber schleunigst nach Hause beordert, um den Erbprinzen auf einer Reise nach Italien zu begleiten. (Vgl. die selbstgefällige Beschreibung jener Reise in seiner Tübinger Antrittsrede 1717, wo er alle Gelehrten aufzählt, mit denen er in Berührung getreten war). Das Reiseziel war zunächst Turin, wo die Reisegesellschaft über drei Jahre verweilte. Dort herrschte der energische, hochstrebende, aber in der Wahl seiner Mittel nicht allzu peinliche Viktor Amadeus II. von Savoyen, dessen glänzende Hofhaltung die Schwaben in ihren Bann zog. Hier bildete sich Pfaff zum vollendeten Kavalier aus. Aber auch seine wissenschaftlichen Interessen wußte er zu befriedigen. Die Bibliothek des Herzogs, die reiche Schätze barg, verkam, wenn man Pfaffs Angaben trauen darf, in Staub und Schmutz. Es konnte dem bei Hof glänzend eingeführten Manne nicht schwer werden, unbeschränkten Zutritt zu ihr zu erhalten. Schon auf seiner Reise hatte er sein Augenmerk vorzüglich auf die großen Bibliotheken gerichtet, wie ein Gewährsmann drastisch bemerkt (Gesammelte Schrifften, so zur Vereinigung der protest. Kirchen abzielen, 1723, II, S. 7): „daß keine Bibliotheck in allen diesen Landen zu finden gewesen, die er nicht durchgestänckert und sich zu Nutze gemacht". Nun fand er hier ungeahnte Schätze. Außer vielen anderen Anecdota (Predigten des Chrysostomus, die er Montfaucon für seine Ausgabe überließ, Fragmenten von Hippolyt, die Fabricius in seiner Ausgabe benutzte) fand er die Epitome der Institutionen des Lactanz, die er 1712 in Paris erscheinen ließ. Weit größeres Aufsehen erregte Pfaff mit seiner Ausgabe von vier bis dahin unbekannten Fragmenten des Irenäus (Haag 1715; vgl. die Ausgaben von Stieren I, p. 847 sqq., dazu II, p. 381 sqq., Harvey II, p. 198 sqq.). Gegen die Echtheit hat sehr bald Scipio Maffei, der die Fragmente in seinem Giornale de' Letterati d'Italia XVI, 1, p. 226 sqq. (1713) veröffentlicht hatte, Bedenken geltend gemacht. Pfaff suchte sie in mehreren Artikeln, zuletzt in den umfangreichen Dissertationen seiner Ausgabe von 1715 zu widerlegen (das ganze Material dieses Streites hat Stieren a. a. O. abgedruckt). Daß die Fragmente nicht von Irenäus herrühren können, ist jetzt allgemein zugegeben (s. d. A. Irenäus Bd IX S. 406, 33 ff.). Harnack hat nun den Nachweis versucht, daß die Fragmente eine Fälschung Pfaffs seien. In der That ist auffallend genug, daß Pfaff über die Handschrift, in der er sie gefunden haben will, nur unbestimmte Andeutungen gemacht hat. Doch könnte man, wie Achelis

(ThLZ 1901, Sp. 268) annimmt, auch daran denken, daß er zu dieser Verschleierung seiner Quelle gezwungen war, weil er die betreffenden Blätter aus einer Turiner Catenenhandschrift (etwa **Taurin. B. V. 16**) herausgeschnitten und gestohlen hatte, wie er das nachweislich bei der Hs. **Taurin. B. VI. 25 (Philosophumena)** gethan hat. Harnack hat ferner darauf hingewiesen, daß die Fragmente in ihren Anschauungen weder das Bild der Zeit des Irenäus, noch das des kirchlichen Altertums überhaupt tragen, sondern die Züge Pfaffs, daß er aus einem Druckfehler Halloix' ein *ἐκκαλεῖν* statt *ἐπικαλεῖν* aufgenommen habe, ja daß ein, allerdings in der zweiten Auflage verbesserter grober Schnitzer *ταῦται* statt *αὗται*) den Fälscher verrate; daß endlich in den Citaten aus dem NT der **textus receptus** benutzt worden sei. Diese Gründe lassen sich einzeln entkräften; aber es bleibt immer noch genug begründetes Mißtrauen gegen Pfaffs Redlichkeit übrig. Die Hauptfrage wird immerhin die bleiben, ob man Pfaff einen solchen Betrug zutrauen kann. Es scheint nun allerdings, daß man diese Frage bejahen muß, und daß die gefälschten Irenäusfragmente nicht der einzige Betrug von Pfaffs Turiner Zeit darstellen. Leporin berichtet (S. 16 f.): „Unter anderem ward ihm aus dem Königl. **Archiv** ein **Diploma** von einem griechischen Kayser zu **dechiffriren** aufgegeben, von welchem er eine lateinische und griechische Übersetzung gab, daraus man sehen kunte, wie das Recht, der Hertzoge von **Savoyen** auf das Königreich Cypern fürnehmlich auf dieses **Diploma** sich gründe". Viktor Amadeus hatte den Titel eines Königs von Cypern angenommen. Pfaff hat ihm dann den Rechtstitel dazu verschafft, indem er eine Urkunde fälschte, die er als „Übersetzung" einer alten Urkunde ausgab. Die Historiker des Hauses Savoyen wissen von dieser Urkunde ebensowenig, wie der Biograph des Viktor Amadeus, Carutti. Hatte er bei diesem Diplom sich dem Herzog gefällig erweisen wollen, so suchte er bei den Irenäusfragmenten seinen eigenen Vorteil. Maffei scheint den Schwindel durchschaut zu haben. Er stellte die peinliche Frage, wo denn das Manuskript geblieben sei; er, der Verfasser eines von Pfaff in den höchsten Tönen belobten Kataloges der Turiner Bibliothek, hätte es doch finden müssen. Pfaff schwieg; die Lust weitere Anecdota zu publizieren war ihm vergangen (Leporin S. 16 Anm. †). Aber für sein Fortkommen hatte er inzwischen doch gut gesorgt. Nachdem er 1712 die Rückreise angetreten und in Stuttgart ein Jahr geblieben war, ging er im September 1713 mit dem Erbprinzen abermals auf Reisen und zwar Rhein ab nach Holland, und von da nach Frankreich; 1716 kehrte er endlich dauernd in die Heimat zurück. Schon 1714 hatte er sich ein Expektanzdekret auf eine ordentliche theologische Professur zu verschaffen gewußt. Nach seiner Rückkehr von Paris erhielt die Universität in Tübingen ein Dekret, daß Pfaff mit Sitz in der Fakultät und im Senat und der Anciennität vom 23. November 1714 zum ordentlichen Professor ernannt sei (Weizsäcker S. 97). Die Fakultät wehrte sich gegen eine solche Verletzung ihrer Ordnungen, so gut sie vermochte; natürlich ohne jeden Erfolg. Als 1717 der Professor Hochstetter starb, rückte Pfaff in die Stelle ein. Als dritter Professor hätte er zwar zugleich Stadtpfarrer sein sollen und predigen müssen. Er wußte durchzusetzen, daß er nur die Professur, ihre Besoldung und den Vorrang erhielt. Das Reformationsjubiläum brachte ihm in demselben Jahre auch die theologische Doktorwürde. Drei Jahre darauf starb sein Vater; der Sohn erhielt die zweite Professur und das damit verbundene Dekanat, doch hat er sie nur wenige Wochen inne gehabt. Als der Kanzler Jäger bald darauf starb, wurde er, vierunddreißigjährig, Kanzler der Universität. Als solcher hat er sechsunddreißig Jahre gewirkt, freilich mehr in die Breite als in die Tiefe. Er selbst ein Mann der neuen Zeit, Pietist und Orthodoxer zugleich, aufgeklärt und beschränkt wo es nötig schien, in allem Kavalier, Weltmann und Lebemann, hat er dem theologischen Betrieb eine ganz andere Richtung gegeben. Mit ihm zieht die encyklopädische Richtung ein, die alles kann und alles will, die das ganze Geheimnis der Theologie in drei Jahren zu offenbaren vermag. Es ist bezeichnend, was Pfaff in seiner Ankündigung für 1722 ruhmredig von seiner Wirksamkeit berichtet (Weizsäcker S. 111): „Seit er an der Universität lehre, habe er gelehrt: thetische, polemische, exegetische, pastorale und asketische Theologie, alte und neuere Kirchengeschichte, Kirchenrecht und theologische Litteraturgeschichte, das alles **privatim** und **privatissime**. Gegenwärtig erkläre er **publice** die Polemik, und zwar so, daß man in der Zeit von drei Jahren einen vollständigen theologischen Kursus bei ihm vollenden könne". Bedenkt man, daß neben dieser akademischen Thätigkeit eine sehr fruchtbare litterarische herging, so ist das in der That eine erstaunliche Leistungsfähigkeit. Aber auch die glänzende Begabung Pfaffs hat eine mehr als oberflächliche Erörterung nicht zu stande gebracht. Immerhin bleibt seine Thätigkeit erfolgreich genug. Von den Schriften der nächsten Jahre haben einige den Ruhm ihres Verfassers als eines der gelehrtesten

und scharfsinnigsten Männer seiner Zeit durch die ganze Welt getragen. Es entstanden in rascher Folge eine große Anzahl von Dissertationen, unter denen die de originibus juris ecclesiastici eiusdem indole von 1719 epochemachend war und mehrfach aufgelegt wurde (zuletzt Ulm 1759; eine deutsche Ausgabe erschien 1722 in Frankfurt und Leipzig unter dem Titel: „Traktat von dem Ursprunge des Kirchen-Rechts und dessen wahrer Beschaffenheit, welchem beygefüget ist eine Abhandlung von der Bischöfflichen Nachfolge"). Pfaff hat in dieser Dissertation, der 1742 „Akademische Reden über das sowohl allgemeine als auch teutsche protestantische Kirchenrecht" folgten, zuerst die Kollegialtheorie konsequent durchgeführt. Die Kirche ist danach ein staatlich anerkanntes collegium publicum; aus diesem Charakter der Kirche folgert er das Recht des Staates auf kirchliche Gesetzgebung, Beaufsichtigung u. s. w., deduziert aus dem pactum tacitum oder expressum das Regiment, dessen Ableitung aus der Schrift, der Stellung der Obrigkeit als membrum praecipuum ecclesiae, den Reichsgesetzen, der Landeshoheit er verwirft. Die Kirche hat demnach das Recht der Übertragung ihrer gesellschaftlichen Rechte an die Obrigkeit, der Gemeinde sind weitgehende Befugnisse eingeräumt (vgl. d. A. Kollegialismus Bd X S. 642 f. und v. Schulte, Lehrbuch des kath. u. evang. Kirchenrechtes[4] S. 277). Originell war die Theorie nicht; aber ihrer Durchführung konnte man Scharfsinn, logische Konsequenz und Gelehrsamkeit nicht absprechen. Eine Introductio in historiam Theologiae literariam erschien 1720 (die einzelnen Teile hatte Pfaff 1718—1720 als Programme herausgegeben); ein Lehrbuch der Dogmatik und Ethik war 1719 vorausgegangen (Constitutiones theologiae dogmaticae et moralis Tubingae 1719; ed. II Francofurti 1721; noch öfter aufgelegt); ein Lehrbuch der Kirchengeschichte (Institutiones historiae ecclesiasticae cum diss. de liturgiis) folgte 1721. Pfaff zeigt sich darin als Vielwisser, aber seine Behandlung des Stoffes ist höchst ungleich und von der Weite des historischen Blickes, der gründlichen Gelehrsamkeit, wie sie die Arbeiten Mosheims auszeichnet, ist er himmelweit verschieden. Kurze Notae exegeticae in Evangelium Matthaei (Tübingen 1721) führen ihn als Exegeten vor. Dem pietistischen Geschmack trug er Rechnung in mehreren erbaulichen Schriften; so erschien 1720 „Kurtzer Abriß vom Wahren Christentum", in demselben Jahre ein „Hertzens-Katechismus, oder die ersten Grund-Sätze der Christlichen Lehre, aus dem Grunde des inneren Christentums hergeleitet" und „Zwölff Betrachtungen über unterschiedene Stücke des wahren und thätigen Christentums" (vgl. die Würdigung und Charakteristik bei Ritschl, Geschichte des Pietismus III, S. 40 ff.).

Das Hauptfeld seiner Thätigkeit hat Pfaff in einer Vereinigung der evangelischen Kirchen gesehen. Eine ganze Anzahl von Abhandlungen hat er dieser Frage gewidmet (Dissertatio thetica de fidei Christianae articulis fundamentalibus eiusque analogia 1718; Alloquium irenicum ad Protestantes, Ratisbonae 1720, auch deutsch: Friedfertige Anrede an die Protestierende, Regensburg 1720; diss. irenica de influxu dogmatis Reformatorum de S. Coena in praxis fidei et pietatis quanto et quali, Tübingen 1720; diss. irenica de influxu sententiae Reformatorum de communicatione idiomatum utriusque naturae in Christo u. a. Gesammelt erschienen diese Abhandlungen deutsch u. d. Titel: Ch. M. Pfaffens Gesammlete Schrifften, so zur Vereinigung der Protestierenden abzielen, Halle 1723). Auch auf diesem Gebiet war Pfaff nicht originell. Schon längst hatte man in Brandenburg eine Union der Lutheraner und Reformierten erwogen und die Politik Friedrichs I. hatte zu praktischen Vorschlägen geführt (s. F. Brandes, Gesch. der kirchl. Politik des Hauses Brandenburg I, S. 383 ff. vgl. d. A. „Union"); die Jubelfeier der Reformation 1717 mag dann weiterhin dazu beigetragen haben, den Gedanken Verbreitung zu verschaffen und sicherlich ist es kein Zufall gewesen, daß Pfaff in dem Jahre nach dem Reformations-Jubiläum mit seinen Gedanken hervortrat. Es gelang ihm auch, die Aufmerksamkeit der maßgebenden Kreise auf seine Bemühungen zu lenken. Das Corpus Evangelicorum, die Vereinigung der evangelischen Reichsstände zu Regensburg empfahlen seine Vorschläge zur Annahme, aber an dem Mißtrauen der Lutheraner scheiterte ihre Durchführung. Der praktische Erfolg blieb ihm versagt, und er begnügte sich später mit der Rolle des Zuschauers.

In der Folgezeit hat sich Pfaff in seinem Wirken mehr und mehr zersplittert. Seine litterarische Produktivität blieb unheimlich; aber die Quantität ersetzte nicht, was der Qualität abging. In unzähligen litterarischen Fehden, in lauter Nichtigkeiten verzettelte er sein Talent und seine Gelehrsamkeit. Weil er die Hand nach allen Früchten ausstreckte, die an dem Wege eines Gelehrten winken, kam er nicht mehr dazu, auch nur eine zu brechen. Er hat das selbst empfunden und zuweilen darüber geklagt. Aber er konnte

seine Natur nicht mehr ändern. So hatte er das Geschick, das ähnlichen Geistern ebenfalls beschieden war, seinen eigenen Ruhm zu überleben. An der Universität war er allmächtig; aber es gelang ihm nicht, eine Schule zu bilden. Er klagte über die Interesselosigkeit der Studierenden, suchte die Schuld an den veralteten Einrichtungen, die er doch aus dem Gleise zu schieben nach Kräften bemüht war und merkte nicht, daß seine Persönlichkeit allein die Schuld trug. Das zeigte sich, als man 1755 in Göttingen den von Michaelis lebhaft unterstützten Gedanken hegte, ihn als Nachfolger Mosheims zu berufen und ihm die Kanzlerstelle zu übertragen. Damals schrieb J. J. Moser an den Göttinger Professor Scheid und warnte; „es wäre ein Glück für Göttingen, wenn er nicht dahin komme; seine Leibes- und Gemütskräfte wären geschwächt, auch sey er zänkisch“ (s. Büsching, Beyträge zur Lebensgesch. denkwürd. Pers. III, S. 287). Daraufhin ließ man den Plan fallen. Im folgenden Jahre nahm Pfaff in Tübingen seinen Abschied. Was ihn dazu bewog, läßt sich nicht mehr aktenmäßig feststellen, da alle urkundlichen Nachrichten verschwunden sind (Weizsäcker S. 110). Das Gerücht war verbreitet, daß sich Pfaff nach dem Tode seiner Frau einen schweren sittlichen Fehltritt habe zu schulden kommen lassen und daß er dadurch gezwungen worden sei, Tübingen zu verlassen (Ritschl, Gesch. d. Pietismus III, S. 59; Ehmann, Oetingers Selbstbiogr. S. 611). Unter seinen Amtsgenossen hinterließ er keine Freunde; allgemein sah man seine Entfernung vom Amt mit Befriedigung an. Er zog nach Frankfurt a. M. in der Absicht, als Privatmann seine Tage zu beschließen. Da traf ihn der Ruf nach Gießen. Er nahm ihn an und ging dorthin als Kanzler, Superintendent und „Direktor“ der theologischen Fakultät. Wie er zu diesem Rufe kam, ist nicht mehr aufzuhellen. Auch diese Akten scheinen verschwunden zu sein. Vier Jahre hat er dort noch gewirkt „als eine Geißel der Universität und Fakultät: hochmütig, herrschsüchtig, mit unverhüllter Geldgier und schamlosen Eigennutz“ (Harnack, TU NF V, S. 8 Anm.). Am 19. November 1760 ist er gestorben. Seine Bibliothek kam an die Abtei Arnsburg in der Wetterau, von wo sie nach deren Säkularisierung nach Laubach gelangte.

Von seinem Charakter entwirft ein Freund folgende Schilderung (Leporin S. 20, Anm.**): „Sein Temperament ist cholerico-sanguineum, und von Natur am meisten ad Scepticismum und Libertinismum geneigt. Sein judicium ist penetrant, das ingenium munter und lebhafft ... Pedantismus ist von ihm sehr weit entfernet, zum Galantismo und Singularismo incliniret er mehr“. In der That sind hier wichtige Züge gut angegeben. Vergessen ist seine maßlose Ruhmgier, sein Eigennutz und seine Sucht, zu glänzen, Triebe die mehr und mehr dieses starke Talent verdorben haben. Aber sie erklären, wie der Pietist immer mehr in das Fahrwasser der Aufklärung geriet und warum der Glanz dieser Leuchte erlosch, noch ehe Pfaff die Augen schloß.

Erwin Preuschen.

Pfaffenbrief. — Litteratur: Eidgenössische Abschiede I, 301 (Text des Pfaffenbriefs). Anton Philipp v. Segesser, Rechtsgeschichte der Stadt u. Republik Luzern (1850/58) I, 210 ff. 268. II, 80, 600, 661, 742 ff., 882 ff.; Bluntschli, Staats- u. Rechtsgeschichte der Stadt und Landschaft Zürich I (1838), S. 385 ff.; derselbe, Geschichte des schweizerischen Bundesrechts I, 1875, S. 122 ff.; A. Lütolf, Bann und Rache (Geschichtsfreund XVII, 158); Th. v. Liebenau, Zur Entstehungsgeschichte des Pfaffenbriefs (Anzeiger für schweizerische Geschichte 1882, S. 60); W. Oechsli, Die Beziehungen der schweizerischen Eidgenossenschaft zum Reich bis zum Schwabenkrieg (Politisches Jahrbuch der schweizerischen Eidgenossenschaft) V, 1890, S. 359—365; J. Dierauer, Geschichte der schweizerischen Eidgenossenschaft I, 1887, S. 282 ff.; Dändliker, Geschichte der Schweiz I, 1900, S. 545 ff., 631 ff.; J. Hürbin, Handbuch der Schweizergeschichte I, 1900, S. 197. Die Litteratur über das Ereignis, das den Anstoß zur Aufstellung des Pfaffenbriefs gegeben, verzeichnet J. Dierauer in der von ihm herausgegebenen „Chronik der Stadt Zürich“ S. 82 (Quellen zur Schweizergeschichte Bd 18).

Mit dem Namen „Pfaffenbrief“ wird in der Geschichte der Schweiz eine vom 7. Oktober 1370 datierte Urkunde bezeichnet, worin die der schweizerischen Eidgenossenschaft angehörenden Gemeinwesen („Orte“) Zürich, Luzern, Zug, Uri, Schwyz und Unterwalden durch Vertrag Vorschriften über die Ablehnung der fremden geistlichen und weltlichen Gerichtsbarkeit und über die Wahrung des Landfriedens vereinbart haben. Wiewohl die Anordnungen, die sich gegen die geistlichen Gerichte richten, nur einen kleinen Teil des Vertrages ausmachen, so hat man doch von jeher in ihnen das charakteristische Merkmal der Urkunde erblickt, und nicht nur die Umgangssprache („Pfaffenbrief“), sondern auch der amtliche Stil haben dies festgehalten. (Stanserverkommnis 1481: „der brief so vorzyten durch unser vordern sälig ouch gemacht ist worden von priestern und annder sachen wegen“).

Den unmittelbaren Anlaß zur Aufstellung des Pfaffenbriefes gab eine Gewaltthat, die sich am 13. September 1370 ereignete. Das Haupt des mit Zürich verbundenen Luzern, der Schultheiß Peter von Gundoldingen, wurde mit seinen Begleitern auf der Heimkehr vom Zürcher Herbstmarkt in der Nähe der Stadt Zürich überfallen und in Gefangen-
5 schaft gesetzt. Als Anstifter und geistiger Urheber des Frevels wurde der Propst am Zürcher Großmünster, Bruno Brun, bezichtigt, ein Sohn des im Jahre 1360 verstorbenen allmächtigen Zürcher Bürgermeisters Rudolf Brun. Bruno Brun hatte mit seiner That einen Akt der Privatrache vollführt. Auf die Kunde hiervon erhob sich die Bürgerschaft Zürichs und setzte, erbittert über diesen Bruch des Marktfriedens, die Freilassung der Gefangenen
10 durch. Als der Propst, unter Berufung auf seinen klerikalen Stand, sich weigerte, vor dem bürgerlichen Gericht Rede zu stehen, wurde er aus der Stadt verbannt. Allein es bestand nun die Gefahr, Brun, ein eifriger Anhänger der österreichischen Partei, möchte gegen Zürich den Schutz fremder Gerichte, der Reichsgerichte oder geistlicher Gerichte, anrufen, und um derartigen Versuchen für alle Zukunft entgegenzutreten, verbanden
15 sich sechs Orte der Eidgenossenschaft in dem Pfaffenbrief vom 7. Oktober 1370 zur Aufstellung gemeinsamer Vorschriften. Diese enthalten in der Hauptsache materiell kein neues Recht. Sie brachten Sätze zur Geltung, die bisher in den meisten Orten bereits anerkannt gewesen waren. Allein durch ihre Aufnahme in die gemeinsame Urkunde wurde ihnen eine wirksamere und kräftigere Garantie gesichert.

20 Der Pfaffenbrief stellt zwei Rechtsgrundsätze auf: Zum ersten das Gebot, es müsse jedermann in der Eidgenossenschaft in allen Streitigkeiten — ausgenommen in Ehe- und geistlichen Sachen — vor dem Richter seines Wohnorts belangt werden. Zum zweiten enthält die Urkunde Vorschriften über die Aufrechterhaltung des Landfriedens „in unser Eydgenoßschaft" (Sorge für die Sicherheit der Straßen und Verbot der Kriegszüge
25 ohne Erlaubnis der Obrigkeit). In dem ersten Rechtsgrundsatz liegt die eigentliche Bedeutung des Pfaffenbriefs. Mit der Anordnung, es solle jeder „von jeglichem Recht nemen an den stetten und vor dem Richter, da er gesessen ist, es wer dann umb ein E oder umb Geistlich sachen" — wird jedermann, der in einem Gemeinwesen („Ort") der Eidgenossenschaft wohnt, dessen Herrschaft unterworfen. Die Orte nahmen damit eine Gebiets-
30 hoheit über alle in ihrem Territorium niedergelassenen Personen in Anspruch, auch wenn diese Unterthanen einer fremden Herrschaft waren. Das führte von selbst zur Ablehnung der fremden weltlichen Gerichte (Reichsgerichte) und der auswärtigen geistlichen Gerichtsbarkeit. Dadurch wurde jedoch keineswegs allgemein die Zuständigkeit der Kirche bestritten, bestimmte Rechtssachen vor ihr Forum zu ziehen, und wir wissen, daß im allgemeinen
35 Rechtshändel, in denen ein Kleriker als Beklagter erschien, vor wie nach dem Pfaffenbrief vor den geistlichen einheimischen Gerichten (dem Gerichte des Bischofs oder, wie in Zürich, vor einem besonderen Pfaffengerichte) abgeurteilt wurden. Der Pfaffenbrief trat lediglich der Überspannung der kirchlichen Machtsphäre und der Einmischung der geistlichen Gerichte in den Bereich des staatlichen Rechtes entgegen. Indem er auch vom Kleriker
40 einen staatlichen Treueid forderte, erwirkte er indirekt die Unterwerfung des Klerikers unter das staatliche Gericht in den Rechtssachen, in denen der Staat sein Recht und seine Gerichte für Kleriker und Laien in gleicher Weise für zuständig erklärte (Landfriedensbruch, Bruch des Marktfriedens ꝛc.). Diesen Satz führte der Pfaffenbrief auch den fremden Klerikern gegenüber durch, die in der Eidgenossenschaft „wonhaft sint, die nicht burger,
45 lantlüte noch Eydgenossen sint" und drohte gegen die Übertreter die Strafe der Friedlosigkeit an. Mit derselben Entschiedenheit wandte sich sodann der Pfaffenbrief gegen jeden Laien, der einen andern „mit frömden gerichten uff trib, geistlichen oder weltlichen, umb weltlich sach". Hiermit wurde der Satz des kanonischen Rechtes getroffen, das geistliche Gericht dürfe auch in Sachen angerufen werden, die an sich dem weltlichen Bereich an-
50 gehörten, wenn in der behaupteten Rechtsverletzung ein Moment der Sünde liege.

Somit hat der Pfaffenbrief weder das Privilegium fori der Kleriker, noch die Gerichtsbarkeit der Kirche über Laien von Staatswegen allgemein beseitigt. Behält er doch ausdrücklich Ehe- und geistliche Sachen der kirchlichen Zuständigkeit vor, und irrig wäre es, aus dem bekannten Wort des Johannes von Müller, der Pfaffenbrief enthalte „die
55 Protestation der schweizerischen Freiheit wider den Mißbrauch des Ansehns der Klerisei" (Geschichten schweiz. Eidgenossenschaft II, 264), einen weitergehenden Schluß zu ziehen. Aber dadurch, daß der Pfaffenbrief auf einem wichtigen Gebiet des Rechtslebens die Festsetzung dessen, was dem Staat und was der Kirche gebühre, von Staatswegen und im Widerspruch zu den Forderungen der Kirche durchführte, stellt er in schweizerischen Landen
60 in der That den ersten umfassenden und von Erfolg gekrönten Versuch dar, die schran-

kenlose Ausdehnung der kirchlichen Macht mit den Waffen des staatlichen Rechts zurückzuweisen. **F. Fleiner.**

Pfandrecht bei den Hebräern s. d. A. Gericht und Recht Bd VI S. 582,52.

Pfarre, Pfarrer (parochia, parochus). — Litteratur: 1. Zur Geschichte der Pfarrei: Hinschius, KR. II, § 90 (vgl. I § 32 I), wo auch die älteren Schriftsteller zu finden sind; Richter, Lehrbuch des Kirchenrechts, 8. Aufl. von Dove u. Kahl, Leipzig 1886, § 141; Friedberg, Lehrbuch des Kirchenrechts, 5. Aufl. 1903, §§ 68, 71 (hier besonders auch ausländische Litteratur); Sägmüller, Lehrbuch des katholischen Kirchenrechts, 1904 § 99; Stutz, Kirchenrecht in Holtzendorff-Kohlers Encyklopädie der Rechtswissenschaft, 6. Aufl., II, 1904, §§ 11, 1; 14; 19, 1, 2; 29, 3c; 30, 5; 31, 2; 48, 1; 56, 2; Harnack, Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten, 1902, S. 334 ff., 340 A. 2.; Duchesne, Notes sur la topographie de Rome au moyen-age, II. Les titres presbytériaux et les diaconies, Mélanges d'archéol. et d'hist., VII, 1887, 217 ff. und im wesentlichen darauf fußend Grisar, Geschichte der Stadt Rom im Mittelalter, I, 1901, S. 146 ff.; Zettinger, Die ältesten Nachrichten über Baptisterien der Stadt Rom, RQS, XVI, 1902, S. 326 ff.; Hauck, Kirchengeschichte Deutschlands, I, 4. Aufl., 1904, S. 222 ff.; II, 2. Aufl., 1900, S. 450, 714 ff.; IV, 1903, S. 19 ff., 382 f., 560 f.; Löning, Geschichte des deutschen Kirchenrechts, 1878, I, S. 163 ff., II. S. 346 ff.; Stutz, Geschichte des kirchlichen Benefizialwesens, I, 1895, §§ 4, 5, 14, 15—19, 21; Imbart de La Tour, Les origines religieuses de la France. Les paroisses rurales du 4e au 11e siècle, 1900 (dazu Stutz, GgA, 1904, S. 1 ff.); Marignan, Études sur la civilisation française, I, 1899, S. 200 ff.; Zorell, Die Entwickelung des Parochialsystems bis zum Ende d. Karolingerzeit, Archiv f. kath. Kirchenrecht, LXXXII, 1902, S. 74 ff., 258 ff.; Sägmüller, Die Entwickelung des Archipresbyterats und Dekanats bis zum Ende des Karolingerreichs, Tübinger Univ.-Progr. 1898, S. 29 ff.; Lamprecht, Deutsches Wirtschaftsleben, I, 1, 1886, S. 115 ff., 238 ff., I, 2, 1886, S. 699; Künstle, Die rechtliche Stellung des Pfarrers nach den Weistümern (wird demnächst in Stutz, Kirchenrechtliche Abhandlungen erscheinen); W. Schulte, Die Entwickelung d. Parochialverfassung u. des höheren Schulwesens in Schlesien im Mittelalter, Ztschr. f. Geschichte und Altertumskunde Schlesiens, XXXVI, Breslau 1902, S. 388—404; Lambert, La doctrine du ministère ecclésiastique d'après les livres symboliques de l'Église luthérienne, Thèse, Paris 1894; Rieker, Grundsätze ref. Kirchenverfassung, Leipzig 1899, S. 79 f. Von Speziallitteratur zur Geschichte der Stadtpfarreien vgl. außer Hauck a. a. O. IV, S. 25 ff.: Gierke, Das deutsche Genossenschaftsrecht, I, Berlin 1868, S. 333 f.; Gengler, Deutsche Stadtrechtsaltertümer, Erlangen 1882, S. 63 ff.; Liebe, Die kommunale Bedeutung der Kirchspiele in den deutschen Städten, 1885; Falk, Kirchen in Laienbesitz, Forschungen zur deutschen Geschichte, XXV, 1885, S. 576 f.; ders., Zur Geschichte der Pfarreinteilung in den Städten, Archiv f. kath. Kirchenr., LXVIII, 1892, S. 262 ff.; Tibus, Gründungsgeschichte der Stifter, Pfarrkirchen u. s. w. im Bereiche des alten Bistums Münster, 1885; Rietschel, Die Civitas auf deutschem Boden bis zum Ausgang d. Karolingerzeit, Leipzig 1894, S. 65 ff., 82 ff., 88 ff.; ders., Markt und Stadt in ihrem rechtlichen Verhältnis, Leipzig 1897, S. 171 f.; Hegel, Die Entstehung des deutschen Städtewesens, Leipzig 1898, S. 143 ff.; Boos, Geschichte der rheinischen Städtekultur, I, Berlin 1897, S. 282 ff.; Kelleter, Zur Geschichte des Kölner Stadtpfarrsystems im Mittelalter, Beiträge zur Gesch. vornehmlich Kölns u. d. Rheinlande f. Mevissen, 1895, S. 222 ff.; Lau, Entwickelung der kommunalen Verfassung und Verwaltung Kölns, Bonn 1898, S. 175, 235 ff.; Keussen, Untersuchungen z. älteren Topographie u. Verfassungsgeschichte von Köln im Mittelalter, Westdeutsche Ztschr. XX, 1901, S. 14 ff.; Schäfer, Pfarrkirche u. Stift im deutschen Mittelalter in Stutz, Kirchenrechtliche Abhandlungen H. 3. 1903; ders., Das Alter d. Parochie Klein S. Martin = S. Maria in Kapitol zu Köln in Annalen des hist. Vereins f. d. Niederrhein LXXIV, 1902, S. 53 ff. (dagegen Keussen, Der Ursprung der Kölner Kirchen S. Maria in Capitolio u. Klein S. Martin, Westdeutsche Ztschr. XXII, 1903, S. 23 ff. und dagegen wieder Schäfer, Beiträge zur Kölner Topographie und Kirchengeschichte, RQS, 1904, Nr. 1 u. 2); Tücking, Geschichte der kirchlichen Einrichtungen in der Stadt Neuß, 1886 ff.; Woltersdorf, Die Rechtsverhältnisse der Greifswalder Pfarrkirchen im Mittelalter, Greifswald 1888; Stutz, Das Münster zu Freiburg im Lichte rechtsgeschichtlicher Betrachtung, 1901; Beyerle, Die Geschichte d. Chorstifts St. Johann zu Konstanz, Freiburger Diöcesanarchiv XXXI, 1903, S. 4 ff.; J. Bernoulli, Die Kirchgemeinden Basels vor der Reformation, Basler Jahrb. 1894, S. 220 ff., 1895, S. 99 ff.; F. v. Wyß, Abhandlungen zur Geschichte des schweizerischen öffentlichen Rechts, Zürich 1892, S. 395 f.; v. Orelli, Geschichte der Kirchgemeinde St. Peter in Zürich, Zürich 1871; Eubel, Zu den Streitigkeiten bezüglich des ius parrochiale im Mittelalter, RQS IX, 1895, S. 395 ff.; Paulus, Welt- und Ordensklerus beim Ausgang des 13. Jahrhunderts im Kampfe um die Pfarrrechte Götting. Dissert. 1900. 2. Zum geltenden Recht: Friedberg, Lehrbuch des Kirchenrechts, 5. Aufl., §§ 71, 81 (hier auch die ausländische Litteratur); Stutz, Kirchenrecht in Holtzendorff-Kohlers Encyklopädie der Rechtswissenschaft, 6. Aufl., II, 1904, §§ 80, 113, 114 und zwar: **a) zum katholischen:** Hinschius, KR, II, §§ 92, 103 ff., 113; IV, § 203 I; Richter, Lehrbuch des Kirchenrechts, 8. Aufl. von Dove u. Kahl, Leipzig 1886, § 142; v. Scherer, Hand-

buch des Kirchenrechts, I, Graz 1886, § 92; Sägmüller, Lehrbuch des kath. Kirchenrechts, 1904, § 101; Milas-Pessić, Das Kirchenrecht der morgenländischen Kirche, Zara 1897, S. 349 ff.; Bouix, Tractatus de parocho, 3. Aufl. 1880; Schefold, Die Parochialrechte, 2. Aufl. 1856; Uhrig, Der Rechtsbegriff der Pfarrei, ThQS LXXII' 1890, S. 57 ff.; Sägmüller, Die Entstehung 5 und Entwickelung der Kirchenbücher im katholischen Deutschland bis zur Mitte des 18. Jahrhunderts, ThQS LXXXI, 1899, S. 206 ff.; Jöder, L'inamovibilité des déssservants, 1882; b) zum evangelischen: Richter, Lehrbuch des Kirchenrechts 8. Aufl. von Dove u. Kahl, Leipzig 1886, §§ 159, 161; Friedberg, Das geltende Verfassungsrecht der evangelischen Landeskirchen in Deutschland und Oesterreich, Leipzig 1888, §§ 19, 23, 27; Köhler, Lehrbuch d. deutsch-10 evangelischen Kirchenrechts, Berlin 1895, S. 160 ff.; Schoen, Das evangelische Kirchenrecht in Preußen, I, Berlin 1903, § 25; Rieker, Die rechtliche Natur des evangelischen Pfarramts, Leipzig 1891.

I. Geschichte. Bis zur Mitte des 3. Jahrhunderts war der Bischof der alleinige Seelsorger der Gläubigen. Es gab nur bischöfliche Kirchen, städtische, die von Stadt-15 bischöfen, ländliche, die von Chor- oder Dorfbischöfen geleitet wurden. Eine Ausnahme machte allerdings Aegypten, wo eine Art Presbyterialverfassung gegolten zu haben scheint, die aber, weil ohne Einfluß auf die gemeinrechtliche Entwickelung der Folgezeit, hier außer Betracht bleiben kann.

Um 250 teilte Bischof Fabian die römische Gemeinde in zweimal sieben Bezirke, ent-20 sprechend den Regionen der Stadt; jedem Bezirk sollte ein Diakon oder Subdiakon vorstehen. Der Organisation der Armenpflege folgte eine beschränkte Dezentralisation der Verwaltung des Kultus unmittelbar nach. Von dem römischen Bischof Dionysius (259—268) berichtet das Papstbuch: **Hic presbiteris ecclesias dedit.** Dabei ist natürlich nicht an die Kirchen Roms überhaupt zu denken, deren es bald darauf nach Optatus mehr als 40 25 gab. Vielmehr können damit nur die sogenannten Titelkirchen gemeint sein. In der That weiß derselbe **liber pontificalis** von Bischof Marcellus 308/9 zu erzählen: **XXV titulos in urbe Roma constituit quasi diocesis propter baptismum et paenitentiam multorum qui convertebantur ex paganis et propter sepulturas martyrum.** Form und Inhalt dieser Angabe verraten ihre Entstehung in einer weit 30 späteren Zeit; noch am Ende des 6. Jahrhunderts stand die Zahl 25, die erst Calixt II. (1119—1124) auf 28 erhöhte, nicht absolut fest; sogar das römische Konzil von 595 erwähnt bloß 24 Titel und versagt der Basilika der hl. Anastasia, die vor- und nachher als solcher erscheint, diese Bezeichnung. Und getauft wurde wenigstens im 4. Jahrhundert nachweisbar nur vom Bischof und nur im Baptisterium des Lateran, das seit 35 Konstantin an Stelle des früheren, nicht mehr zu ermittelnden bischöflichen Centrums der Stadt getreten war; an den Titelkirchen können also damals nur die vorbereitenden Übungen abgehalten worden sein. Erst seit dem 5. Jahrhundert erscheinen die Titel S. Vitale und S. Sabina, diese allerdings gleich bei ihrer Gründung, im Besitz des Taufrechts, und erst seit dem Ende dieses Jahrhunderts wurde die Taufe bei einer 40 größeren Zahl von römischen Kirchen (außer bei Titeln auch bei den Coemeterialbasiliken St. Peter, St. Paul und St. Laurentius) gespendet. Aber gottesdienstliche Mittelpunkte mit abgegrenzten Bezirken dürften einige dieser Titel, deren älteste wohl aus den in vordiokletianischer Zeit zu Versammlungszwecken benützten Privathäusern vornehmer Christen unmittelbar hervorgegangen sind, schon im 3. Jahrhundert gewesen sein. An ihrer Spitze 45 standen Titelpriester, die späteren Kardinalpriester (vgl. Bd XI S. 179 f. unter Kurie); sie hatten die Aufsicht über die übrigen Geistlichen und über die Coemeterien und verwalteten das seit dem Anfang des 6. Jahrhunderts nachweisbare Vermögen ihrer Kirchen, allerdings unter der Aufsicht des Bischofs und in strenger Abhängigkeit von ihm. Von einem Pfarrzwang hört man bei ihnen noch Jahrhunderte lang nichts; vielmehr scheinen 50 die Titel gewissermaßen in ihrer ideellen Einheit die bischöfliche Pfarrkirche Roms dargestellt zu haben. Deshalb wurde z. B. das Ferment, das Abendmahlsbrot, vom Bischof hergestellt und durch Akoluthen den Titelpriestern überbracht, wie der bekannte Brief Innocenz I. an Decentius, Bischof von Eugubium (Gubbio), vom Jahre 416 berichtet.

Für Rom und in ähnlicher Weise wohl auch für andere Städte war damit bald 55 nach 250 immerhin ein Anfang gemacht zur Abordnung von Diakonen und Priestern in kirchliche Unterbezirke, und es hat viel für sich, wenn Harnack vermutet, das habe den Anstoß gegeben für den bald darauf beginnenden kirchlichen Ausbau des platten Landes, der dann allerdings seine eigenen Wege ging und Jahrhunderte lang die kirchliche Organisation der Städte weit hinter sich zurückließ. Dieser Ausbau stand auch in anderer Beziehung 60 unter römischem Einfluß. Seit der Mitte des 3. Jahrhunderts wurden Verfassung und Recht des römischen Weltreiches immer mehr vorbildlich für Verfassung und Recht der

in Bildung begriffenen Weltkirche. Dies Vorbild aber forderte die Unterordnung des platten Landes unter die Stadt. Also wurden im Orient die Dorfbischöfe nunmehr nach und nach in ihren Rechten beschränkt und schließlich zum Aussterben gebracht, um durch Priester ersetzt zu werden, die vom Bischof abhängig waren (vgl. den Art. Landbischof Bd XI S. 237 und seither noch Gillmann, Das Institut der Chorbischöfe im Orient, Veröff. a. d. kirchenhist. Seminar München II 1, 1903). Anderswo, namentlich im europäischen Abendland, wo der Chorepiskopat gar nicht erst aufkam, gaben die Märtyrergräber und die Begräbnisstätten Anlaß zur Abordnung von städtischen Geistlichen und ebenso manches heidnische **sacrum**, das man nunmehr umweihte, sowie die Reliquienkapellen, die man jetzt errichtete. Vor allem aber trieben die Verfolgungen größere Massen von Christen auf das Land hinaus, wo zwar, insbesondere auf den Landgütern städtischer Herren, schon längst vereinzelte Christen gewohnt hatten (**Plinius ad Trajanum** im Jahre 104: **neque civitates tantum sed vicos etiam atque agros superstitionis istius contagio pervagata est**), doch so, daß sie für ihre gottesdienstlichen Bedürfnisse ganz auf die Stadt angewiesen gewesen waren (**Justini apol. I, c.** 67).

Der 77. Kanon des ums Jahr 300 abgehaltenen Konzils von Elvira erwähnt Diakonen, die ohne Bischof und Priester eine ländliche Gemeinde leiten. Taufen sie, so wirkt die von ihnen gespendete Taufe regelmäßig nur, wenn die Benediktion durch den (Stadt-) Bischof dazukommt, der als der eigentliche Spender der Taufe gilt. Doch war nach dem 15. Kanon von Arles (314) auch solchen selbstständigen Diakonen die Vornahme des hl. Opfers untersagt. Nur die Abordnung eines Priesters vermochte also das geistliche Bedürfnis der Landbewohner ganz zu befriedigen (**conc. Neocaes.** 314—325 **can.** 12, Konzil von Riez 439 **can.** 5). Diese Abordnung hat man sich zunächst und für lange rein zufällig, durch das zeitliche und örtliche Bedürfnis bedingt und durch bloßen Auftrag bewerkstelligt zu denken. Zu Anfang waren ja auch die christlichen Ansiedelungen auf dem Lande so spärlich, daß die Abgesandten des Bischofs schon deswegen einander nicht ins Gehege kamen. Daß zuerst und vornehmlich in größere Orte (**vici, castella**), die aber eben nach der nunmehrigen, vom weltlichen Recht beeinflußten Praxis für die Gründung bischöflicher Sitze nicht ausreichten (sechster der sog. **canones** von Sardika, Anfang des 5. Jahrhunderts), und auf Herrensitze (**villae, agri**) diese kirchlichen Vorposten vorgeschoben wurden, ergab sich von selbst aus den damaligen Verhältnissen.

Erst seit der Mitte des 5. Jahrhunderts kam Plan und Ordnung in das Kirchenwesen auf dem Lande. Kanon 17 der Synode von Chalcedon (451) läßt erkennen, daß ländliche Niederlassungen (*ἀγροικικαὶ παροικίαι*) und Gemeinden (*ἐγχώριοι*) schon in größerer Anzahl zu den Stadtbistümern gehörten (vgl. **can.** 6 ebenda). Und um die Wende des 5. und 6. Jahrhunderts entstand in Italien, aber auch in Spanien und Gallien der Anfang einer umfassenden kirchlichen Ordnung des platten Landes. Es bildeten sich bestimmte Bezirke, die sich regelmäßig an die älteren weltlichen Verwaltungssprengel (**vici, pagi**) angeschlossen haben dürften. Innerhalb dieser Bezirke gab es bereits zahlreiche kleinere Gotteshäuser (**basilicae, oratoria,** später **tituli minores**), die nicht selten ihre eigenen Geistlichen hatten und durch massenhafte Gründung namentlich von seiten der Großgrundbesitzer (**potentes**) fortwährend sich vermehrten. Allein der rechtmäßige und ordentliche Gemeindegottesdienst fand nur beim kirchlichen Mittelpunkt eines solchen Bezirks, bei der Hauptkirche, statt (**conc. Agath.** 506 **can.** 21: **parochiae, in quibus legitimus est ordinariusque conventus**; vgl. **conc. Aurel.** 511 **can.** 25); in den Nebenkirchen durfte zwar gepredigt und Messe gelesen werden, aber an Ostern, Weihnachten, Epiphanie, Christi Himmelfahrt, Pfingsten und am Tage Johannes des Täufers sowie an den übrigen hohen Festen mußten diejenigen, die sich sonst zu ihnen hielten, in die Stadt oder bei der ländlichen Hauptkirche den Gottesdienst besorgen. Vor allem aber durfte nur der Vorsteher der Hauptkirche (**presbyter dioecesanus, parochialis, parochiensis, parochitanus**) zu Ostern und etwa noch zu Pfingsten die Taufe spenden, und empfing nur er zu diesem Zwecke vom Bischof das Chrisma. Auch hatte er die Aufsicht über die übrigen Geistlichen seiner Kirche und den Klerus der Nebenkirchen, eine Vorrangstellung, um derentwillen er seit der Mitte des 6. Jahrhunderts **archipresbyter** genannt wurde. Solch eine Hauptkirche hieß vermöge eines bezeichnenden, das Auswachsen der bischöflichen Stadtkirche zum Bistum trefflich wiederspiegelnden Übergangssprachgebrauchs sowohl **dioecesis, basilica dioecesana** wie auch **parochia, ecclesia parochitana,** später aber namentlich **plebs** oder **ecclesia baptismalis, baptisterium.** Als Baptismalsprengel und Taufkirchenorganisation bezeichnet man, in Anbetracht dessen,

daß sehr wesentliche Merkmale und Eigenschaften der späteren Pfarrei dieser Einrichtung noch abgingen, am besten diese Ordnung, von deren Durchführung die ausführlichen Erhebungen ein gutes Bild geben, die in dem durch Jahrhunderte sich hinziehenden Streit der Bistümer Siena und Arezzo um einige solcher archipresbyteralen Baptisterien zuerst im Jahre 714 gemacht wird (über die Drucke dieser Gerichtsurkunden vgl. Hübner, Gerichtsurkunden der fränkischen Zeit II. Aus Italien, Ztschr. der Savignystiftung f. Rechtsgeschichte Germ. Abt. XIV, 1893, Nr. 618, 619, 620, 621, 622 u. a.). Vermögensrechtlich waren übrigens diese Hauptkirchen noch lange Zeit, nachdem sie es zu Sondereigentum gebracht hatten, vom Bischof in so fern abhängig, als ihre Einkünfte an das Bistum abgeliefert oder wenigstens bei ihm verrechnet werden mußten, und ihre Vorsteher vom Bischof ein frei bemessenes Stipendium, event. auch eine jederzeit widerrufliche Landzulage (**precarium**) aus Bistumsgut erhielten. Soweit sie überhaupt auf römisch-kirchlicher Grundlage sich vollzog, folgte die vermögensrechtliche Verselbständigung dieser Kirchen der seelsorgerischen erst spät nach. Im Laufe des 6. (Konzil von Orleans 538 **can.** 17 bezw. 18) und im 7. Jahrhundert (**conc. Emerit.** 666 **can.** 12) wurde diesen Kirchen in Verfolg einer Entwickelung, zu der in Spanien und Gallien die Zuwendungen Dritter den Anstoß gegeben hatten, eine gewisse Selbständigkeit auch der Vermögensverwaltung unter bischöflicher Aufsicht zugestanden.

Die Weiterentwickelung auf dieser Grundlage wurde durchkreuzt durch die Eigenkirchen (vgl. oben S. 15f. unter Patronat), welche, ihrem Wesen und ihrer praktischen Ausgestaltung nach, private Unternehmungen und Betriebe ihrer Herren waren, und die bisher durchaus von öffentlichrechtlichen Gesichtspunkten getragene Entwickelung teils sprengten, teils privaten vermögensrechtlichen Zwecken dienstbar machten. Von jeher war dem Eigenkirchenrecht die Erhebung von Abgaben und Gebühren geläufig von denen, die, in ältester Zeit freiwillig, sich zu der Eigenkirche hielten. Daraus wurde bald eine Einnahmequelle, mit der der germanische Grundherr rechnete, die er also durch Zwang zunächst gegenüber seinen Grundholden zu sichern und über den Bereich seiner Grundherrschaft hinaus durch kirchliche und weltliche Mittel fruchtbar und festzumachen bestrebt war.

Jetzt, in spätmerowingischer und karolingischer Zeit, entstand erst die Pfarrei im eigentlichen Sinn, jene Einrichtung vorwiegend vermögensrechtlichen Charakters, kraft welcher die Einwohner eines bestimmten Bezirks nur an eine einzige Kirche und deren Vorsteher für alle, nunmehr mit Gebührenentrichtung (Stolgebühren) verbundenen Amtshandlungen sich halten mußten, und vermöge deren dieser Geistliche für seine Amtsthätigkeit auf diesen Bezirk und dessen Insassen und Angehörige strenge beschränkt war, also das Pfarrrecht im Sinne eines kirchlichen Zwangs- und Bannrechtes (Pfarrzwang), das für die weltlichen Rechte dieser Art (z. B. den Mühlenzwang) vorbildlich wurde Es war vor allem der nunmehr auch kraft staatlichen Gebots zu entrichtende und infolge dessen überhaupt erst bedeutsam werdende Zehnt, der auf diese Materialisierung der Einrichtung hindrängte und dem Eigenkirchenrecht und dessen Tendenzen wirksam in die Hände arbeitete. Kein Zufall, daß Karl d. Gr. 810—813 in den **capitula ecclesiastica c.** 10 bestimmte, **ut terminum habeat unaquaeque aecclesia, de quibus villis decimas recipiat.** Das hat nicht bloß den Ausbau des Pfarrnetzes mächtig gefördert, sondern es illustriert auch trefflich den engen Zusammenhang zwischen dieser Sprengeleinteilung und ihrem Sprengelrecht einerseits sowie dem Zehntrecht andererseits.

Letzteres stand anfänglich nur den Tauf- und Begräbnis-, also wie sich aus dem Bisherigen ergiebt, den ursprünglich bischöflichen Landkirchen zu. Doch werden seit dem 8. Jahrhunderte Eigenkirchen mit Pfarrrecht immer häufiger. Nachdem die Großen zunächst nur die Würde des Archipresbyters an sich zu reißen versucht hatten, bemächtigten sie sich bald des Pfarrrechtes selbst, teils mit, teils ohne die Kirche. Ehemals bischöfliche Kirchen mit Pfarrrechten, spielten ihnen namentlich die großen Säkularisationen Karl Martells und Pippins in die Hände. Doch nicht zufrieden damit, begehrten sie die prinzipielle Auslieferung des Pfarr-, insbesondere des Zehntrechtes an ihre fortwährend sich vermehrenden Eigenkirchen. Die Krone selbst machte den Anfang, bald nach 800 bestimmte c. 6 von Karls d. Gr. **capitulare de villis**, der Zehnt der Fiskalländereien solle an die Fiskalkirchen entrichtet werden und nur ausnahmsweise, wo es althergebrachtes Recht sei, an nichtkönigliche Gotteshäuser. Im Übrigen wurde immer wieder bestimmt, der Zehnt sollte dahin abgeführt werden, wohin er von altersher zu bezahlen war, und Neugründungen von Kirchen sollten den Zehnt älterer nicht schmälern. Das hinderte jedoch nicht, daß im Kirchenkapitular Ludwigs d. Fr. von 818/19 c. 12 die Grundherren — allerdings nur gegen das Zugeständnis der Besetzung ihrer Eigenkirchen

mit besonderen, freien und mit einem bestimmten Mindesteinkommen ausgestatteten Geistlichen — die Zusicherung errangen: **de villis novis et ecclesiis in eisdem noviter constructis, ut decimae de ipsis villis ad easdem ecclesias conferantur.** Damit waren die Pfarrechte noch nicht ohne weiteres den neugegründeten Eigenkirchen geopfert, vielmehr gab es gerade seither Eigenkirchen, die nur das Zehntrecht, nicht auch die übrigen Pfarrechte besaßen. Aber die freiwillige oder eigenmächtige Übertragung der Pfarrechte an die Eigenkirchen wurde doch nunmehr ganz allgemein und bildete nicht bloß einen mächtigen Ansporn für die ja in jenen Zeiten regelmäßig mit der Anlage von Kirchen verbundene Kolonisation, sondern auch den Grund der in karolingischer Zeit sich vollziehenden Sprengung und Unterteilung der Taufkirchenbezirke, die samt ihren Vorstehern, den Archipresbytern, nunmehr verschwinden. Gerade deshalb weil in ihrem Bereiche eine größere Anzahl von planlos, im Zusammenhang mit den Herrensitzen und Fronhöfen entstandenen Kirchen das Taufrecht und die sonstigen Prärogativen der Baptismalkirchen an sich rissen, ist es fast unmöglich, den in der Natur der Sache liegenden und dem ganzen Gang der kirchlichen Verfassungsentwickelung entsprechenden Zusammenhang der älteren Baptismalsprengel (sogenannte merowingische Großpfarreien) mit den römisch-keltischen Verwaltungseinteilungen heute noch nachzuweisen. Nur in Deutschland, wo die Organisation später erfolgte, haben sich noch Spuren ehemaliger Gau- und Hundertschaftskirchen erhalten, die entweder gar nicht oder erst im Laufe der Zeit aus dem genossenschaftlichen Besitz ihrer Gründer unter eine Eigenherrschaft gerieten. Und ebenso hat sich in Italien das bischöfliche Taufkirchensystem mit seinen Archipresbytern im älteren Sinn bis weit in die karolingische Zeit hinein behauptet, während dem Eigenkirchenrecht nur niedere langobardisch-italische Kirchen verfielen. Erst hinterher haben die Bischöfe, die auch diesseits der Alpen im 9. Jahrhundert, was ihnen an Pfarr- und anderen Kirchen geblieben war, als Eigenkirchen zu behandeln begannen, die italienischen **plebes** ihrer Eigen- oder der Lehenherrschaft von Großen, die sie damit belehnten, unterworfen und damit das fiskalische Pfarrecht auch bei ihnen zur Durchführung gebracht.

Wo aber jetzt noch eine solche Pfarrei errichtet wurde, da geschah es so, daß der Bischof mit der **excommunicatio**, die nunmehr einem deutschrechtlichen Bann gleichgeachtet und deshalb wie ein solcher für Verwaltungszwecke verwendet wurde, zu Gunsten einer bestimmten Kirche bezw. ihres Herrn die Gläubigen eines gewissen Bezirks, der meistens dabei umschritten wurde, bei Strafe verpflichtete, für ihre kirchlichen Bedürfnisse sich nur an diese Kirche und deren Geistlichen zu halten und an sie Zehnten, Stolgebühren und Oblationen zu entrichten. Das vollentwickelte mittelalterliche Pfarrecht erforderte also 1. einen mehr oder weniger fest abgegrenzten Sprengel, dessen Insassen 2. für die Taufe und 3. für das Begräbnis (**sepultura** auf dem **cimiterium**) ausschließlich auf eine bestimmte Kirche angewiesen waren, der sie darum auch 4. den Zehnten zu entrichten hatten und bei der 5. zur Ausübung der Seelsorge (**cura animarum**) ein aus den mit der Kirche verbundenen Ländereien und Einkünften lebender Geistlicher als auf 6. seine Pfarrpfründe angestellt war. Dieser hatte regelmäßig die Priesterweihe (daher **sacerdos, pastor** technische Bezeichnung nicht bloß für den Bischof, sondern auch für den Pfarrer) und stand als kirchlicher Beamter unter dem Bischof. Gewöhnlich wurde er aber nicht von diesem ernannt, sondern von einem weltlichen oder geistlichen Herrn bestellt oder, wenn auch seltener, von den Pfarrgenossen gewählt (siehe den Art. Patronat oben S. 18). Infolge dessen überwog im früheren Mittelalter durchaus die Stellung als herrschaftlicher oder Gemeindebeamter. So besonders nach den Urkunden und den Weistümern. Danach bildeten Pfarrei (Kirchspiel) und Pfarrgenossen durchaus nicht so ausschließlich das Objekt der Thätigkeit des Pfarrers, wie es nach den Bestimmungen des gleich zu besprechenden kanonischen Rechts den Anschein haben könnte. Vielmehr verband die mittelalterliche Gemeinde, hierin der Zunft und anderen mittelalterlichen Verbänden nicht unähnlich, mit ihrem wirtschaftlichen einen ausgeprägt religiösen Charakter. Sie sorgte mit für Kirchen- und Sittenzucht, ja sie überwachte sogar die Lebens- und Amtsführung des Pfarrgeistlichen und seiner Hilfspriester. Sie nahm, zumal wo das überlieferte Kirchengut durch die Grundherren oder übel wirtschaftende Pfründinhaber der Kirche entfremdet worden war, und die Pfarrgenossen, die auch die Baulast für das Pfarrhaus und wenigstens für einen Teil der Kirche zu tragen pflegten (vgl. d. A. Baulast Bd II S. 454 f.) durch Neubewidmung der Kirche und durch die übrigens auch sonst übliche Beteiligung am Allmendgenuß der Pfarrei wieder hatten aufhelfen müssen, die Verwaltung des Kirchenguts oder doch des Fabrikvermögens (Heiliges) in die Hand (**vitrici**, Kirchmeier, Kirchenvögte, Heiligenpfleger, Kirchwärter; vgl. Bd X S. 462 unter Kirchenrat). Die Gemeinde stellte

ferner regelmäßig die niederen Kirchendiener (Meßner, Küster) an und oft auch aus ihren Mitteln besoldete Hilfspriester (Kapläne, Altarbenefiziaten) und nahm sie, wie übrigens nicht selten auch den Pfarrer, selbst in Eid und Pflicht, um sie im Fall nicht gewissenhafter Amtsbesorgung wieder zu entlassen oder ihnen doch die Einkünfte zu sperren. Auch hielt sie auf Beobachtung der althergebrachten Gottesdienstordnung, ja sie setzte mancherorts die für die Amtshandlungen zu entrichtenden Gebühren (Stolgebühren) fest. Umgekehrt spielte der Pfarrer in der Gemeinde eine große Rolle auch in weltlichen, besonders in wirtschaftlichen Dingen. Gehörte der Pfarrei größerer Grundbesitz oder gar die Mark, so war der Pfarrer Obermärker. Sonst war er in freien Gemeinden Voll-, in herrschaftlichen wenigstens Schutzgenosse. Auf seinem Widemhof hat er der Gemeinde das Zuchtvieh zu halten, wofür er in anderer Beziehung hinsichtlich des Flurzwangs oder der Gemeindelasten bevorrechtet erscheint. Als einziger Schreibkundiger thut er der Gemeinde und dem Gericht mitunter auch Schreiberdienste, und in Ostfriesland und Dithmarschen werden sogar die Auflassungen, die Grundstückübereignungen, vor ihm vorgenommen, ist er also als Organ der freiwilligen Gerichtsbarkeit thätig.

Die durch das Eigenkirchenrecht veranlaßte Bepfründung der Pfarreien (siehe d. A. Patronat oben S. 16 f.) hatte freilich auch erhebliche Übelstände im Gefolge. Wie bei allem mittelalterlichen Recht germanischen bezw. deutschen Ursprungs war auch bei der Pfründe die öffentliche und die private Seite ungeschieden. Aus dem Recht des gemeinen fränkischen Benefiziums, das in ihm fortlebte, hatte das kirchliche die Befugnis zur Weitergabe und Stellvertretung übernommen, eine Befugnis, die wir heutzutage, nach erfolgter Scheidung von Privatrecht und öffentlichem Recht, nur noch auf dem Gebiet des ersteren, nicht dagegen auf dem des letzteren zulassen. Schon im 9. Jahrhundert begannen manche Pfarrer durch vicarii, am liebsten nicht durch perpetui, sondern durch bloß temporarii, sich vertreten zu lassen. Diesen überbanden sie die Seelsorge und verabreichten ihnen dafür eine bestimmte Menge Geld oder Naturalien als Lohn (merces), wovon die betreffenden Söldlinge, mercenarii, genannt wurden, oder sie überließen ihnen das Pfarrhaus mit Garten und möglichst gering bemessene Einkünfte aus dem Zehnt oder den Erträgnissen der Stol oder etwas Land, indes sie mit der Würde und dem Namen eines Pfarrers die Hauptmasse der Einkünfte und die rechtsgeschäftliche und prozessuale Vertretung der Kirche und Pfründe (bei Kauf- und Tauschgeschäften u. s. w. sowie gegenüber dem Bischof, also z. B. bei der Besteuerung durch diesen und gegenüber den Gemeinden) beibehielten. Die Verfügung, die gottesdienstliche und rechtliche, wurde technisch als regere bezeichnet; der zu ihr berechtigte Vorsteher einer Kirche heißt heute noch rector ecclesiae (Kirchherr, Kircher in diesem Sinn, der nicht mit dem andern von Kirchherr- = Herr, Eigentümer der Kirche verwechselt werden darf). Da nun die Selbstbeschränkung auf dies regere, auf den Genuß und die Vertretung seiner Kirche, für den mittelalterlichen Pfarrer möglich und sehr häufig war, so erhielt damals die Bezeichnung rector ecclesiae (und ebenso die andere investitus, d. h. der mit der Pfründe Beliehene) die engere Bedeutung: nicht residierender, die Seelsorge nicht selbst besorgender Inhaber einer Pfründe. Die Nichtresidenz konnte edlere Gründe haben wie etwa das Studium an einer Universität, sie konnte geboten sein z. B. durch allzu große Jugend und Nichtbesitz der Priesterweihe in den zahlreichen Fällen, in denen minderjährige jüngere Söhne von Eigenkirchen- und später von Patronatsherren auf ihre Pfarreien gesetzt wurden. Meistens wurde sie veranlaßt durch die unheilvoll grassierende Ämterkumulation. Zumal nach dem Untergang des Eigenkirchenrechts, und als die zu Patronen degradierten Herren der Kirchen darauf dachten, mit kirchenrechtlich nicht verpönten Mitteln auf Umwegen ihre gefährdeten Einkünfte aus den Kirchen weiter zu ziehen, kamen massenhafte Häufungen von Pfarreien in den Händen von jüngeren Söhnen der berechtigten Familien vor, während andere sich beeilten, auch ihrerseits möglichst viele Pfründen sich zu sichern. Auf der Pfarrei verblieb, für „die Leute“ da war der Vikar, der auch plebanus, Leutpriester, pastor, curatus, presbyter u. s. w. hieß und in größeren Gemeinden wohl auch wieder viceplebani zur Unterstützung in der Seelsorgethätigkeit unter sich hatte, indes die übrigen Geistlichen zwar Benefizien besaßen, aber nur den Altardienst oder die sonst mit ihrer Pfründe verbundenen Funktionen erfüllten. Bedenklich wurde dies System vor allem durch dessen systematischen Ausbau im Institut der Inkorporation (vgl. Bd IX S. 100 f.). Diese war im Grunde nichts anderes als das nach der Einführung des Patronats isolierte und zu Gunsten der Klöster und Stifter systematisch ausgebaute Eigenkirchenrecht. Die Ausnützung der Kirche, ihres Vermögens und ihrer Einkünfte zu Gunsten des Herrn, in diesem Fall des Klosters, des Stifts, der Universität, wurde hier geradezu

sanktioniert; die Besetzung bloß mit einem notdürftig besoldeten **vicarius**, wurde nicht bloß geduldet, sondern geradezu vorgesehen; die Perpetuität dieses Vikars wurde nicht in allen Fällen gefordert, sondern die Amovibilität für bestimmte Arten von Vikaren und Inkorporationen ausdrücklich zugelassen; ja es wurde sogar der Eigenbetrieb durch Regulare (Expositur) gestattet, wobei nicht, wie in allen anderen Fällen, bloß die Pfarrei als Rechtssubjekt mit eigenem Vermögen, sondern auch das Pfarramt einging. Jedenfalls residierte bei all diesen Inkorporationen der Pfarrer, als welcher folgerichtig das Kloster oder Stift oder die durch die Inkorporation begünstigte geistliche Stelle erschien, erst recht nicht mehr unter seinen Pfarrkindern. Zum Mißbrauch durch die Einzelnen gesellte sich die systematische Verheerung der ländlichen Seelsorgeorganisation im Interesse feudaler Stifter und erwerbsüchtiger Klöster, deren weiterem Umsichgreifen innerhalb der alten Kirche erst das Trienter Konzil zu einer Zeit ein Ende machte, als wirkliche Pfarrer in weiten Gebieten schon längst zur Seltenheit geworden waren.

In den Bischofsstädten, welche die Germanen, den römischen Grundsatz der Unterordnung des Landes unter die Stadt in sein Gegenteil verkehrend, verfassungsrechtlich ignorierten und wie bloße Dörfer behandelten, blieb die Kathedrale noch lange die einzige Kirche oder doch diejenige, bei der allein die Taufe gespendet wurde, und die als Mittelpunkt der städtischen Seelsorge erschien. Allerdings hielten im 8. und 9. Jahrhundert auch in den städtischen Gemeinden die Eigenkirchen Einzug und zwar nicht bloß in den langobardischen oder vom langobardischen Recht beeinflußten, wo sie sogar recht zahlreich waren, sondern auch diesseits der Alpen z. B. in Mainz. Jedoch der unmittelbare Machtbereich des Bischofs und der Sitz einer zahlreichen bischöflichen Klerisei war kein Boden, auf dem die Laienherrschaft über Kirchen gedeihen konnte. Wir haben anderwärts festgestellt, daß im Italien der Langobardenzeit der Episkopat die Taufkirchen behauptete, und daß das Eigenkirchenrecht auf Kirchen dritter Ordnung, einfache **basilicae** und **oratoria**, überhaupt auf **tituli minores** beschränkt blieb. Gerade so auch außerhalb Italiens in den Bischofsstädten. Das Eigenkirchenrecht vermochte in ihnen weder Pfarrgerechtsamen an sich zu ziehen, noch die Bischofsgemeinde zu sprengen. Wenigstens nicht, solange und sofern es laikalen Herren zustand. In der Hand der Klöster und Stiftskirchen hat es freilich später auch in den Bischofsstädten eine Rolle gespielt. Die Auflösung der bischöflichen Gemeinden und die Anfänge des städtischen Pfarrsystems hängen vielmehr mit den Stiftskirchen als solchen zusammen. Bei den schon sehr früh bezeugten Kirchen der Vorstädte, später auch bei altstädtischen Gotteshäusern entstanden in karolingischer und nachkarolingischer Zeit Klerikervereinigungen, deren Mitglieder, nachmals in sog. Kollegiatstiftern organisiert, gleich dem im Domstift vereinigten Domklerus den Bischof in der Seelsorge unterstützten. Der eine oder andere Bischof brachte sogar System in die Sache. Wie er damals oder später drei oder vier Domkleriker an seiner Stelle das Bistum bereisen ließ, um die Landgemeinden zu visitieren und Sendgericht zu halten und so die Unterteilung der Diöcese in drei oder vier Archidiakonate veranlaßte, so ließ er sich durch drei oder vier Gehilfen aus seinem Klerus bei der Spendung der Sakramente und beim Predigen helfen, was leicht dazu führte, daß nach und nach drei oder vier städtische Seelsorgeämter entstanden, die später den Stiftern, aus deren Mitte die Helfer genommen zu werden pflegten, oder die mit für diesen Zweck gegründet wurden, übertragen und schließlich auch mit abgegrenzten Sprengeln versehen wurden. So hat der organisationsfrohe Bischof Burchard von Worms gegen 1016 in seiner Bischofsstadt vier Pfarreien geschaffen, von denen aber mindestens die vierte, St. Paul, erst seit 1080 im Besitz eines fest umschriebenen Kirchspiels erscheint. Aber auch vom hl. Ulrich von Augsburg sowie vom hl. Konrad von Konstanz ist die Gründung städtischer Taufkirchen glaubwürdig überliefert und wenigstens die Anbahnung eines städtischen Parochialsystems wahrscheinlich gemacht. Und wenn in Köln und anderswo noch später die Pfarrer gewisser Altstadtpfarreien als bischöfliche Kapläne galten und dauernd zum Dom in näherer Beziehung blieben, so dürfte dies ebendahin gehören. Im übrigen scheint sich in Köln wie in den meisten anderen Bischofsstädten der Übergang des Tauf- und Pfarrechts an die Stiftskirchen erst allmählich, sei es auf dem Weg bischöflicher Übertragung und Unterteilung älterer Bezirke, sei es auf demjenigen eigenmächtiger Anmaßung vollzogen zu haben. Daraus erklärt sich u. a., daß die Domkirche oder ihr Baptisterium mancherorts noch geraume Zeit ein konkurrierendes, in gewissen italienischen Städten (z. B. Bologna, Florenz, Parma) bis auf die Gegenwart sogar ein ausschließliches Tauf- bezw. Pfarrecht behielt. Auch entbehrten im Mittelalter manche deutsche Stadtpfarreien fester lokaler Abgrenzung, ein Zustand, der sich anderwärts sogar bis in die Neuzeit hinein erhalten hat, wie denn noch das

Trienter Konzil sessio XXIV c. 13 de reform. sich veranlaßt sah, im Interesse einer geordneten Seelsorge und der Aufrechterhaltung des Friedens eine saubere, klare Umschreibung der Stadtpfarreien zu fördern. Endlich hatten und haben namentlich in den Städten die sog. Personalpfarren ihren Sitz, d. h. Pfarrverbände, die nicht für ein bestimmtes Gebiet, sondern für einen gewissen Personenkreis z. B. die Mitglieder eines Stifts, dessen Ministerialen und abhängige Leute, heutzutage z. B. für eine Domgemeinde oder eine französische oder Militär- oder Wahlgemeinde bestehen. Doch mußte schon die Rivalität der Stifter und die auch in den Städten sich geltend machende wirtschaftliche Behandlung der Pfarrechte auf eine örtliche Abgrenzung hindrängen; so finden wir denn wenigstens seit dem 11. u. 12. Jahrhundert die städtischen Kirchspiele, an die sich in Köln und anderswo bald eine Reihe von kommunalen Einrichtungen anschlossen, mit immer größerer Deutlichkeit bezeugt. Besorgt wurden die Pfarrgeschäfte ursprünglich wohl von den Stiftspröpsten, die später, als sie anderweitig z. B. für die Archidiakonatsgeschäfte in Anspruch genommen wurden, durch die Kustoden sich vertreten ließen. Dem Pfarrgottesdienst aber diente die Stiftskirche oder, seit Chor- und Pfarrgottesdienst nicht wohl mehr in einem Raume abgehalten werden zu können schienen, wenigstens der eine Teil des nunmehr nicht selten als Doppelkirche eingerichteten Gotteshauses bezw. eine besondere Stiftspfarrkirche, wie eine solche bisweilen auch zur Entlastung der Domkirche für eine etwa noch übrig gebliebene Dompfarrei gebaut wurde. Schon frühe riß übrigens auch bei den Stiftspfarreien das Vikariatsunwesen ein. Auch der Kustos wünschte die Seelsorge nicht mehr selbst zu versehen, und es kam zur Anstellung eines mehr oder weniger kümmerlich bezahlten Leutpriesters; die Bezeichnung plebanus ist geradezu von den stiftischen Seelsorgevikaren ausgegangen und auf die ländlichen Verweser erst übertragen worden. Mitunter hat allerdings die Gemeinde selbst die weitere Besorgung der Pfarrgeschäfte durch Stiftsherren nicht gewünscht und die Einrichtung einer Leutpriesterei verlangt, sowie die Stelle durch Zuwendungen an sie der Bedeutung des mit ihr verbundenen Amtes entsprechend gehoben. Endlich wurden auch zahlreiche städtische Pfarreien gleich manchen ländlichen in das Eigentum von Stiftern und Klöstern übertragen oder deren Patronat unterstellt, ja ihnen inkorporiert. In diesem Fall hätten Stiftsmitglieder die Seelsorge auszuüben gehabt, wenn sie es nicht eben auch vorgezogen häten, nur die Rolle (persona) eines Pfarrers zu spielen, die Geschäfte aber Vikaren zu überlassen. Daher hat dann die Bezeichnung persona für Pfarrer, besonders für einen nicht residierenden oder, z. B. wegen Nichtbesitzes der erforderlichen Weihen zur Selbstbesorgung unfähigen ihren Ursprung genommen, sowie diejenige von personatus = rectoria, d. h. = Pfarrstelle oder = mit Pfarrdienst eigentlich, wenn auch oft genug nicht wirklich versehenes Stiftsamt. So in den Bischofsstädten. In den Pfalzstädten, oder wo sonst in einer städtischen Ansiedelung ein königlicher Hof lag, bildete dagegen das Eigenkirchenrecht durchaus die Grundlage auch für die Entstehung der Stadtpfarrei. Denn diese Eigenkirchen des Königs in oder bei städtischen Niederlassungen erwarben natürlich seit dem 9. Jahrhundert die Pfarrgerechtsame gerade so, wie alle anderen Fiskalkirchen. In der Folgezeit ist sie freilich mit den betreffenden Kirchen meistens durch Schenkung an Klöster oder Stifter übergegangen, die übrigens gerade in Pfalzstädten gewöhnlich selbst auch königlich waren. Wo das geschah, glich die Stellung dieser ehemaligen Pfalzpfarreien derjenigen der bischöflichen Stifs- oder Klosterstadtpfarren mehr oder weniger sich an. Bedeutsamer wurde der herrschaftliche Ursprung für die eigentlichen Kolonisationsstädte. Im Süden gerade so wie im Norden bildeten nämlich die seit dem 12. Jahrhundert von Territorialherren gegründeten Marktansiedelungen regelmäßig auch besondere Marktparochien, und hatte jede von ihnen ihre ecclesia forensis oder Marktkirche. Da diese Kirchen auf herrschaftlichem Grund und Boden sich erhoben, verfielen sie ohne weiteres dem Eigenkirchenrecht bezw. dem herrschaftlichen oder landesherrlichen Patronat, der im Laufe der Zeit an jenes Stelle trat (A. Patronat oben S 18). Die Macht der Marktherren aber hat sie nicht bloß aus dem bisherigen kirchlichen Zusammenhang herausgehoben, wie sie den Markt selbst von der ordentlichen weltlichen Verfassung eximierte. Vielmehr hat die Einsicht zunächst laikaler Markt- und Städtegründer auch den Bürgern die kirchliche Selbstverwaltung in die Hand gegeben. Voran gingen die Zähringer, die 1120 den Besiedlern des von ihnen gegründeten Marktes Freiburg i. Br. die Zusage erteilten, daß nur ein von diesen gewählter Priester ihre Bestätigung erhalten sollte. Nicht alle Städtegründer waren so liberal, und in Freiburg selbst wurde, wahrscheinlich um 1248, von den Nachfolgern der Zähringer, den Grafen von Freiburg, den Bürgern das Wahlrecht wieder entzogen. Anderswo dagegen erhielt es sich. Und vor allem: diese städtische

Freiheit wirkte gleich anderen auf die älteren Städte zurück. In Zürich scheinen noch die Zähringer selbst als Reichsvögte das Wahlrecht der Gemeinde für die alte, im Patronat der Abtei Fraumünster stehende Leutkirche St. Peter bei der Äbtissin durchgedrückt zu haben. Anderswo regte sich die Bürgerschaft selbst. Wie auch sonst war ihre wirtschaftliche Leistungsfähigkeit der Grund ihres Erfolges. Die Stifter, welche zwar die Zehnten und das althergebrachte Kirchengut ihrer Pfarreien eingezogen hatten, dessenungeachtet aber nicht immer der besten Vermögenslage sich erfreuten, waren außer Stande, für die steigenden Bedürfnisse der städtischen Pfarrseelsorge aufzukommen, oder zeigten keine Lust dazu. Die Pfarrgenossen waren es, die neben den unzulänglich gewordenen Stiftskirchen Pfarrkirchen auf ihre Kosten errichteten und aus ihren Mitteln die Pfarren neu dotierten. Damit aber bekamen sie die Pfarrwahl und die Pfarreien selbst in die Hand. Jetzt tauchen in den Städten zu den städtischen Offizialen gehörende Pfarrer, städtische Kapläne, von den Bürgern gewählte niedere Kirchendiener und Pfarrmeister, Münsterpfleger oder wie sie heißen, auf. Die städtische Seelsorge wird ein Zweig der Stadtverwaltung.

Das kanonische Recht hat natürlich diese z. T. allerdings nur partikuläre Entwickelung zu Stadt und Land ignoriert. Ihm ist der Pfarrer lediglich der Gehilfe und Stellvertreter des Bischofs für die Seelsorge in einem örtlich oder personal bestimmten Kreise, der vom Bischof, eventuell auf Präsention eines Dritten hin, eingesetzt wird, von ihm als seinem Ordinarius allein abhängt und, weil bepfründet, zwar nicht willkürlich, aber bei ungetreuer Amtsverwaltung durch Richterspruch wieder entsetzt werden kann. Grundsätzlich sind die Pfarrkinder, abgesehen von den dem Bischof zur Spendung vorbehaltenen Sakramenten der Firmung und Ordination, für den Empfang der Heilsmittel und die sonstige Pflege ihrer religiösen Interessen an den Pfarrer gewiesen. Thatsächlich hat aber gerade das kanonische Recht die Zuständigkeit des Pfarrers durch zahlreiche Exemtionen durchlöchert, die es namentlich den Orden und Klosterpersonen bewilligte (vgl. d. A. Exemtion Bd V S. 688 ff.). Ja es erteilte den Bettelorden geradezu die Befugnis, in Konkurrenz mit den Pfarrern zu predigen und Beichte zu hören (vgl. **c. un. in VI° de rel. dom.** 3, 17, **c. 1 Clem. de priv.** 5, 7), wodurch zeitweise ein lebhafter Kampf zwischen Welt- und Ordensklerus um die Seelsorge heraufbeschworen wurde (**c. 2 Extr. comm. de treuga** 1, 9). Anderseits hat Innocenz **III.** auf dem 4. Laterankonzil von 1215 (**c. 12 X. de poen.** 5, 38) das Pfarrecht dadurch wiederum verstärkt, daß er jedem zu den Unterscheidungsjahren Gelangten es zur Pflicht machte, jährlich wenigstens einmal bei seinem Pfarrer (**proprius sacerdos**) zu beichten und von ihm um Ostern das Abendmahl zu empfangen, sog. **praeceptum paschale**.

Aber auch das nachkanonische, katholische Kirchenrecht mehrte das Pfarrecht. Nicht nur verschärfte das Trienter Konzil (**sessio XIII can.** 9) das Gebot der österlichen Kommunion, sondern es hat namentlich in seinem berühmten **Decretum Tametsi (sessio XXIV, c. 1 de reformatione matrimonii,** vgl. Bd V S. 203 unter Eherecht) das Zustandekommen einer vollgültigen Ehe davon abhängig gemacht, daß der Ehekonsens von den Nupturienten **coram parocho** erklärt werde, und das Inkrafttreten dieses neuen Rechts davon, daß das Dekret auf bischöfliche Anordnung in der einzelnen Pfarrei publiziert werde. Übrigens sind es wohl gerade die Bestimmungen dieses Konzils gewesen, die der Bezeichnung **parochus** zur allgemeinen Einbürgerung verholfen haben, während sie vorher seit der Wende des 15. und 16. Jahrhunderts auch diesseits der Alpen zwar vereinzelt, aber durchaus nicht mit der Regelmäßigkeit begegnet, die sie seither erlangt hat.

Von den Reformatoren haben Luther und Zwingli die Pfarrei aus dem katholischen Kirchenrecht übernommen. Bei Luther bestand zunächst thatsächlich (Vorrede zur deutschen Messe 1526), bei Zwingli sogar grundsätzlich die Geneigtheit, die Parochie, das Kirchspiel, oder, wie die Schweizer es nannten, die Kilchhöre als autonome Einzelkirche zu fassen, wobei jener freilich mehr an eine herrschaftliche Einrichtung im überlieferten Sinne dachte, dieser mehr an eine Genossenschaft, die in Verbindung mit ihresgleichen zum Bunde der Gesamtkirche sich aufbauen sollte. In beiden Fällen führte die Entwickelung dazu, daß sich, anders als geplant, Landeskirchen bildeten, in denen die Pfarreien auch weiterhin die ordentlichen Seelsorgebezirke waren, freilich nicht so sehr im Sinne des gemeinen kanonischen Rechts, obschon dessen Bestimmungen gerade für diese Materie als subsidiär maßgebend anerkannt wurden, als so, wie, nach dem oben Ausgeführten, die deutsche Entwickelung die Pfarrei und ihr Recht gestaltet hatte, also jedenfalls mit einer gewissen Mitberechtigung der Pfarrgenossen bei der Besetzung (Art. Patronat oben S. 20, 4) und bei der Vermögensverwaltung. In einer Beziehung schuf jedoch die Reformation völligen Wandel.

Während im Bereich des deutschen Katholicismus erst die Klosteraufhebungen Josephs II. und die daran sich anknüpfenden, überaus verdienstlichen Maßnahmen des Kaisers (Hofdekret vom 12. September 1782) zur Verbesserung der Säkularseelsorge, ja gründlich und für weitere Gebiete sogar erst die Säkularisation von 1803 den Inkorporationen mit ihren Vikariaten und Expposituren ein Ende machten, räumte die Reformation für ihr Geltungsgebiet alsbald damit auf. Auch die Exemtionen fielen weg. Jede von den beibehaltenen oder durch Zusammenlegung vergrößerten Pfarreien erhielt wieder einen effektiven, regelmäßig residierenden Pfarrer. In großen Gemeinden wurden sogar mitunter zwei eingesetzt, da nach evangelischer Rechtsanschauung eine Mehrheit von Pfarrern in ein und derselben Gemeinde nicht unzulässig erscheint. Noch häufiger freilich wurde dem einzigen Pfarrer ein Helfer oder Diakon zur Seite gegeben, der zu ihm aber nur in einem dienstlichen Unterordnungsverhältnis stand, während er seiner geistlichen Befähigung nach ihm gleichgeordnet war. Ebenso gab es über dem Pfarrer wohl Regimentsvorgesetzte, aber keine Geistlichen mit höherer spiritueller Befähigung mehr. Denn wie die Bekenntnisschriften sagen (A. C. c. 28, Apol., Art. Sm.), „ist nach göttlichem Rechte kein Unterschied zwischen Bischöfen und Pastoren oder Pfarrherren". Die dem Bischof vorbehaltenen Seelsorgerechte fielen weg, der Pfarrer wurde zum Bischof seiner Pfarrei.

Dem Calvinismus war der Begriff der Parochie als des örtlichen Verwaltungsbezirks des Pfarrers nicht unbekannt. Aber er hegte eine mit seinem innersten Wesen zusammenhängende Abneigung dagegen. Sein Kirchenbegriff war durch und durch genossenschaftlich. Infolge dessen waren ihm die an einem Ort zusammenwohnenden Glaubensgenossen mehr als bloß „ein passives Objekt der pfarramtlichen Thätigkeit", nämlich „das aktive Subjekt der auf die Herstellung des Gottesreiches auf Erden gerichteten Energie". Die genossenschaftliche Gemeinde (congregation) war dem Calvinismus angemessener als die anstaltliche Pfarrei, und zu dieser Gemeinde gehörte auch der Pfarrer, der nach solcher Auffassung nicht über ihr, sondern in ihr stand. Erst das 19. Jahrhundert hat zu einem gewissen Ausgleich dieser beiden Auffassungen in unseren deutsch-evangelischen Kirchen geführt (vgl. den Art. Gemeinde Bd VI S. 499 f.).

II. Geltendes Recht. A. Der katholischen Kirche. 1. Unter Pfarrei versteht man den Amtsbezirk des Pfarrers, in dem dieser in Unterordnung unter den Bischof, aber kraft eigenen Rechtes und in Ausübung ordentlicher Amtsgewalt die Seelsorge verwaltet. Regelmäßig ist sie örtlich abgegrenzt und ein Unterbezirk des Bistums. Und zwar ist zu ihrer Errichtung und zu einer etwaigen Veränderung oder Aufhebung, die jedoch nur nach den Vorschriften des dafür urgens necessitas oder evidens utilitas ecclesiae erfordernden kanonischen Rechtes erfolgen darf, kirchenrechtlich allein der Bischof berechtigt (vgl. aber das bairische Konkordat von 1817 Art. 12 f.). Doch schreiben, weil auch der Staat an dieser Seelsorgeorganisation wesentlich interessiert ist, und nach staatlicher Auffassung nur er mit Wirkung für das bürgerliche Recht die Rechtspersönlichkeit verleihen kann, so ziemlich alle deutschen Staatsgesetzgebungen die Mitwirkung der Staatsbehörden vor. Übrigens giebt es auch heute noch Pfarreien, die auf einem bloß persönlichen Verband beruhen, also Personalpfarreien, z. B. Hof- oder Militärgemeinden. Die ordentliche Pfarrei muß fest abgegrenzt sein, während die uneigentliche Missionspfarrei (statio, missio, congregatio) grundsätzlich veränderlich ist; allerdings giebt es, z. B. in den deutschen Missionsgebieten und in Irland, auch feste Missionspfarreien, die dann auch sonst den ordentlichen gleichgestellt sind. Eine Pfarrgemeinde als Korporation erkennt das katholische Kirchenrecht nicht an. Vielmehr steht nach ihm die Rechtspersönlichkeit der Pfarrei bezw. der Pfarrkirche oder Pfarrpfründe als Anstalt zu. Jedoch hat das Preußische Allg. Landrecht, das allein unter den deutschen Gesetzgebungen die Pfarrei und ihr Recht eingehend regelt (II, 11, 6 §§ 318 ff.) und für beide Bekenntnisse, zumal wo es sich wie hier um gemischte Dinge handelt, weiter gilt, den Kirchgemeinden die juristische Persönlichkeit zugesprochen. Und ein übrigens auf Wunsch des preußischen Episkopats am 29. Mai 1903 erlassenes preußisches Gesetz (Deutsche Zeitschr. f. Kirchenr. XIII, 1903, S. 408 ff.) sieht nach dem Vorbild der entsprechenden evangelischen Organisationen die Bildung von (städtischen) Gesamtverbänden vor.

2. Pfarrkinder oder Pfarrgenossen heißen die Insassen der Pfarrei, die den Gegenstand der pfarramtlichen Seelsorge bilden. Es gilt der Grundsatz: Quisquis est in parochia, est etiam de parochia. Danach gehört zur Pfarrei, wer in ihr sein Domizil oder nach einem Aufenthalt von 6 Monaten sein Quasidomizil hat (Laurin, Wesen und Bedeutung des Domizils, Archiv f. kath. Kr. XXVI, 1871, S. 165 ff.). Mit der Möglichkeit eines mehrfachen Domizils ist auch diejenige einer mehrfachen Pfarrangehörigkeit

gegeben. Für die Versorgung von Heimatlosen und Vagabunden ist der Pfarrer ihres jeweiligen Aufenthaltsortes zuständig.

Evangelische, die rite getauft sind, nimmt die katholische Kirche im Prinzip als ketzerische Katholiken für sich in Anspruch; wo eine ordentliche katholische Pfarrei besteht, gehören also grundsätzlich auch die Protestanten zu den Pfarrkindern, woraus sich u. a. ergeben würde, daß sie eine auch nach katholischer Auffassung giltige Ehe nur in tridentinischer Form coram parocho eingehen könnten. Thatsächlich und, in Anerkennung der thatsächlichen Verhältnisse, meist auch theoretisch werden freilich heutzutage Akatholiken für das katholische Pfarrecht nicht mehr in Anspruch genommen. Diesen Zustand erzielt zu haben ist das Verdienst des modernen, paritätischen Staates und der von ihm hochgehaltenen Gewissens- und Kultusfreiheit. Übrigens wurden da, wo die evangelische Kirche als ecclesia dominans auftrat, früher auch umgekehrt Katholiken dem evangelischen Pfarrecht unterstellt. Auch das hat jetzt so gut wie ganz aufgehört, da die Gesetzgebung der deutschen Einzelstaaten die Ausübung von Pfarrechten grundsätzlich nur noch über Konfessionsangehörige des betreffenden Pfarrgeistlichen zuläßt.

3. Konfessionsangehörige aber unterliegen dem Pfarrzwang. Er besteht heute noch und bedeutet a) daß die Pfarrkinder für die Erfüllung ihrer kirchlichen Pflichten an die Pfarrei sich zu wenden haben und die geistlichen Handlungen sich nur durch ihren Pfarrer, den parochus proprius oder competens, spenden lassen dürfen, sowie b) daß der Pfarrer jedem anderen Kleriker die Ausübung geistlicher Amtsthätigkeit, ausgenommen im Fall päpstlicher oder bischöflicher Ermächtigung, untersagen kann. Kirchliche Pflichten aber, die nur bei der Pfarrei erfüllt werden können, und geistliche Handlungen, die nur der Pfarrer spenden soll, sind heute bloß noch Taufe, Aufgebot und Trauung, also die Eheschließung, Wegzehrung, letzte Ölung, das Begräbnis, und aber auch dies nicht mehr strenge, die österliche Kommunion (c. 5 X de sepult. 3, 28, c. 3 in VI° de sepult. 3, 12 und die oben für die übrigen Handlungen cit. Stellen). Doch cessieren diese Vorschriften bei Todesgefahr und in anderen Ausnahmefällen. Und es kann der Pfarrer jedem vom Bischof mit der approbatio pro cura versehenen Priester die Vornahme solcher pfarrlichen Amtshandlungen in seiner Pfarrei gestatten, einem auswärtigen jedoch nur nach Vorlage eines von dessen Ordinarius ausgestellten Beglaubigungsschreibens (litterae commendatitiae). Ebenso kann er gestatten, daß sein Pfarrkind für eine solche Amtshandlung an einen anderen Pfarrer sich halte; dadurch wird jener unzuständig, während dieser freilich die Zuständigkeit zur Vornahme etwa der Taufe oder der Trauung in der fremden Kirche erst durch bischöfliche Ermächtigung erwirbt.

Vom Pfarrzwang eximiert sind namentlich die männlichen Orden und ihre Institute, und es sind solche durch päpstliche Privilegien sogar generell zur Ausübung geistlicher Funktionen innerhalb der Ortspfarrei ermächtigt.

Endlich ist zu beachten, daß dem Pfarrecht bisweilen der eine oder andere Bestandteil fehlt. Jüngere Pfarreien wurden mitunter von ihren Mutterkirchen nicht vollständig losgelöst, vielmehr in einer gewissen Abhängigkeit von ihnen belassen, die man als matricitas bezeichnet. Dazu gehört hie und da das Taufrecht, so daß dann auch heute noch die ecclesia baptismalis nicht mit der ecclesia parochialis zusammenfällt. Doch spricht die Vermutung für die Vollständigkeit der Pfarrbefugnisse. Und es können auch Filialkirchen, die nicht mit einem parochus, sondern, sei es, um der Mutterkirche den Ehrenvorrang zu wahren, sei es weil man erst abwarten will, ob die neu errichtete kirchliche Einrichtung sich bewährt, oder aus einem anderen Grunde nur mit einem Kuraten besetzt sind, Tauf- und Traurecht haben.

4. Der Pfarrer (vgl. über die Herkunft des Wortes Kluge, Etymologisches Wörterbuch, 6. Aufl. 1899 unter Pfarre), parochus, parochialis presbyter, rector, pastor, persona ist der zur Ausübung der Seelsorge in der Pfarrei berechtigte, aber auch verpflichtete Geistliche.

Priester braucht er nicht zu sein. Vielmehr genügt es, wenn er binnen Jahresfrist die Priesterweihe erwirbt (c. 5 X de aetate et qualitate 1, 14); durch schuldbare Nichtnachholung würde allerdings der Verlust des erworbenen Amtes eintreten. Danach kann also auch ein Diakon als Pfarrer und nur er die Eheschließung vornehmen. Für Amtshandlungen dagegen, die, wie z. B. das Zelebrieren der Pfarrmesse, den Besitz der Priesterweihe erfordern, muß er sich durch einen priesterlichen Vikar vertreten lassen.

Das katholische Kirchenrecht setzt voraus, daß der Pfarrer bepfründet ist und infolge dessen der subjektiven Perpetuität sich erfreut (conc. Trid. sess. XXIV c. 13 de reform.: perpetuus peculiarisque parochus; vgl. auch c. un. in VI° de capellis mon.

3, 18). Keine wahren Pfarrer sind deshalb die amoviblen Missionsgeistlichen. Doch giebt es auch in den Missionen nichtamovible, bepfründete Pfarrer (z. B. den Propst zu St. Hedwig in Berlin). Keine wahren Pfarrer im Sinne des Kirchenrechts sind darum weiter die in Frankreich, Belgien, Holland, aber auch auf dem deutschen linken Rheinufer vorkommenden Desservants oder Sukkursalpfarrer. Sie gehen zurück auf die Organischen Artikel Art. 60 ff., die darauf abzielten, festbesetzte Pfarreien nur in beschränkter Zahl zuzulassen und daneben die Mehrzahl der Seelsorgestellen durch geringer bezahlte und jederzeit versetzbare Geistliche versehen zu lassen. Im Jahre 1900 hatte das Bistum Straßburg neben 30 Pfarreien erster und 56 zweiter Klasse 619 Sukkursalpfarreien dritter Klasse und das Bistum Metz 12 Pfarreien erster, 39 zweiter und 582 Sukkursalpfarreien dritter Klasse, woraus sich gegenüber den altdeutschen Diöcesen auch dann noch ein sehr großer Unterschied ergiebt, wenn man in Betracht zieht, daß die in neuerer Zeit sehr häufige Besetzung von Pfarreien mit bloßen Pfarrverwesern, die ja auch versetzbar sind, die Ständigkeit und Unabhängigkeit der Seelsorger auch im rechtsrheinischen Deutschland stark beschnitten hat. Übrigens sollen auch die Desservants nur aus einem gewichtigen Grunde von ihren Stellen entfernt werden, und sie haben die Befugnisse der Pfarrer.

Wo kein Patronatrecht eines Dritten besteht, besetzt der Bischof die Pfarrei kraft seiner **collatio libera**; sonst erteilt er wenigstens die **institutio collativa** (vgl. im übrigen den Art. Benefizium Bd II S. 591 ff.). Der Staat nimmt entweder die Genehmigung oder Bestätigung für sich in Anspruch, wie in Bayern und Elsaß-Lothringen, oder er begnügt sich mit dem Recht der Ausschließung z. B. in Baden und Württemberg wegen motivierter bürgerlicher oder politischer Mißliebigkeit, in Preußen und Hessen wegen Ungeeignetheit aus einem durch Thatsachen fundierten bürgerlichen oder staatsbürgerlichen Grunde, in Sachsen in dem Fall, daß nach dem bisherigen Verhalten des in Aussicht Genommenen ein Zuwiderhandeln gegen das staatliche Recht und den öffentlichen Frieden zu erwarten ist. Auch wird von dem Bewerber die Reichsangehörigkeit, eine wissenschaftliche Vorbildung und Unbescholtenheit verlangt.

Das Pfarramt ist nicht **iuris divini**, beruht vielmehr auf menschlichem Recht und ist, wie auch unser geschichtlicher Teil ergiebt, erst das Produkt historischer Entwickelung. Versuche, welche die Gallikaner, insbesondere aber die unter dem Einfluß josephinischer Ideen stehende Reformsynode von Pistoja 1786 machten, den Presbyterat und mit ihm die Pfarrei auf die Jünger Christi und damit auf das **ius divinum** zurückzuführen und der Pfarrgeistlichkeit mit Rücksicht darauf eine selbstständige Stellung, z. B. mit **votum decisivum** auf der Diöcesansynode, zu geben, wurden von der Kirche als arianisch-calvinische Ketzerei zurückgewiesen und von Pius VI. in der Bulle **Auctorem fidei** von 1794 verdammt.

5. Recht und Pflicht des Pfarrers ist die Ausübung der Seelsorge (**cura animarum**), weshalb er auch in der Pfarrei zu wohnen hat, also streng residenzpflichtig ist. Außer den eigentlichen unter 3. aufgezählten Pfarrrechten steht ihm zu die ausschließliche Befugnis zur Taufwasserweihe und die Führung der Kirchenbücher. Letztere beruht für das Tauf- und das Eheregister auf einer Vorschrift des Trienter Konzils (**sess. XXIV, c. 1, 2 de reform. matr.**), für das Toten-, Firmungs- und andere Register auf partikulären Bestimmungen. Jetzt nach Einführung und Einbürgerung der civilen Standesregister haben diese Bücher fast nur noch kirchliche Bedeutung; im Kirchenrecht, und wo die katholische Kirche als öffentlich-rechtliche Korporation anerkannt ist, auch gegenüber den staatlichen Gerichten kommt den Einträgen in sie und den in gehöriger Form danach ausgestellten Zeugnissen die Bedeutung öffentlicher Urkunden zu (Reichsgerichtsentscheidungen z. B. im Archiv f. kath. Kr. **LVIII**, 1887, S. 86, **LXI**, 1889, S. 321, **LXVII**, 1892, S. 196). Die **iurisdictio interna**, deren der Pfarrer zur Ausübung der Seelsorge, besonders zur Spendung des Bußsakramentes, bedarf, ist ihm mit dem Amt als **ordinaria** gegeben; diese Beichtjurisdiktion kann der Pfarrer über sein Pfarrkind sogar außerhalb seiner Pfarrei ausüben. Einer Approbation bedarf er im Gegensatz zu anderen Priestern, denen die Beichtjurisdiktion nur delegiert ist, nach gemeinem Recht nicht (**conc. Trid. sess. XXIII de reform. c.** 15 und dazu die Entscheidung der **Congr. Conc.** von 1707 in der Richter-Schulteschen Ausgabe des Tridentinums S. 206, N. 3, sowie **Benedicti XIV Institutiones LXXXII** N. 7), während allerdings Diöcesanrechte, wie z. B. das Freiburger (Heiner, Kirchliche Erlasse der Erzdiöcese Freiburg, 2. Aufl. 1898 S. 176) eine besondere, freilich regelmäßig **ad dies subsistentiae** erfolgende **admissio** auf Vorlage der ersten Predigt und der ersten Katechese hin vorsehen, eine Bestimmung, der jedoch sicherem Vernehmen nach die Praxis nicht mehr entspricht. Der Pfarrer hat eben

auch die Pflicht, zu predigen und zu katechisieren; in der Pfarrkirche und, sofern ihm das Rektorat auch über andere, nicht unter besonderem Rektorat stehende Kirchen seiner Pfarrei zukommt, auch in diesen kann ohne seine Erlaubnis oder einen diesbezüglichen Amtsauftrag (Prädikaturbenefizium) überhaupt kein anderer predigen. Seine Predigt zu besuchen und nur von ihm die nichtpfarrlichen Sakramente zu empfangen, sind dagegen die Pfarrkinder selbst für die Festtage nicht mehr verpflichtet. Wohl aber ist er, in Nachwirkung des früheren Gebots zum Besuch des Pfarrgottesdienstes, noch heute verbunden, an allen Sonn- und Festtagen das Meßopfer für seine Gemeinde darzubringen, ihr die fructus medios zuzuwenden (conc. Trident. sess. XXIII c. 1 de reform., Innoc. XII: Nuper a Congreg. vom 24. April 1699, Bened. XIV: Cum semper oblatas vom 19. August 1744; Pii IX: Amantissimi redemptoris vom 3. Mai 1858). Diese Applikationspflicht (Arndt, Die Pflicht der Meßapplikation pro populo, Archiv f. kath. Kirchenr. LXIX, 1893, S. 3 ff.; Rösch, Die Bination, ebenda LXXVII, 1897, S. 43 ff.) besteht für ihn auch außerhalb der Pfarrei und muß eventuell durch Stellvertretung und bei Verwaltung zweier Pfarreien durch Bination erfüllt werden. Der Pfarrer handhabt weiter die Kirchenzucht, kann aber keine Zensuren verhängen, sondern bloß ermahnen, da ihm die iurisdictio externa abgeht. Auch die Schulaufsicht kommt dem Pfarrer nach katholischem Kirchenrecht zu, während er nach den deutschen Staatsgesetzgebungen mancherorts wenigstens zum Religionsunterricht berufen und eventuell zur staatlichen Schulinspektion befähigt ist. Selbstverständlich hat er auch das Pfründvermögen zu verwalten, dessen Nutzung ihm neben den Stolgebühren zukommt. Nach kirchlichem Recht wäre er ferner der alleinige Verwalter des übrigen Ortskirchengutes, so daß ihm die Ernennung von ihm untergeordneten, eventuell laikalen Gehilfen zustände. Die deutschen Staatsgesetzgebungen betrachten jedoch die Kirchengutsverwaltung als gemischte Angelegenheit und lassen den Pfarrer nur Mitglied oder etwa Vorsitzender der dafür berufenen Organe sein (vgl. z. B. Preuß. Ges. vom 20. Juni 1875, Bad. vom 9. Okt. 1860 u. L.V.O. vom 20. Nov. 1861). Ein Ehrenrecht des Pfarrers ist dasjenige auf einen besonderen Sitz im Chor.

B. Der evangelischen Kirche. 1. Parochie und Gemeinde. Aus unserer Betrachtung scheidet aus die evangelische Kirchgemeinde als Selbstverwaltungskörper (vgl. darüber Bd VI S. 500 ff.). Diese ist, zum mindesten seit der Einführung der neuzeitlichen presbyterialen Kirchgemeindeordnung, von jener zu unterscheiden. Allerdings fällt das Gebiet der körperschaftlichen Ortsgemeinde regelmäßig mit demjenigen der Pfarrei zusammen (grundsätzlich sogar nach der Rhein.-Westfäl. KO § 1); aber die Gemeinde kann ausnahmsweise auch mehrere Parochien umfassen. Freilich kann man von Gemeinden auch sprechen, ohne an die Selbstverwaltungskörper zu denken. Dann versteht man darunter einfach die Gesamtheit der Pfarrgenossen, so z. B. wenn man von einem votum negativum der Gemeinde spricht. Die Pfarrei an sich ist eben auch nach deutsch-evangelischem Recht nichts anderes als der kirchenobrigkeitlich und staatlich, örtlich oder bloß personal umschriebene amtliche Wirkungskreis des Pfarrers.

2. Die Zugehörigkeit zur Pfarrei bestimmt sich nach denselben Grundsätzen wie für das katholische Recht. Es gilt also auch für die evangelische Pfarrei: Quisquis est in parochia, est etiam de parochia. Gerade hierbei tritt der Unterschied von Pfarrei und Kirchgemeinde deutlich hervor; denn für die Gemeindemitgliedschaft bestehen besondere, weitergehende Voraussetzungen. Der Pfarrzwang besteht meist nur noch für Aufgebot und Begräbnis, während Beichte, Abendmahl, Taufe und Konfirmation besonders in den Städten gewöhnlich auch von einem anderen Geistlichen begehrt werden dürfen. Und jedenfalls darf der Pfarrer auf Ansuchen die Erlaubnis (Dimissoriale) zur Vornahme der ihm vorbehaltenen Handlungen nicht verweigern (so u. z. auch für den katholischen Pfarrer das Preuß. Allg. Landr. II, 11 § 428); daß ihm dabei, trotzdem er nicht thätig wird, die betreffenden Stolgebühren entrichtet werden müssen, wird nur noch da praktisch, wo diese noch nicht abgelöst sind.

3. Der Pfarrer steht da, wo, wie in den beiden Mecklenburg und in Koburg-Gotha, den Gemeinden die Selbstverwaltung noch nicht eingeräumt ist, über der Gemeinde und ist ein Regimentsorgan, sonst d. h. heutzutage regelmäßig in der Gemeinde. Eine Mehrheit von Pfarrern, die freilich in Titel, Rang und Gehalt verschieden gestellt sein können, kann auch heute noch vorkommen und findet sich thatsächlich nicht selten; eine Vermehrung der Pfarrstellen in einer Gemeinde ist richtiger Ansicht nach keine Parochialveränderung (anders das K. Preuß. Oberverwaltungsgericht in einem Erkenntnis vom 11. Nov. 1885, Allgemeines Kirchenblatt 1886, S. 653 ff.). Ihrer geistlichen Befähigung nach stehen alle Träger des geistlichen Amtes gleich, mögen sie nun bloß Pfarrer oder Ober-

pfarrer, Hauptpastor oder Diakonus heißen, oder wie der Superintendent, Ephorus, Probst, Generalsuperintendent gar mit der geistlichen eine kirchenregimentliche Stellung verbinden. Pfründe und subjektive Perpetuität d. h. feste, nur bei wichtigen Gründen durch Richterspruch entziehbare Anstellung eignen auch dem evangelischen Pfarrer.

Über die Bestellung der Patronatspfarrer vgl. den Art. Patronat (oben S. 23 f.). Im übrigen ist regelmäßig der Landesherr als Inhaber des Kirchenregiments besetzungsberechtigt. Er übt dies Recht entweder durch eine Regimentsbehörde (Konsistorium) oder in kleineren Landeskirchen in Person aus. Doch steht heutzutage oft den Gemeinden ein positives Wahlrecht zu, ein beschränktes, wenn ihnen die Kirchenregimentsbehörde eine bestimmte Anzahl von Kandidaten (in Baden 6) vorschlägt, und sie daraus einen auswählen, oder ein freies. Anderswo gilt ein Übergangsrecht mit einem Wechsel der Besetzung. Das eine Mal besetzt die Kirchenbehörde, das andere Mal wählt die Gemeinde (in Hannover aus einem Dreiervorschlag des Kirchenvorstands, in Schleswig-Holstein aus 3 vom Konsistorium Präsentierten), oder es wählen die vereinigten Gemeindeorgane, wie in Altpreußen, wo aber das Kirchenregiment die auch anderwärts erforderliche Bestätigung aus jedem vernünftigen oder zu motivierenden Grunde versagen darf. Die staatlichen Erfordernisse sind die beim katholischen Recht erwähnten.

4. Rechte und Pflichten. Wesentlich ist dem evangelischen Pfarramt gleich dem katholischen die Seelsorge. Unter ihr ragt als wichtigster Bestandteil die Wort- und Sakramentsverwaltung hervor. Zur Pflicht, zu predigen, überhaupt den Gottesdienst zu halten, Jugend- und Konfirmandenunterricht zu erteilen kommt namentlich auch die Einzelseelsorge hinzu, die dem Einzelnen zugewandte und auf den einzelnen Fall berechnete Wortverkündigung. Außerdem ist der evangelische Pfarrer am Religionsunterricht und an der Schulaufsicht nach den Staatsgesetzen in demselben Maß beteiligt wie der katholische. Er hat auch Kirchenbücher zu führen und das Pfarrarchiv zu verwalten. Für all dies bezieht er die Einkünfte seiner Pfründe, deren Verwaltung ihm bisweilen von einer Zentralpfarrkasse abgenommen ist. Auch der evangelische Pfarrer hat bei seiner Pfarrkirche zu wohnen. **Ulrich Stutz.**

Pfeffinger, Johann, gest. 1573. — Sartorius, B., Einfeltiger und nützlicher Bericht von dem leben und wandel . . . Joh. Pfeffingers . . . Leipzig 1573; G. Lechler in der AdB 25 (Leipzig 1887), S. 624—630; F. Seifert, Johann Pfeffinger, der erste lutherische Pastor zu St. Nikolai und Superintendent in Leipzig, S.-A. aus Heft IV der Beiträge zur Sächsischen Kirchengeschichte, Leipzig 1888, wo S. 126 f. die Schriften, S. 128—130 die Quellen bis 1888 verzeichnet werden. Seitdem kam hinzu A. H. Kreyßig, Album der evangel.-luther. Geistlichen im Königr. Sachsen von der Reformationszeit, Dresden 1883, S. 4. 264; G. Buchwald, Reformationsgeschichte der Stadt Leipzig, Leipzig 1900, S. 187—191, wo sich S. 190 Pfeffingers Bild befindet; S. Ißleib, Moritz von Sachsen 1547—1548 im Neuen Archiv für Sächsische Geschichte XIII (1892) S. 209. 215; E. Fabian, Die Beziehungen Philipp Melanchthons zur Stadt Zwickau, ebenda XI (1890), S. 60. 62 f. 72 f.; P. Vetter, Jakob Schenck und die Prediger zu Leipzig 1541—1543, ebenda XII (1891), S. 256 ff.; S. Ißleib, Das Interim in Sachsen 1548—52, ebenda XV (1894), S. 193. 195. 216; G. Kawerau, Reformation und Gegenreformation, 2. Aufl., Freiburg i. B., Leipzig und Tübingen 1899, S. 142. 258. 260; E. Sehling, Die Kirchengesetzgebung unter Moritz von Sachsen 1544—1549 und Georg von Anhalt, Leipz. 1899, S. 92—119; ders., Die evangelischen Kirchenordnungen des 16. Jahrhunderts, 1. Abt. 1. Hälfte, Leipzig 1902, S. 40. 104. 110. 595; 2. Hälfte, Leipzig 1904, S. 7. 9. 164; G. Lösche, Johannes Mathesius, 1. Bd, Gotha 1895, S. 86. 134. 196; E. Erler, Die Matrikel der Universität Leipzig, Bd II (Leipzig 1897), S. 31—33. 684. 705. 739; G. Müller, Verfassungs- und Verwaltungsgeschichte der sächsischen Landeskirche in den Beitrr. z. sächsischen Kirchengeschichte IX (1894), S. 98. 118. 165. 181; X (1895), S. 210.

Johann Pfeffinger, geboren am 27. Dezember 1493 in Wasserburg am Inn, besuchte von 1499 die lateinische Schule zu Annaberg und widmete sich dem geistlichen Stande. 1515 wurde er Akoluthus, 1518 Subdiakonus in Salzburg, bald darauf Diakonus. Unter Dispens von der Vorschrift wegen des Lebensalters zum Priester geweiht, wurde er in Reichenhall, 1519 in Saalfelden im Pinzgau und zwei Jahre später als Stiftsprediger in Passau angestellt, wo seine Amtsthätigkeit bald große Anerkennung fand. Als er aber wegen seiner Hinneigung zur Lehre Luthers in den Verdacht der Ketzerei kam, floh er 1523 auf Rat seiner Freunde und wandte sich nach Wittenberg, wo er bei Luther, Melanchthon und Bugenhagen freundliche Aufnahme fand, auch am 15. November 1524 inskribiert wurde. 1527 kam er als Geistlicher nach Sonnenwalde, wo er bis 1530 blieb, nachdem er einen Ruf nach Zerbst auf Veranlassung seines Patrons und der Gemeinde abgelehnt hatte. Vom Bischof von Meißen aus seinem Amte vertrieben, wurde er Prediger

in dem zum kurfürstlichen Gebiete gehörigen Kloster Eicha, das, früher ein beliebter Wallfahrtsort, jetzt von evangelisch gesinnten Bewohnern Leipzigs aufgesucht wurde, um die Predigt zu hören und sich das Abendmahl unter beiderlei Gestalt reichen zu lassen. 1532 wurde er in das Pfarramt zu Belgern berufen, nahm von hier aus an der feierlichen Einführung der Reformation in Leipzig am Pfingstfeste 1539 teil, predigte am Pfingstdienstage in der Nikolaikirche, blieb zunächst noch in Leipzig behufs Durchführung der neuen Ordnung, kehrte auf einige Zeit nach Belgern zurück, wurde bald wieder zur Verwaltung des Superintendentenamtes nach Leipzig abgeordnet, bis er es unter dem 24. August 1540 dauernd übertragen bekam.

Die in Aussicht genommene Mitwirkung an der Reformation in Halle a. S. unterblieb nach einem Briefwechsel zwischen dem Rate zu Halle, dem zu Leipzig, dem Koadjutor Johann Albrecht von Brandenburg und dem Domkapitel zu Magdeburg. Auch lehnte er später einen Ruf nach Breslau ab. Dagegen wurde er mit der Reformation der Schönberger Herrschaft beauftragt, hielt am 18. Oktober 1542 die erste evangelische Predigt zu St. Georg in Glauchau, entwarf auch eine Kirchenordnung für das Gebiet, während die ihm zugeschriebene besondere Schloßkirchenordnung nur ein Abschnitt aus der ersteren ist. In seiner Thätigkeit als Zensor trat er im genannten Jahre mit seinem Widerspruche gegen den Weiterdruck von Schenks Postille hervor. Er hatte zunächst in freundlicher Weise auf letzteren einzuwirken gesucht. Aber da dieser sich weigerte, Zugeständnisse zu machen, so kam eine Einigung nicht zu stande und Schenk wandte sich nach Brandenburg. Am 10. Oktober 1543 wurde Pfeffinger als erster evangelischer Doktor der Theologie promoviert, nachdem er 1541 das Bakkalaurat, 1543 die Licentiatenwürde erlangt hatte. Am 10. März 1544 trat er seine theologische Professur an, nachdem er sich am 18. Januar eindisputiert hatte. Siebenmal war er Dekan, zweimal Vizekanzler der Universität. 1548 wurde er Meißner Domherr.

Von Herzog Moritz wurde er zu den Verhandlungen über Kirchenverfassung und Kirchenordnung vielfach herangezogen. Nachdem er 1543 Assessor des Leipziger Konsistoriums geworden war, nahm er an der Merseburger Bischofsweihe 1445 als Mitordinierender teil, verhandelte 1546 mit Anton Musa und Daniel Greser in Dresden und war an den Verhandlungen über das Interim beteiligt, so an dem Tage in Meißen anfangs Juli 1548, an den Verhandlungen in Torgau am 18. Oktober, zu Altzella im November, an dem Landtage in Leipzig am 22. Dezember des genannten Jahres.

Auch unter Kurfürst August wurde er zu gutachtlicher Äußerung aufgefordert. In einer solchen machte er 1555 den Vorschlag, wenn der Hof Gleichförmigkeit der Ceremonien verlange, die Angelegenheit vor die Universitäten und alle Superintendenten zu bringen, auch auf die Interimsagende von 1549 zurückzugehen. Aber Melanchthon durchstrich diesen Passus kräftig und schrieb mit roter Tinte daneben, diese Agende solle man keinesfalls der Kirche auflegen, es werde sonst viel neue Uneinigkeit folgen. An der Beratung der Abgesandten der drei Konsistorien im Jahre 1556 nahm auch P. teil, ebenso an dem Dresdner Konvent von 1571. Dazu wurde er vielfach von Gemeinden um Zuweisung von Geistlichen angegangen, so von der Stadt Zwickau 1549.

Seine Schriften sind ethischen, asketischen und polemischen Inhalts. Die **Propositiones de libero arbitrio**, namentlich der auf einer Leipziger Disputation von 1550 ausgesprochene Satz „**hominem in conversione non esse ut truncum, sed posse voluntate sua cooperari**", veranlaßte den Ausbruch des synergistischen Streites. Gegenüber Amsdorf verteidigte er sich in der „Antwort", der „**Demonstratio mendacii**" (Wiederabdruck seiner **Propositiones** mit Vor- und Schlußwort) und der Schrift „Nochmals gründlicher Bericht und Widerlegung", gegen Flacius schrieb er die „Verantwortung". Seine Anschauungen legte er in 5 Artikeln der „**Formula** der Bekendnus" vom 3. Juni 1556, sowie in einer erweiterten, den Wittenbergern am 23. Oktober 1556 persönlich überreichten Fassung nieder.

1528 verheiratete er sich in Sonnenwalde mit Elisabeth Kühlstein. Sein ältester Sohn, Johannes, starb als Leipziger Magister 1551; Paul wurde Superintendent in Delitzsch; Martin starb als Kind. Seine Tochter Elisabeth war verheiratet mit dem zweiten Leipziger Superintendenten Heinrich Salmuth. Mit deren Tochter war Balthasar Sartorius, P.s Biograph, vermählt. Seinem Büchlein ist des „Großschwehers" Bild beigefügt. Nach ihm ist P. im Chor der Leipziger Thomaskirche an der Spitze der Leipziger Superintendenten dargestellt. Wie er äußerlich eine würdevolle Erscheinung war, so erfreute er sich als Prediger, Seelsorger, Verwaltungsmann und Charakter allgemeiner Hochachtung und stand zu Luther, Melanchthon, Bugenhagen und Georg von Anhalt in

freundschaftlichen Beziehungen. Er starb am 1. Januar 1573 und wurde am 3. Januar in der Nikolaikirche beerdigt. **Georg Müller.**

Pfeifer von Niklashausen s. Böhm, Hans Bd III S. 271.

Pferd s. d. A. Zug- u. Reittiere bei den Hebräern.

Pfingsten (Pentecoste). — H. Nicolai, Pentecostalia, Gedani 1645. M. Honovius, De Pentecoste, Königsberg 1693. J. E. Hebenstreit, De Pentecoste veterum, Leipzig 1715. J. Winkler, De iis, quae circa festum Pentecostes sunt memorabilia, Leipzig 1734. Martene, De antiquis Ecclesiae ritibus, t. IV, c. 28, p. 541 sq. Augusti, Denkwürdigkeiten aus d. christl. Archäol. rc. II, 384 f. Guericke, Lehrbuch der christl.-kirchl. Archäol., Leipzig 1847, S. 190—196. Nilles, Kalendarium manuale utriusque Eccl. etc. II, 279 sq. 431 sq. Kraus, Real-Encykl. der chr. Altertümer I, 487 ff. K. A. H. Kellner Heortologie rc. S. 72—76.

Pfingsten, Pentecoste, der 50. Tag nach Ostern (ahd. fimfchustin [schon bei Kero 41], mhd pfingsten oder phingesten, auch phingestag, phinxtac) ist das dritte Hauptjahresfest der Christenheit, im Cyklus der Herrenfeste das letzte, den Übergang von Semestre Domini zum Sem. Ecclesiae bildend. Mit seinem ältesten Vorgänger, dem israelitischen Feste der Erstlinge, erscheint es nicht bloß durch die geschichtliche Thatsache, welche in AG 7 berichtet wird, wesensverwandt. Vielmehr entspricht der jüdischen Dankfeier für die Erstlinge der Natur das christliche Dankfest für die Erstlinge des Geistes, Rö 8, 23; eine schon frühzeitig in der Kirche hervorgehobene Beziehung (vgl. Augustin Ep. 54 ad Januar.) — Das jüdische Fest dieses Namens ist, wie bei Josephus (Antt. III, 10, 6) und an verschiedenen Stellen der Apokryphen (To 2, 1; Mak 17, 32), so auch in AG 2, 1 und 1 Ko 16, 8 gemeint. In der christlichen Litteratur bezeichnete der Name Pentecoste ursprünglich den ganzen festlich begangenen 50tägigen Zeitraum vom 1. Ostertage bis zur Feier der Ausgießung des hl. Geistes. In diesem weiteren Sinne versteht die Pfingstfeier Tertullian (De idolatr. c. 12: „Excerpe singulas festivitates nationum et in ordinem exsere; pentecosten implere non poterunt; vgl. De bapt. 19: „latissimum spatium"), der auch schon Nichtfasten und Stehen beim Gebete als die charakteristische Weise ihrer gottesdienstlichen Begehung im Gegensatze zur Passionszeit hervorhebt (De cor. milit. 3). Ähnlich Orig. c. Cels. VIII, 22; desgleichen die antiochenische Enkänienſynode 341, die in ihrem can. 20 von einer „vierten Woche der Pentecoste" und einer „Mitte der Pentecoste" redet (Labbei Concill. II, 579), ferner Basilius d. Gr. de Sp. sancto c. 27; Constitt. app. V, 20; Cassian Coll. XXI, 11. 19, und noch der Ordo Romanus: „Tempus pentecostes inchoatur a primo die resurrectionis et currit usque ad diem quinquagesimum post Pascha". Für jenes Nichtfasten und stehende Beten in der hl. Quinquagesimalzeit vgl. man auch can. 20 des Nicänischen Konzils (Labb. II, 37); Ambros. in Lc l. VII, t. II, Epiphanius (Expos. fid. c. 22), Augustin (Ep. 86). Als sonstige Weisen festlicher Auszeichnung der Freudenzeit zwischen Ostern und Pfingsten waren üblich: Unterlassung aller Theateraufführungen und Cirkusspiele, ganz wie an jedem Sonntage (Gesetz des Theodosius II. von 425: Cod. Theodos. XV, 5 de spectacc.); häufiges Hallelujasingen im Gottesdienste (Augustin Ep. 119 ad Januar, c. 17); einige andere Gebräuche liturgischer Art (vgl. Cassian, Instit. coenob. II, 6. 18 und Isidor, De offic. eccl. I, 32); gottesdienstliche Vorlesung der Apostelgeschichte (Chrysostom. homil. 63: Cur in Pentecoste Acta legantur; vgl. Augustin, Tract. in Joan. VI, 18; Serm. 315; De Praedest. Sanctor. c. 2).

Im engeren Sinne, als Bezeichnung nur des Schlußtages der 50tägigen Freudenzeit kommt der Name Pentecoste (bezw. sein lat. Äquivalent quinquagesima) zum erstenmale vor in einem Kanon des Konzils von Elvira 305 (Labb. I, 975), wo die hie und da geübte Sitte statt jenes 50. Tages nach Ostern lediglich den 40., d. i. Himmelfahrt, festlich zu begehen, als ketzerisch untersagt und statt ihrer eingeschärft wird: „juxta auctoritatem scripturarum cuncti diem Pentecostis celebremus", vgl. die Wiederholung dieses Gebots im Concil. Toletan. X, can. 1 (Labb. VI, 460). Für die hohe festliche Bedeutung des Pfingsttags als einer *μεγίστη ἑορτή* zeugt ferner Eusebius, De vit. Const. IV, 64. Als *ἡμέρα τοῦ πνεύματος*, der besonderer Ehre wert sei, bezeichnet ihn Gregor v. Naz. (Orat. XLIV de Pentec.). Die aquitanische Pilgerin Silvia (um 385) schildert ausführlich die feierliche Begehung des Pfingstfestes in Jerusalem, von der sie Zeugin war (Peregrinatio Silviae ed. Geyer, c. 43. 44; vgl. Kellner, Heortol.

73 f.). Chrysostomus preist Pfingsten als *μητρόπολις τῶν ἑορτῶν*, wie anderwärts das Weihnachtsfest (hom. II de Pentec.). Vgl. auch Augustin (Ep. 54 ad Januar, c. Faust. l. XXXII, c. 12); Leo d. Gr Serm. 75—77 de Pentec.; Concil. Agath. a. 506, can. 18, 31, u. s. f.

Ziemlich frühzeitig begann man auch die näheren Umgebungen des Pfingstsonntags auszuzeichnen. So zunächst die ihm vorausgehende Nacht mit Vigilienfeier, wobei (wenigstens im Abendland) gern Taufen verrichtet, später aber auch gefastet wurde (Beda, H. E. gent. Angl. X, 7, vgl. c. 9 dist. LXXVI, sowie Bingh., Orig. XI, VI, 7). Ferner die ganze sich anschließende Woche als Pfingstoktave oder hebdomas Spiritus Sancti, die nach Art der Osterwoche zu feiern sei (Concil. Mogunt. 813, c. 36; Capitula excerpta de Conv. Ingelheim. 826, c. 5, bei Pertz, Mon. Germ. III, 254). Doch schränkte man, um der Feiertage nicht zu viele werden zu lassen, die Forderung festlicher Begehung der Tage der Pfingstwoche schon seit dem 8. Jahrhundert mehrfach ein. Dies geschah etwa so, daß man mit dem Donnerstag (der feria quinta) die Feier aufhören ließ (Konzil zu Rispach in Baiern 799, bei Regino de causis synodalib. I, c. 389), oder so, daß man, wie in den sog. Statuten des Bonifatius ihr eine nur viertägige Dauer, bis zur feria quarta erteilte (Bonif. statuta c. 34, und danach Concil. Ingelh. a. 948, c. 6, bei Hartzheim, Concil. Germ. II, 612); oder endlich so, daß man bei nur dreitägiger Begehung des Pfingstfestes stehen blieb (nach Conc. Constantiense a. 1094, bei Hartzh. III, 221). Aus diesen dreien Pfingsttagen, neben denen die solenne Begehung der ganzen hl. Geist-Woche nur noch als lokaler Usus hier und da fortdauerte (Binterim, Denkwürdigk., V, 1, 265 f.), ist in der protestantischen Kirchensitte eine nur zweitägige Dauer des Festes geworden.

Wegen der Sitte des Tragens weißer Gewänder (wie bei der Dominica in albis) heißt Pfingsten bei den Völkern englischer Zunge Whitsunday, die ganze Pfingstfestzeit Whitsuntide. — Verschiedene gottesdienstliche Pfingstbräuche des Mittelalters (symb. Darstellung des Sieges der Taube über den Adler; Herabsenkung einer Taube vom Gewölbe herunter; Fliegenlassen von feurigen Kugeln, Flocken, Rosenblättern u. dgl.) beschreibt Durandus, Rationale div. off. VI, 107. Das Herabfallenlassen von Rosen, als Veranschaulichung des Pfingstwunders AG 2, 2 f., war eine besonders in Sizilien beliebte kirchliche Sitte (daher hier der Name Pascha rosatum, gleichbedeutend mit festum Pentecostes; vgl. Kellner S. 75). Zweifelhaften Ursprungs ist die gleichfalls schon mittelalterliche Sitte, den Pfingstgottesdienst mit grünen Birkenreisern, Maien oder Meien genannt (Luth.: Meigen), zu schmücken. Eine analogische Bezugnahme auf die Biccurim- oder Erstlingsgarben des altteſt. Pfingstfestes liegt diesem Gebrauche viel wahrscheinlicher zu Grunde, als die weit hergeholte, von J. Buxtorf behauptete Beziehung auf die Majumasfeierlichkeiten zu Ehren der Göttin Maja (vgl. Rivinus, Diss. de Majumis, Maicampis et Roncaliis 1701; Königsmann, De betulis pentecostalibus). — Über Pfingsten als Konfirmationstermin nach dem Usus mancher protestantischer Landeskirchen s. Bachmann, Gesch. der Einführung der Konfirmation in der evang. Kirche, Berlin 1852, S. 17, 223 ff.

Zöckler.

Pfingstfest, israelitisch-jüdisches. — S. die Litteratur beim Art. Passah Bd XIV S. 750 und vgl. den Art. Gottesdienstl. Zeiten Bd VII S. 19 ff.

Das Pfingstfest der alten Israeliten, das zweite ihrer drei großen Wallfahrtsfeste, schloß die Getreideernte gottesdienstlich ab und heißt deshalb Fest der Ernte Ex 23, 16. Gewöhnlicher führt es den Namen Wochenfest (Ex 34, 22; Dt 16, 10), weil vom feierlichen Akt der Eröffnung der Getreideernte, der Darbringung der Erstlingsgarbe (s. darüber unter Passah Bd XIV S. 752, 7) sieben Wochen bis zu diesem abschließenden Dankfest gezählt werden sollten. Daher heißt dieses bei den Rabbinen חג החמשים יום (vgl. Josephus Bell. Jud. 2, 3, 1) = *πεντηκοστή*, woher „Pfingsten". Wie die Darbringung jener ersten Garbe, so sollte dieses am 50. Tage folgende Erntefest nach Le 23, 11. 15. 16 am Tag nach dem Sabbath, also am ersten Tag der Woche stattfinden; doch ist strittig, ob und wie jener erste Sabbath zum Osterfest in Beziehung gesetzt war, worüber unter Passah das Nähere bemerkt ist. Die zur Zeit des Josephus herrschende Praxis war freilich eine andere, indem man die Darbringung der ersten Garbe durch jene Gesetzesbestimmung auf den 16. Nisan fixiert annahm. Dann fiel Pfingsten, vom Wochentag unabhängig, auf den 6. Sivan.

Sammeln wir die gesetzlichen Bestimmungen über das Pfingstfest: Im B Ex 23, 16 ist es unter den drei Hauptfesten, welche alles, was männlich, zum Orte des Heiligtums

rufen, an mittlerer Stelle aufgezählt als „das Fest der Ernte, der Erstlinge deiner Arbeiten, womit du besäest das Feld“, ebenso Ex 34, 22 als „Fest der Wochen, der Erstlinge der Weizenernte“; Dt 16, 9 ff. ebenfalls unter dem Namen Wochenfest, da es 7 Wochen nach dem Anhieb der Sichel gefeiert werde. Es soll ein fröhliches Fest sein, wo man vor Gottes Angesicht am Orte, den er erwählet hat, erscheint und ihm freiwillige Gaben bringt, je nachdem er Segen verliehen hat, dabei auch der Armen, Leviten und Fremdlinge nicht vergißt. Allein eine bestimmtere Vorstellung von der Feier dieses Festes gewinnt man nur aus den Vorschriften des H und P Le 23, 15—21 und Nu 28, 26—31. Voran steht an ersterer Stelle die Darbringung „neuen Speisopfers“, da bei diesem Feste die neue Ernte vor den Herrn gelangen soll und zwar als Opfer der Gesamtgemeinde in Gestalt zweier „Brote der Webung“ (siehe über diese Manipulation im Art. Opferkult Bd XIV S. 393, 3). Diese Brote sind nach Le 23, 17 „aus euern Wohnsitzen“ darzubringen, d. h. von dem in euerem Lande gewachsenen Getreide, nicht etwa aus allen eueren Häusern, von jeder einzelnen Haushaltung, wie Calvin, George, Graf u. a. es verstehen wollten, denn es handelt sich, wie bei jener Garbe, um ein symbolisches Gesamtopfer der Gemeinde. Zu backen waren diese Pfingstbrote aus zwei Zehntel Epha feinen Weizenmehls. Vgl. Ex 34, 22; Josephus **Ant.** 3, 10, 6. Mit dem Weizenschnitt schloß die nach der Passahfeier begonnene Getreideernte zur Zeit des Pfingstfestes ab. Da ein Zehntel Epha nach Ex 16, 36 = 1 עמר, und dieses Maß vermutlich ungefähr die Körner einer Garbe faßte, so betrug dieses Schlußopfer das Doppelte des im Frühjahre dargebrachten Weiheopfers, was dem Charakter der Dankfeier angemessen. Die Form der beiden Brote wird Mischna **Menachoth** 11, 4 vorgeschrieben: ihre Länge soll 7 Handbreiten, ihre Breite 4 Handbreiten und ihre Spitzen (קרנותיו) 7 Fingerbreiten betragen. Dagegen enthält das Gesetz der Bibel nur die Vorschrift, sie sollen (im Unterschiede von allem anderen Speisopfer) gesäuert sein, da jetzt die fertige Speise, wie sie der Mensch sich zu bereiten pflegt, darzubringen war. — Man erinnert zur Analogie daran, daß auch bei den Erntefesten der Hellenen Brot aus feinem Weizenmehl erscheint, welches als *ἄρτος θαλύσιος* der Göttin dargebracht wurde, **Eusthat. ad Iliad.** 9, 530; **Athen.** 3, 80. Außer den Broten waren nach Le 23, 18 ff. folgende Opfer an diesem Tage zu bringen: 7 Lämmer, 1 Farren, 2 Widder als Brandopfer mit den zugehörigen Speis- und Trankspenden (näher angegeben Le 28, 28), 1 Bock als Sündopfer und 2 Lämmer als Schelamim, welche letztere wie die Brote gewoben werden und wie diese, die als gesäuerte nicht auf den Altar gehörten, dem Priester zufallen sollten, welch letzterer Umstand auch dagegen spricht, daß aus allen Häusern Brote zu liefern gewesen seien, was ein von den Priestern nicht zu bewältigendes Quantum ergäbe. Mit der aufgezählten Reihe von Opfern ist wohl die Nu 28, 27 ff. stehende wesentlich identisch. Es sind dort nicht Festopfer gemeint, welche von den Begleitopfern der Pfingstbrote (Le 23, 18) noch zu unterscheiden wären. Denn es findet nur die Abweichung statt, daß das einemal von 1 Farren und 2 Widdern, das anderemal von 2 Farren und 1 Widder die Rede ist. Anders z. B. Delitzsch in Riehms Handwörterb. S. 1185. Vgl. übrigens Bd V S. 483, 16. Dagegen scheinen die späteren Juden, welche überhaupt den Aufwand der Feste erhöhten, die Opfer beider Stellen zusammengezählt zu haben, so daß sie nach Josephus (**Ant.** 3, 10, 6) 3 Rinder, 2 (freilich nicht 3) Widder, 14 Lämmer als Brand- und 2 Böcke als Sündopfer schlachteten.

Außer diesen von der ganzen Gemeinde darzubringenden Festopfern brachten aber auch die Einzelnen nach Maßgabe des Ertrags der Ernte am Pfingstfeste, welches deshalb Nu 28, 26 Tag der Erstlinge heißt, freiwillig ihre Erstlingsgaben dar Dt 16, 10—12. Vgl. den Art. Erstlinge Bd V S. 482 ff. Der Modus, wie die Bewohner der Landschaft mit diesen Gaben nach Jerusalem hinaufziehen sollten, ist näher beschrieben in der Mischna **Bikkurim** 3, 2 ff. Nach Bik. 1, 3. 6 wäre diese Darbringung der Erstlingsgaben von Privatleuten vor dem Wochenfeste nicht statthaft gewesen, sondern mit Berufung auf Ex 23, 16 abgewiesen worden, hätte dagegen nicht bloß bis zum Laubhüttenfest, sondern bis zum Fest der Tempelweihe fortgedauert. — Das Pfingstfest selber war nach den Bestimmungen der Thora auf 1 Tag beschränkt. Dieser Tag sollte durch Sabbathruhe und Festversammlung ausgezeichnet sein (Le 23, 21; 28, 26). Josephus (**Ant.** 3, 10, 6) nennt als hebräischen Namen des Pfingstfestes geradezu *Ἀσαρθά* (עצרתא). So heißt es in der That oft in der Mischna (**Rosch haschana** 1, 2; **Chagiga** 2, 4 u. a.), während in der Thora vorzugsweise die Versammlung des achten Tages des Laubhüttenfestes (Le 23, 36) einmal auch die des siebenten Tages der ungesäuerten Brote (Dt 16, 8) עצרת heißt. Daß dieses עצרת den Sinn von Schlußfeier habe (**LXX** *ἐξό-*

διον), ist sprachlich nicht begründet. Doch verband sich in späterer Zeit diese Vorstellung mit dem Worte, so daß wenn die Rabbinen Pfingsten so nennen oder noch deutlicher עצרת של פסח, sie es damit als Schlußfeier des Ostercyklus bezeichnen wollen. Für die alt-biblische Anschauung ergiebt sich aber daraus nichts, da jenes Wort in der Thora nicht diesen Sinn hat und überdies vom Pfingsttage gar nicht gebraucht wird. — Die späteren Juden haben übrigens dem eigentlichen Pfingsttage wie den anderen hohen Feiertagen einen zweiten Festtag hinzugefügt, da die Benachrichtigung von der bevorstehenden Passahfeier, von welcher das Pfingstdatum auch abhing, erst nach Erscheinen des Neumonds erfolgte und unter Umständen nicht mehr rechtzeitig in die entfernte Diaspora gelangen konnte, wenigstens an einem der beiden Festtage aber alles Volk gemeinsam feiern sollte.

Was die Bedeutung des Pfingstfestes betrifft, welches in den geschichtlichen Abschnitten nur einmal (2 Chr 8, 13) erwähnt und bei Ezechiel gar nicht berücksichtigt wird, so ist dieselbe ganz agrarischer Natur: Es ist ein Dankfest für die vollendete Ernte, wie Laubhütten für die Obstlese. Dagegen hat es nicht wie dieses oder vollends das Fest der ungesäuerten Brote zugleich eine historische Grundlage und Beziehung. Eine solche ist ihm (abgesehen von der christlichen Feier, welche das Pfingstereignis AG 2 zum Gegenstande hat) von den Juden erst spät in nachbiblischer Zeit beigelegt worden. Noch bei Philo, Josephus und älteren Talmudstellen äußert sich kein Bewußtsein davon, daß es zur Erinnerung an eine Begebenheit der alten Geschichte gestiftet sei. Im Buch der Jubiläen (6, 17 ff.) freilich wird das Fest schon dem Noah geboten zur Erinnerung an den nach der Flut mit ihm geschlossenen Bund. Zu allgemeiner Anerkennung gelangte dagegen die in talmudischer Zeit allmählich gebildete, von Maimonides (More Nebochim 3, 43) als feststehend vorgetragene Annahme, Pfingsten sei Gedächtnisfest für die Gesetzgebung am Sinai, nach der unbestimmten Angabe Ex 19, 1, daß Israel im dritten Monate zum Sinai gekommen sei. Das Fest heißt deshalb יום מתן תורה, Tag der Übergabe des Gesetzes. Da der Tempelkultus und die landwirtschaftlichen Feierlichkeiten längst aufgehört hatten, das Fest also gegenstandslos geworden war, pflegte man fortan mit Vorliebe diese historische Seite desselben, ohne doch der ursprünglichen Bedeutung ganz zu vergessen. Vgl. Hamburger, Real-Encyklopädie des Judentums, I, 1057 f. — Die Art, wie die späteren Juden das Pfingstfest in Synagoge und Haus zu begehen pflegten, s. bei Schröder, Satzungen und Gebräuche des talmudisch-rabbinischen Judentums S. 216 ff. **v. Orelli.**

Pflicht. — Eine umfassende, alles berücksichtigende Darstellung der Theorie der Pflicht giebt Rothe, Ethik, 2. Aufl., § 798—858. — Vgl. Martensen, Christl. Ethik, allgem. Teil, S. 441 ff., 534—559; L. Kübel, Christl. Ethik, 2. Teil, § 28—39.

Die Ableitung des Wortes von dem althochd. phlegan, plegan, neu- und mittelhochd. pflegen ergiebt einen ursprünglichen Zusammenhang seines Begriffes mit dem der festen Gewohnheit, in die man sich einlebt, aus der man sich eine Regel macht. Wie die Gewohnheit (franz. coutume) objektiv zum Gesetz, so wird sie subjektiv zur Pflicht. Im ethischen Sinne kommt das Wort ziemlich spät zu seiner jetzt allgemein angenommenen Bedeutung, nachweislich erst seit Opitz. Sachlich bildet die Lehre von der Pflicht seit jeher ein Hauptstück der Ethik. Im Altertum entwickelten mit besonderer Sorgfalt die Stoiker den Begriff des pflichtmäßigen Handelns (vgl. Ritter und Preller, Historia philosophiae, ed. II, p. 388 sqq.). Über das diesseitig eudämonistische Prinzip kamen sie nicht hinaus; aber sie setzten doch die Glückseligkeit in ein *ζῆν ὁμολογουμένως τῇ φύσει* und erläuterten dies als *καθ' ἕνα λόγον καὶ σύμφωνον ζῆν*. Sie unterscheiden dann das *καθῆκον*, die gesetzmäßige (legale) Handlung, vom *κατόρθωμα*, dem *τέλειον καθῆκον* oder *κατ' ἀρετὴν ἐνέργημα*, der sittlichen Handlung des Weisen, die von der vollkommenen Gesinnung ausgeht. Sie führen schon in die Pflichtenlehre den später so verderblichen Gegensatz ein zwischen *καθήκοντα τέλεια* und *καθήκοντα μέσα*, rechnen zu ersteren beispielsweise *τὸ φρονεῖν, τὸ δικαιοπραγεῖν*, zu letzteren *τὸ γαμεῖν, τὸ πρεσβεύειν, τὸ διαλέγεσθαι*, und sagen *μέσαι πράξεις* seien *τῶν προκοπτόντων*, der vorwärts strebenden, also noch unvollkommenen, die *κατορθώματα* aber kämen dem Weisen zu, was Cicero de off. III, 3, 14 so wiedergiebt: illud officium quod rectum appellant perfectum et absolutum est et omnes numeros habet nec praeter sapientem cadere in quemquam potest. Auf dem Werke des Stoikers Panaetius beruht Ciceros vielgebrauchte Schrift de officiis, welche in drei Büchern vom honestum, vom utile und von der Wahl zwischen beiden, d. h. von der Kollision beider, handelt;

sowohl diese Einteilung als die Art der Behandlung ist in das gleichbetitelte Werk des Ambrosius übergegangen; nur stehen die vom letzteren massenhaft beigebrachten biblischen Beispiele an Geschmack der Auswahl wie an Anmut der Erzählung hinter den ciceronianischen weit zurück. Von einem wissenschaftlichen Prinzip, von einer psychologischen Begründung ist weder bei diesem noch bei jenem die Rede. Beide wollen nur praktische Anleitung geben, Cicero seinem nicht gar wohl geratenen Sohne Marcus, Ambrosius seinen jungen Klerikern. Sie bestimmten aber die Richtung der Ethik auf lange Zeit hinaus. Namentlich der Pflichtenlehre klebte die äußerliche Auffassung und zufällige Anordnung nach fremdem, nicht aus der Sache geschöpften Gesichtspunkte an, bis Kant das Wesen der Pflicht erkannte, und Schleiermacher, die Kantsche Übertreibung korrigierend, der Pflicht ihre Stelle in der Ethik anwies.

Die Pflicht ist die Form des sittlichen Handelns. Diese Form wird bestimmt durch das Gesetz, die unbedingte Forderung: du sollst, welche durch das Gewissen vermittelt, sich an den Willen des Menschen wendet und ihn zum Gehorsam verpflichtet. Das Bewußtsein dieses Sollens ist Kants „kategorischer Imperativ“, seinerzeit eine notwendige und heilsame Reaktion gegen sittliche Schlaffheit und Genußsucht. Aber Kant verwandelte die ganze Moral in gesetzliche Pflichterfüllung und übersah, daß dem von ihm selbst anerkannten radikalen Bösen gegenüber das Gesetz an sich doch nur repressiv wirken, dem sündigen Triebe die äußersten Spitzen abbrechen, die groben Ausbrüche der Sünde hemmen kann. Der menschliche Wille ist in dem Einzelnen vor dem Gesetz und erleidet, ehe das Gesetz Einfluß auf ihn gewinnt, Impulse und Reizungen ganz anderer Art. Das Gesetz kommt zu spät, um ein Leben in der Pflicht herzustellen; es hat auch für sich allein nicht die Macht, aus der vorhandenen Abnormität in die Normalität sittlichen Standes überzuführen.

Schon de Wette sah diese Lücke in der Kantschen Moral und suchte sie durch Beiziehung der Thatsache der Erlösung zu ergänzen (Lehrbuch der christlichen Sittenlehre § 212 ff.). Schleiermachers Verdienst aber ist es, die Pflicht in das von ihm aufgestellte System der Sittenlehre richtig eingereiht zu haben (Entwurf eines Systems der Sittenlehre § 110—122). Ist hiernach die Hervorbringung (Verwirklichung) des höchsten Gutes die sittliche Aufgabe, Tugend die zur Lösung dieser Aufgabe verwendete sittliche Kraft, so giebt die Pflicht dem tugendhaften sittlichen Handeln seine Form. Die Pflicht wäre unnötig bei normalem Stande der menschlichen Sittlichkeit; bei diesem würde die sittliche Kraft ihre Form von selbst finden. Allein die abnorme Entwickelung des Menschen unter der Herrschaft der Sünde macht die Pflichtformel, das Gesetz, unentbehrlich; während es allerdings sittliche Aufgabe bleibt, sie nach und nach durch Überwindung der Sünde und Realisierung des höchsten Gutes entbehrlich zu machen (Rothe, Ethik, § 91; 798).

Das Gesetz, welches die Pflicht bestimmt, kann selbstverständlich nicht bloßes Naturgesetz, sondern muß positives Gesetz sein, wird aber wirkliches Sittengesetz erst durch die stete Beziehung auf die Erlösung, die dem sündigen Menschen mittelst Gnade eine Möglichkeit sittlichen Handelns eröffnet hat. Das christliche Sittengesetz ist daher allein in Christo, in Seiner Person und Lehre gegeben und von Ihm hat die Christenpflicht ihre Regelung ausschließlich zu erhalten. Für das pflichtmäßige Handeln des Einzelnen tritt zu der Pflichtformel des Sittengesetzes stets die „individuelle Instanz“, wie wir mit Rothe § 805 das individuelle, sittlich-religiöse Gefühl und das Gewissen zusammenfassend benennen; und aus beiden ergiebt sich der Grundsatz, vielmehr das System von Grundsätzen, welches die Pflichterfüllung des Individuums leitet. Der Grundsatz ist es auch, der, obwohl in strenger Bedingtheit durch das Gesetz, die Sphäre des Erlaubten, aber immer nur für den Einzelnen, bestimmt.

In der Pflichtenlehre hat die Kasuistik immer noch ihre notwendige Stelle. Das Sittengesetz läßt sich ja in abstracto auf eine sehr kurze und einfache Formel reduzieren, wie z. B. die Kantsche: handle in jedem Augenblicke so, daß deine Maxime allgemeines Gesetz sein könnte, oder Mt 7, 11 oder ib. 22, 37—40. Aber als ein lebendiges nimmt das Sittengesetz teil an der Geschichte des sittlichen Lebens und läuft in concreto durch eine Reihe von Abwandlungen, in denen es, wesentlich sich gleich bleibend, doch seine Formeln beständig umbildet. So kann die Pflichtenlehre immer nur für einen bestimmten, empirisch gegebenen Stand der Entwickelung der sittlichen Welt aufgestellt werden, nie als eine für alle Zeiten giltige; und wie für eine bestimmte Zeit, so auch nur für einen bestimmten nationalen und konfessionellen Umkreis. Dazu kommt dann noch der Einfluß der individuellen Instanz auf die Festsetzung der Pflicht für die einzelne Person und den einzelnen Fall.

Die Ethik kann nur die allgemeinen Pflichtformeln geben (vgl. Rothe § 852, die 12 Punkte der abstrakten Pflichtformel) und lehren, was die Pflicht sei. Seine Pflicht muß der Mensch selbst finden, indem er das Gesetz auf sich anwendet und mit Beiziehung der individuellen Instanz sein sittliches Handeln pflichtmäßig bestimmt. Das sittliche Urteil ist hierin zur Fertigkeit auszubilden. Da verschiedene innere Anregungen und äußere 5 Aufforderungen zum Handeln gleichzeitig eintreten können und ein Konflikt derselben möglich ist, muß dieser durch Überlegung erst aufgehoben werden. Ein Konflikt der Pflichten kann nicht entstehen, denn die wirkliche Pflicht ist in jedem Augenblicke nur eine. Wohl aber ist die eine wirkliche Pflicht des Moments stets die Auflösung einer Kollision, eines Zusammentreffens von sittlichen Zwecken, und die Aufgabe besteht darin, 10 die richtige Ordnung dieser sittlichen Zwecke zu erkennen und zu befolgen, so daß wir in jedem Augenblicke mit Zuversicht und mit Lust handeln (sittliche Plerophorie).

Da der Christ überhaupt sittlich zu handeln nur vermag in der Gemeinschaft des Erlösers und mit Seinem Gnadenbeistand, so ist eine Einteilung der Pflichten in religiöse und moralische unzulässig. Frömmigkeit und Sittlichkeit fallen vielmehr dem Christen 15 völlig in eins zusammen. Ebenso ungeeignet ist die trichotomische Gliederung der Pflichten in Beziehung auf Gott, den Nächsten und sich selbst; sie kann weder auf Mt 22, 37—40, noch auf Ti 2, 11. 12 sich stützen, wo eine Pflichteneinteilung nicht gegeben noch beabsichtigt ist; sie ist auch schon von den Stoikern abgelehnt, welche sagen *πᾶν ἁμάρτημα ἀσέβημα εἶναι* und positiv jede Pflicht als Pflicht gegen die Gottheit betrachten. Die 20 richtige Einteilung ergiebt sich daraus, daß wir einerseits in uns selbst das sittliche Vorbild, Christus, nachbilden, andererseits die sittliche Gemeinschaft, das Reich Gottes, an unserem Teile mit verwirklichen sollen; nach jener Seite schreibt der individuelle sittliche Zweck die Selbstpflichten, nach dieser der universelle sittliche Zweck die Sozialpflichten vor. Die ganze Mannigfaltigkeit sonstiger Distinktionen sind als teils unrichtig, teils nichts- 25 sagend und nur verwirrend von Rothe § 856 treffend beurteilt und zurückgewiesen.

Zwischen Pflicht (officium) und Verbindlichkeit (obligatio) besteht der Unterschied, daß letztere ein pflichtmäßiges Handeln im Verhältnis zu einem anderen sittlichen Subjekt ist, während die Pflicht als solche eine derartige Beziehung zu einer zweiten Person nicht voraussetzt. Verbindlichkeiten sind deshalb wesentlich gegenseitige Pflichten und haben 30 zum Korrelat ein Recht an den Andern. Da nun unser Verhältnis zu Gott ein Verhältnis von Person zu Person ist, da ferner der sittliche Zweck, für dessen Verwirklichung wir unsere Pflicht erfüllen, zugleich Gottes Zweck ist, so leisten wir Ihm etwas, und unsere Leistung begründet insofern uns auch ein Recht an Gott. Diesem Recht entspricht der Lohn, den wir allerdings bei der Pflichterfüllung hoffen. Nachdem es aber mit unserer 35 Leistung, wie oben bemerkt, so steht, daß wir sie nur auf Grund der Erlösung und mit dem Beistand der Erlösungsgnade und überdies nur in annäherndem, immer relativ sehr unvollkommenem Maße vollbringen, so kann auch der Lohn nur ein Gnadenlohn, das Recht nur ein aus Gnaden eingeräumtes Recht sein. Die Belohnung selbst aber ist der Anteil an dem höchsten Gut, zu dessen Verwirklichung in uns und im Reiche Gottes wir 40 durch unser pflichtmäßiges Handeln beigetragen haben.

Die Ethik kennt nur sittliche, d. h. freie Pflichten und hat Ursache, ihr Gebiet von dem der Jurisprudenz, auch des Naturrechtes, reinlich abgegrenzt zu halten. Zwangspflichten oder legale Pflichten gehen den Staat an und kommen in der Ethik nur so vor, daß sie den Christen anweist, sie frei und ohne Zwang zu erfüllen. 45

Pflichten gegen die unpersönliche irdische Kreatur haben ebenfalls als solche keinen Raum in der Lehre vom Sittlichen. Die Kreatur ist nur Mittel für den moralischen Endzweck.

Endlich spielen in unseren Gegenstand die sogenannten consilia evangelica herein, mit denen die römisch-katholische Moral sich immer noch schleppt. Dies sollen solche Vor- 50 schriften des Herrn oder der Apostel sein, durch deren Nichtbefolgung sich der Mensch nicht verschuldet, während er durch ihre Befolgung sich ein überschüssiges, auch auf andere übertragbares Verdienst erwirbt und zu einer höheren Stufe der Heiligkeit sich erhebt, als die er zu erstreben verpflichtet wäre. Hiergegen bemerkt Martensen (Grundriß des Systems der Moralphilosophie S. 33 f.): „so wenig es auf dem Gebiete des freien Willens etwas 55 giebt, welches zu gering wäre, um durch die Pflicht bestimmt zu werden, so wenig giebt es etwas, das zu hoch und zu vornehm wäre, um unter der Form der Pflicht ausgedrückt zu werden. Die Pflicht ist der absolute Maßstab der Moralität, und so wenig es adiaphora giebt, so wenig giebt es opera supererogatoria. Eine Moralität, die in ihren Leistungen die Forderungen der Pflicht überbieten will, ist nicht Freiheit, sondern Willkür, 60

und wird ohne Schwierigkeit als Pflichtversäumnis oder als Hintanstellung des Notwendigen aufgezeigt werden können". Was auf Grund der bekannten Stellen Mt 19, 11. 12. 21; 1 Ko 7, 8. 26 „Ratschläge" heißt, ist für den Einzelnen, an den sie sich richten, wirkliche Pflicht. **Karl Burger.**

5 **Pflug,** Julius, Bischof von Naumburg, gest. 1564. — Aus seinem Briefwechsel ist manches gedruckt, z. B. im CR, in den Werken des Erasmus, unter den Briefen Witzels u. Huttens, bei Schilter, De libertate ecclesiarum Germaniae, Jenae 1683, in E. S. Cyprians Tabularium Romanum, bei G. Müller, Epistolae Petri Mosellani, Lips. 1802, bei J. H. Acker, Narratio brevis de J. Pflugio, Altenburg 1724; weitere Veröffentlichungen hat Rosenfeld 10 ZKG 19, 166 in Aussicht gestellt. — Alle älteren Biographien weit überholend die von Albert Jansen in Neue Mitteil. aus d. Gebiet histor.-antiqu. Forschungen 10 (1863), 1, 1 ff. u. 2, 1 ff. Dazu: M. Sixtus Braun, Naumburger Annalen, hrsg. v. Köster, Naumburg 1892, S. 280 ff.; Rosenfeld, Gesch. des Naumb. Bischofsstreites, ZKG 19, 155 ff.; Hoffmann, Naumburg im Zeitalter der Reform., Leipzig 1901; Köstlin-Kawerau, M. Luther [5]II, 551 ff. u. die Litteratur- 15 angaben zu 557; v. Druffel, Briefe und Akten zur Geschichte des 16. Jahrhunderts, 1873 ff., Bd I u. III; L. Pastor, Die kirchlichen Reunionsbestrebungen, Freiburg 1879.

Julius Pflug war der Sohn des hochgebildeten und einflußreichen sächsischen Amtshauptmanns, später Kanzlers, Ritters Cäsar P., geboren 1499 in Eytra (bei Leipzig). Der schwächliche Knabe bezog schon im Sommer 1510 die Leipziger Universität, wo 20 Alexius Croßner sein Mentor war (Bauch, Gesch. d. Leipz. Frühhumanismus, 1899, S. 54), Aesticampian, der Engländer Richard Crocus, und dann besonders Petrus Mosellanus ihn in die alten Sprachen einführten. 1517 setzte er die Sprachstudien in Bologna weiter fort. 1519 besuchte er die Heimat und wurde als Kanonikus am Meißner Dom eingeführt. Hierbei lernte er zuerst die tiefe Erregung der deutschen Nation durch Luther- 25 Auftreten kennen, flüchtete aber vor diesen Unruhen, die ihm die schönen Wissenschaften bedrohten, nach Bologna zurück. Voll Interesse folgt er seitdem dem Gang der Ereignisse in der Heimat, aber nicht mit der starken Leidenschaft einer Partei ergreifenden religiösen Natur, sondern vor allem mit der Wehmut eines durch die „große Tragödie" in seinem Frieden gestörten Gelehrten. Mosellan sendet ihm am 6. Dezember 1519 eine 30 ausführliche Beschreibung der Leipziger Disputation (Unschuld. Nachr. 1702, 101 ff. 154 ff. und öfters gedruckt). P. aber zieht weiter nach Padua, um auch noch bei Lazarus Bonamicus seinen lateinischen Stil zu vervollkommnen. 1521 kehrt er nach Leipzig zu den Bald zog Herzog Georg ihn als Rat an seinen Hof nach Dresden, und Pfründen an den Stiftern Meißen, Merseburg und Naumburg-Zeitz fallen dem begünstigten Edelmann zu; 35 aber seine wissenschaftlichen Neigungen ziehen ihn wieder nach Leipzig, wo er jetzt als Beisitzer des gemeinsamen sächsischen Gerichtshofes sich veranlaßt fühlt, auch ernstere juristische Studien zu treiben; doch seine humanistischen Interessen stehen im Vordergrund. Am 17. Februar 1524 stirbt sein geliebter Mosellan, dem er noch in den letzten Stunden Briefe Pauli hat vorlesen müssen, und dem er dann in der Aula der Universität die Trauer- 40 rede hielt (**Oratio funebris in mortem P. Mosellani,** o. J. 4°; Neudruck von G. Müller, Zeitz 1798) und noch 1536 eine Grabinschrift widmete. Aus den nächsten Jahren fehlt es sehr an Nachrichten über ihn; doch wissen wir, daß er 1528/29 wieder in Italien weilte und 1530 im Gefolge Herzog Georgs am Augsburger Reichstag teilnahm. Von hier aus trat P. in brieflichen Verkehr mit dem bewunderten Erasmus. 45 Diesem enthüllte er auch sein kirchliches Programm: gutgesinnte Männer, wie Erasmus auf der einen, Melanchthon auf der andern Seite müßten versuchen, die feindlichen Parteien einander zu nähern und durch gegenseitige Konzessionen Deutschland zu beruhigen. Wenn nur Erasmus thätig eingreifen wollte, den Frieden zu schützen, in dem allein die Frömmigkeit und die Studien gedeihen, die er in die Herzen seiner Verehrer gepflanzt hat! 50 Resigniert antwortete dieser, die Dinge seien so verfahren, daß nicht einmal ein Konzil, geschweige er selbst helfen könnte. Die einen wollten ja völligen Umsturz, die andern absolut keine Reformen! P. gab es aber nicht auf, Vermittelung und friedliche Annäherung zu erhoffen. Nach einer kürzeren diplomatischen Thätigkeit (1531) zog er 1532 als Propst nach Zeitz. Er kam damit in eine Diöcese, in der bei der beständigen Abwesenheit des 55 Bischofs Philipp (auch Bischof von Freising), bei der Nähe Kursachsens und den schutzherrlichen Rechten, die der Kurfürst geltend zu machen wußte, die Reformation — besonders in Naumburg selbst — unaufhaltsam vordrang. Das Domkapitel und die Stiftsregierung stritt mit dem Kurfürsten um die beiderseitigen Gerechtsame; P. wurde naturgemäß Verteidiger der Ansprüche seiner Kirche, meinte aber auch, daß man durch Kon- 60 zession von Laienkelch und Priesterehe und durch Sittenbesserung der Geistlichen am besten

dem um sich greifenden Abfall werde wehren können. Im Leipziger Religionsgespräch, April 1534, stand er zum ersten Male Melanchthon gegenüber — natürlich ohne praktischen Erfolg; aber Herzog Georg erkennt jetzt in ihm einen Mann nach seinem Herzen. Außer einem Kanonikat in Mainz fällt ihm jetzt auch die Würde eines Dechanten in Meißen zu. Als solcher erließ er Constitutiones für den Diöcesanklerus als Anleitung zum frommen Leben (abgedruckt in Leges seu Constitutiones Ecclesiae Budissinensis 1573, Bl. 29b ff.). Als Bischof Adolf in Merseburg 1535 starb, bemühte sich Herzog Georg, Julius P. dort gewählt zu sehen, um die Wahl Fürst Georgs von Anhalt, die er befürchtete, zu hintertreiben. Aber das Kapitel wählte den Dechanten Sigismund von Lindenau (vgl. Fraustadt, Einführung der Reformation im Hochstift Merseburg S. 67 f.). Als nach Georgs Tode 1539 Herzog Heinrich die Reformation im albertinischen Sachsen einführte, wurden P. und Cochleus eiligst von Johann von Meißen nach Prag gesandt, um Laienkelch und Priesterehe durch Aleander zugestanden zu erhalten; dieser, der noch in Wien weilte, vertröstete sie nur auf künftige Entschließung des Papstes (Nuntiatur-Berichte IV, 41 ff. 541 ff.). Dann überreichte P. im Namen des Bischofs dem neuen Landesherrn die Schrift „Ein gemein Christlich Lere in Artikeln" (abgedr. in Moufang, Kath. Katechismen des 16. Jahrhunderts, Mainz 1881, S. 135 ff.) als einen Versuch weitgehenden Entgegenkommens gegen die evangelische Lehre, um wenn möglich an Stelle einer Reformation nach Wittenberger Muster einen Kompromiß- und Reformkatholicismus zu erhalten. Ob Georg Witzel, mit dem P. seit 1534 in näherer Verbindung stand (s. d. A.), oder P. selbst der Verfasser der Schrift war, ist unbekannt, wahrscheinlich Witzel. Heinrich legte sie Johann Friedrich, dieser sie seinen Theologen vor; diese aber lehnten, wie nicht anders zu erwarten, „der Meißnischen Pfaffen Gedicht, das sich mit unsern Federn schmücket", rundweg ab und ermutigten Heinrich als Landesfürsten und Schutzherrn, auch in des Bischofs Gebiet energisch vorzugehen (CR III, 728 ff.; de Wette V, 192 f.). Vergeblich versuchte P. noch im Juli durch Verhandlungen die evangelische Reformation von Meißen abzuwehren; Witzel floh, P. zog sich nach Zeitz zurück. Aber auch im Naumburger Bistum drang die Reformation unaufhaltsam vor. Hatten hier doch die Evangelischen schon seit 1536 in Nik. Medler (s. Bd XII, 493 f.) einen Superintendenten, seit 1537 eine von den Wittenbergern approbierte Kirchenordnung. Angesichts des Alters des Bischofs Philipp gebot Johann Friedrich im April 1538 den Domherrn, keinen Koadjutor oder Bischof ohne sein Wissen zu erwählen, und beobachtete die dortigen Verhältnisse aufmerksam mit dem Willen, zu gegebener Stunde fest einzugreifen. P. zog jetzt vor, zu Kardinal Albrecht zu ziehen und begab sich auf sein Mainzer Kanonikat. Daß er Zeitz im Stiche ließ, förderte dort nur ein rascheres Vorgehen des Rates zu Gunsten der evangelischen Lehre. Am 6. Januar 1541 starb Bischof Philipp im fernen Freising; schleunigst wählte das Naumburger Konzil P. zu seinem Nachfolger; Kurfürst Johann Friedrich erhielt mit der Nachricht vom Tode Philipps zugleich die Anzeige, daß eine Neuwahl erfolgt sei. Sofort verbot er der Stadt, dem neuen Bischof zu huldigen, und bedrohte das Kapitel, wenn P. wagen sollte, vom Stift Besitz zu ergreifen. Dieser erkannte die Schwierigkeit der Lage, scheute auch die Unruhe und den Kampf, und bat seine Wähler zunächst (13. Februar) um Bedenkzeit. Dadurch schaffte er dem Kurfürsten Zeit, die Verhältnisse nach seinen Wünschen zu ordnen. P. war Johann Friedrich ganz besonders zuwider, nicht nur, weil er ihm in Meißen entgegengearbeitet hatte, sondern weil der Kurfürst jene Männer der Mitte, als Leute von evangelischer Erkenntnis, aber ohne den Mut, die Konsequenzen zu ziehen, und daher als Leute, die gegen ihre Überzeugung handelten, haßte. Der Papst gewährte P. erst sechs Monate, und dann noch einmal sechs Monate Frist. Der Kaiser, der P.s Sache zu der seinen machen zu wollen erklärte, wußte zunächst nur durch ein Mandat vom 18. Juli einzugreifen, in dem er das Bistum als reichsunmittelbar unter seinen Schutz stellte; aber der Fürst ignorierte diese Erklärung. Als P. so lange zögerte, ehe er seine Annahme der Wahl kund gab, so benutzte der Kurfürst das Gerücht, daß er abgelehnt habe, das Kapitel zu einer andern Wahl zu bestimmen. Da dieser Plan fehl schlug, ging er auf andere Weise vor. Er ließ am 11. September den Naumburger Dom durch Medler für evangelische Predigt okkupieren (Bd XII, 494 f.), setzte darauf eine weltliche Regierung zum Besten des Stiftes ein und beschloß, da das Kapitel an der Wahl P.s festhielt, selber für einen „christlichen" Bischof zu sorgen. Seine Theologen, die er in Torgau über diesen Plan befragte, äußerten schwere Bedenken, schlugen dann aber Fürst Georg von Anhalt als einen dem Domkapitel zu empfehlenden Mann vor; schließlich willigten sie ein, daß der Kurfürst in Verbindung mit dem Stiftsadel und den Städten des Stifts einen Bischof ernennen möge. Johann Friedrich aber erkor sich Ams-

dorf als den geeigneten Mann dafür (s. Bd I, 465). Endlich, am 15. Januar 1542, entschied sich P. und nahm die Wahl an; am 17. wurde seine Proklamation am Naumburger Dom angeschlagen. Aber schon Tags darauf zog der Kurfürst in Naumburg ein, verschaffte sich hier die Zustimmung des Adels und der Städte des Stifts zur Wahl Amsdorfs und ließ diesen am 20. durch Luther weihen. Aber ein Teil des Stiftsadels verweigerte den Huldigungseid; der Domdechant Günter von Bünau hielt treulich an P. als dem rechtmäßigen Bischof fest. Dieser suchte nun sein unterdrücktes Recht auf dem Speierer Reichstag 1542 geltend zu machen; Johann Friedrich antwortete in einer Verteidigungsschrift (Wittenberg 1542). In Nürnberg 1543 verfocht P. weiter sein Recht. Karl V. lud ihn als den legitimen Bischof und als unmittelbaren Reichsstand auf den Speierer Reichstag von 1544 ein; inzwischen trat auch der neue Albertiner, Moritz, mit ihm in Verbindung. In Speier wurden die Klagen und die Verantwortung vernommen; der Kaiser aber, dessen Zeit noch nicht gekommen war, begnügte sich, Johann Friedrich aufzugeben, daß er bis zum nächsten Reichstag seine Ansprüche schriftlich beweisen solle. Auf dem Wormser Reichstag 1545 ließ dann der Kaiser P. mit dem Bistum belehnen, am 5. Oktober folgte ein Pönalmandat an den Kurfürsten, daß er Amsdorf und den weltlichen Verwalter des Stifts entfernen, P. aber zur Stiftsregierung gelangen lassen sollte. Aber Johann Friedrich trotzte dem kaiserlichen Spruch. Erst der schmalkaldische Krieg führte die Wendung herbei.

In dieser Zeit des Streites um das Naumburger Bistum hatte P. 1541 in Regensburg auf ausdrücklichen Willen des Kaisers an den Verhandlungen über das Regensburger Buch teilnehmen müssen, in schwieriger Lage einem Eck gegenüber, gegen dessen Verdächtigungen er eine Verteidigung der Vergleichsschrift aufsetzte. Dem päpstlichen Legaten Contarini überreichte er hier tiefgreifende Vorschläge zu einer Reformation der Bistümer in Lehre, Disziplin und Kultus; auch hier forderte er — wenigstens für Meißen und Naumburg — Laienkelch und Priesterehe. — Auf dem Regensburger Religionsgespräch 1546 wurde er gegen den Einspruch der Evangelischen ins Präsidium berufen; man bemerkte, daß er diesmal ganz unter dem Einfluß Malvendas stand — der fortgesetzte Kampf gegen Johann Friedrich hatte seine Stellung verschärft, und die politische Situation trieb ihn an die Seite der schroffen Feinde der Reformation. Der Kaiser aber vertröstete ihn jetzt: der Krieg werde ihm bald zu seinem Rechte verhelfen. Am 25. November konnte P. der Stadt Naumburg melden, daß er im Begriff stehe, das Stift einzunehmen; Moritz besetzte die Stadt, und unter seinem Waffenschutz huldigte Naumburg am 29. dem Bischof. Amsdorf war nach Gotha abgezogen; der katholische Kultus wurde im Dom wieder hergestellt (vgl. Neue Mitteil. XI [1865], 478 u. 485 f.). Als dann im Dezember Johann Friedrich in sein Land zurückeilte und Moritz vertrieb, floh P. nach Dresden, bis das Herannahen des Kaisers abermals die Situation änderte: am 23. Mai nahm er zum zweiten Male vom Stift Besitz — Moritz hatte zuvor der Bürgerschaft die Versicherung gegeben, daß sie „bei der reinen, rechten Religion gelassen werden sollten."

P. sollte jetzt dem Kaiser bei seinen Interimsplänen dienen. Er wurde zum Augsburger Reichstage berufen; schon vorher hatte er auf Anregung König Ferdinands einen Entwurf Formula sacrorum emendandorum (ed. Müller, Leipz. 1803) ausgearbeitet, den er gemeinsam mit Helding in Augsburg dem Kaiser überreichte. Aus Ueberarbeitungen dieser Vorlage durch P., Helding und Agricola, sowie durch Malvenda und Soto, entstand das Augsburger Interim (Bd IX, 210; I, 252; VII, 610 f.). Nach Zeitz heimgekehrt, sah er sich vor die Aufgabe gestellt, in den Verhandlungen, die Moritz jetzt mit seinen Ständen und Theologen führte, das Interim gegen die Bedenken der Wittenberger zu verteidigen (Neue Mitteil. X, 2, 88 f.); er hoffte wirklich jetzt auf den Sieg seines Reformkatholicismus. Im August 1548 nahm er an den Verhandlungen in Pegau teil. Da es ihm nicht gelang, Melanchthons Bedenken in wichtigen Punkten zu überwinden, so versuchte er hinterher noch schriftlich in geheimer Korrespondenz, ihm und dem Fürsten Georg von Anhalt einen moderierten Opferbegriff der Messe annehmbar zu machen (CR VII, 148 ff.); die Antwort beider fiel schwankend aus (CR VII, 171 f. 185 f.). Nachdem inzwischen in Kloster Celle die Theologen in wesentlichen Punkten nachgegeben hatten, finden wir P. wieder beteiligt bei den Beratungen in Jüterbock zwischen Moritz und Joachim II., sowie den Theologen beider Teile. Auf Grund der dort getroffenen Einigung erfolgte zu Neujahr auf dem Landtag in Leipzig in Gegenwart P.s die Vorlage des Leipziger Interims, wobei die Stände besonders gegen die Wiederherstellung der bischöflichen Jurisdiktion protestierten. — In seinem eignen Stift fand P. freundliche Auf-

nahme. Mit großer Vorsicht behandelte er die kirchliche Frage, ließ die Lutherischen zunächst ruhig bei ihrer Lehre und Gottesdienst, nur ungebührlichen Ausschreitungen in Predigten trat er entgegen. Nur in der Zeitzer Hauptkirche und im Naumburger Dom stellte er katholischen Kultus wieder her — eine ganz kleine katholische Gemeinde, meist von Bischof und Kapitel abhängige Leute, sammelte sich hier. Doch duldete er im Naumburger Dom sogar evangelischen Gottesdienst neben dem katholischen (vgl. ThStK 1904, 59), da die Mariengemeinde seit 1541 ein Mitbenützungsrecht des Domes besaß. Die Durchführung des Interims, zu der die Mahnschreiben des Kaisers drängten, wäre schon bei dem völligen Mangel an katholischen Geistlichen unmöglich gewesen. Er bemühte sich, von auswärts solche herbeizuziehen, aber mit ganz geringem Erfolg. Im August 1549 berief er die Pfarrer seines Sprengels, konstatierte, daß alle, mit Ausnahme eines, verheiratet waren; die von Amsdorf ins Amt gesetzten erkannte er nicht an, da sie keine giltige Ordination besäßen, mußte sie aber aus Mangel an Ersatz thatsächlich im Amte lassen. Über die von ihm erbetene Befreiung der Geistlichen vom Cölibatsgesetz schwieg man in Rom sich aus (vgl. v. Druffel I, 186. 238. 286). Um ein theologisches Seminar in Naumburg einzurichten, zog er die Einkünfte zweier Klöster ein und hoffte auf diese Weise katholischen Nachwuchs zu gewinnen. Ueber die vergeblichen Bemühungen von Kurfürst Moritz, auf den Merseburger Bischofsstuhl lieber P. als den kaiserlichen Günstling Michael Helding zu erhalten, s. Bd VII, 611 f. Im November 1551 erschien P. in Trient auf dem Konzil, als über die Sakramente verhandelt wurde; er wollte dort „nicht raten, aber die Wunden der heilbedürftigen Kirche zeigen" (v. Druffel I, 638); aber körperlich leidend und der dort tonangebenden Richtung wenig geneigt, verließ er bald wieder die Stadt. Als dann Moritz 1552 die große Wendung herbeiführte und der Protestantismus wieder frei aufatmete, das Interim verschwand und Johann Friedrich nach Thüringen zurückkehrte, da hielt sich P. anfangs in seinem Bistum persönlich gefährdet, aber seine Stiftsunterthanen ließen sich seine humane Regierung in Ruhe weiter gefallen. Nach Kaiser Karls Abdankung sprach P. seine Wünsche für Deutschland in einer langen, schön geschriebenen **Oratio de ordinanda republica Germaniae** (Köln 1562 u. ö.) aus: Beseitigung der Kirchenspaltung, Stärkung der kaiserlichen Gewalt, ein gut funktionierendes Reichsgericht, Begründung eines Reichsschatzes, Wahrung des Landfriedens u. dgl. sind die Forderungen, die er beredt, aber ohne praktischen Erfolg vorträgt. In einem Generalkapitel 1555 regulierte er die Amtspflichten und den Lebenswandel der Kanoniker, Vikare und Chorales beider Stiftskirchen. Zum Wormser Religionsgespräch 1557 dringend von den katholischen Mitgliedern des Religionsausschusses in Regensburg eingeladen, erschien er dort und hatte im Namen Ferdinands dabei zu präsidieren, konnte aber den Riß nicht verhüten, den hier der Abzug der Flacianer in den Fortgang des Kolloquiums brachte (vgl. G. Wolf, Zur Gesch. der deutschen Protestanten 1555—59, Berlin 1888, S. 56 ff.). 1559 dachte er daran, durch Einsetzung eines Koadjutors sein Bistum auch nach seinem Tode der katholischen Kirche zu erhalten; er fand auch in Rom Gehör, aber hernach unterblieb doch die Ausführung. Seine Hoffnung stand auf der Wiedereröffnung des Konzils, von dem er noch immer durch eine innere Reform des Katholicismus die Wiederherstellung der Einheit erwartete. Mit Männern wie Hosius, Cromer, Canisius trat er in z. T. lebhafte Beziehungen über diese seine Konzilswünsche. Als es dann 1562 wieder in Trient zusammentrat, verbot ihm seine schwache Gesundheit, dort zu erscheinen — der Verlauf hätte ihm auch nicht gefallen. Wohl aber war auch an ihn das Breve Pius' IV. vom 16. April 1564 gerichtet, das auf Verlangen Ferdinands und Albrechts von Baiern den Kelch beim Abendmahl gestattete. Aber er konnte kaum noch von diesem spärlichen Zugeständnis Gebrauch machen: im August erkrankte er, am 3. September entschlief er, wenige Wochen nach Kaiser Ferdinand, — einer der letzten Repräsentanten jenes humanistisch interessierten, vornehmen, milden Reformkatholicismus. In der Zeitzer Stiftskirche ruhen seine Gebeine; seinen reichen handschriftlichen Nachlaß birgt die Zeitzer Stiftsbibliothek. Naumburg aber ging trotz seiner Bemühungen der katholischen Kirche verloren: das Kapitel berief am 25. September den Sohn des Kurfürsten August, Alexander, zur Verwaltung des Stifts (S. Braun S. 405 ff.); wurde doch, wie es dem Kurfürsten schrieb, „bereits Gottlob die Religion vermöge der Augsburgischen Konfession in allen Pfarren im Stifte Naumburg gehalten" (ebd. S. 413).

G. Kawerau.

Pfründe s. d. A. Benefizium Bd II S. 591 u. Patronat, oben S. 16.

Pharisäer und Sadducäer. — Litteratur: Basnage, Histoire des Juifs; Trium scriptorum ill. de III. Jud. sectis synt. ed. Trigland. 1703; Carpzov, App. hist.-crit. ant. s. cod. 1748, 173 ff.; Wirth, Die Ph., 1824; Daniel, Art. Ph. in Ersch u. Gr. AEnc. III, 2, 244 ff., 352 ff.; Herzfeld, Gesch. d. V. Isr., 1847 ff. III, 356 ff. 382 ff.; Winer BRW. II, 1848, 244 ff.; Jost, Geschichte des Judenthums I, 1857, 197 ff. 216 ff.; Geiger, Ursprung und Uebersetzung. der Bibel, 1857; Nicolas, Des doctrines rel. des juifs etc., Paris 1860; Geiger, Sadducäer und Pharisäer Jüd. Z. 2, 1863, 11 ff.; Grätz, Geschichte der Juden III[2], 1863, 71 ff. 455 ff.; Derenbourg, Hist. de la Palest., 1867, 75 ff. 119 ff. 452 ff.; Keim, Gesch. Jesu, 1867 ff., I, 250 ff.; Holtzmann, Jud. u. Christenth., 1867, 124 ff.; Hanne, Die Ph. u. S. als polit. Partheien, ZwTh 1867, 131 ff. 239 ff.; Hausrath, N. Zeitgesch., 1868 ff., I, 117 ff.; ders. in Schenkel BL. IV, 518 ff.; Kuenen, De godsdienst v. Isr., 1869, II, 342 ff.; Wellhausen, Die Ph. u. S., 1874; Cohen, Les Pharisiens, Paris 1877; Weber, System d. altsyn. pal. Th., 1880, 10 ff. 44 ff.; Stapfer, Enc. des sc. rel., Paris 1881, X, 521 ff.; Baneth, Ueber d. Ursp. der Sadokäer u. s. w., Mag. f. W. d. Judenth IX, 1882, 1 ff. 61 ff.; Hamburger, RE. f. Bib. u. Talm. II, 1883, 1038 ff.; Montet, Essai s. les. orig. des partis sad. et phar., Paris 1883; ders., Le prem. confl. entre Phar. et Sad., Journ. as. VIII, 9, 1887, 415 ff.; Edersheim, The life a. Times o. Jes. the Mess. 1884, I, 310 ff.; Rosenzweig, D. Jahrh. nach d. bab. Exile, 1885, 173 ff.; Davaine, Les Saduc. Mont. 1888; Narbel, Étude sur le p. pharis., Paris 1891; Kaulen Art. Ph. in Wetzer u. Welte KL[2] IX, 1895; Krüger, Beitr. z. K. d. Ph. u. Essener, ThQS 1894, 431 ff.; Büchler, Die Priester u. d. Kultus, Wien 1895, 67 ff.; Bertholet, Die Stellung d. Isr. u. der Jud. zu d. Fremden, 1896, 123 ff.; Wellhausen, Isr. u. Jüd. Gesch. [4]1901, 293 ff.; Schürer, Gesch. d. jüd. V. II[3], 1898; Bousset, Die Relig. d. Judent. 1903, 161 ff.; Prince, A. Scribes a. phar. u. Cowley, A. Sadd. in Cheyne, Enc. Bibl., Lond. 1903; K. Axenfeld, Die jüd. Propaganda, in Missionswiss. Studien, Berlin 1904, 1 ff.

1. Die außerordentliche Wichtigkeit, welche das Verständnis der beiden unter dem Namen der Ph. und S. bekannten Parteien und des zwischen ihnen bestehenden Verhältnisses für die wissenschaftliche Erforschung des späteren Judentums nicht nur, sondern auch des auf seinem Boden erwachsenden Urchristentums haben muß, ist nicht zu verkennen. Die ganze von den Makkabäerkriegen bis zur Zerstörung Jerusalems reichende Geschichte der Juden und ihrer Litteratur ist von jenem Parteigegensatze beherrscht, die Geschicke Jesu selbst und der ältesten christlichen Kirche sind durch ihn mannigfach bedingt. Besonders hat im Kampfe gegen die Ph. die Lehre, das Selbstzeugnis, das gesamte Auftreten Jesu sich entwickelt, und wiederum gegenüber einem in die christl. Kirche selbst eingedrungenen Pharisäismus der Ap. Paulus das Recht seiner Heidenmission, somit die ganze Allgemeinheit des christlichen Heils zu verteidigen gehabt, ohne damit die weitreichendsten Nachwirkungen jener Erscheinung gänzlich abschneiden zu können.

Um so mehr ist es zu beklagen, daß die Quellen für die Erkenntnis jener Parteien ihrer Beschaffenheit nach sich nur mit kaum überwindlichen Schwierigkeiten benutzen lassen. Die alttestamentlichen Bücher Esra, Nehemia, Chronik, Esther und Daniel können nur für die Vorgeschichte des Parteigegensatzes benutzt werden, nur in geringem Maße für dessen eigene Entwickelung die alttestamentlichen Apokryphen und Pseudoepigraphen, am meisten darunter der sog. Psalter Salomos. In den Evangelien und in der AG werden allein einige wenige dogmatische Differenzen zwischen Ph. und S. erwähnt, welche gerade in den Streitigkeiten Jesu und des Paulus mit ihnen am meisten hervortreten mußten, aber keinen sicheren Schluß auf den verschiedenen Grundcharakter erlauben. Und die Strafreden Jesu gegen die Ph. beziehen sich auf Auswüchse ihrer Richtung, nach denen nicht ohne weiteres ihr eigentliches Wesen beurteilt werden darf. Was die AG und die paulinischen Briefe, besonders der Galaterbrief zur Charakteristik der pharisäischen, dem Ap. Paulus feindlichen Judenchristen enthalten, läßt nur geringe vorsichtige Rückschlüsse auf den jüdischen Pharisäismus zu. Am wertvollsten sind unter allen Nachrichten über die beiden Parteien ohne Zweifel die des Josephus. Nur sind sie teils durch seinen eigenen freilich ziemlich abgeblaßten, aber doch von ihm selbst behaupteten und auch wirklich bemerkbaren Pharisäismus, teils noch mehr durch sein Bestreben die jüdischen Zustände in einem für die gebildete griechisch-römische Welt möglichst günstigen Lichte darzustellen, in erheblichem Maße gefärbt (vgl. Baumgarten, JdTh, B. 9, 1864, S. 616 ff. und Paret, Über den Pharisäismus des Josephus, ThStK 1856, S. 809 ff.). Die patristischen Nachrichten (Origenes c. Cels 1, 49. Hippolytus Philosophumena 9, 28 sq., Epiphanius haeres. p. 31–34, Philastrius de haeres. 5, 6, Hieronymus in Mtth. III, 22) sind stark von Josephus abhängig, außerdem dürftig und sagenhaft. Die talmudische Litteratur ist insofern für die Kenntnis des Pharisäismus von großer Bedeutung, als sie selbst ganz und gar von dem Geiste desselben hervorgerufen ist. Dagegen ihre sparsamen und anekdotenhaften Angaben über die Geschichte der Ph. und S. sind fast gänzlich

wertlos und ihre Darstellung der zwischen ihnen bestehenden Unterschiede ist von dem Standpunkte einer Zeit aufgefaßt, in welcher alle geistige Bewegung des jüdischen Volkes auf gesetzliche Schulstreitigkeiten beschränkt war. Aber auch das NT und Josephus kennen selbst die beiden Parteien nur in dem Zustande eines schon eingetretenen Verfalls, dem eine lange Entwickelung vorausging.

2. Die Kenntnis und richtige Beurteilung der *Vorgeschichte des Parteigegensatzes* ist die erste notwendige Bedingung für das Verständnis seiner Geschichte. Und es ist ein weiter Zeitraum, durch den sich jene hindurchzieht. Zwar über das Exil hinaus ist sie nicht zurückzuverfolgen. Wohl läßt sich schon in jener früheren Zeit der Gegensatz zwischen einer rein religiösen und einer mehr weltoffenen Richtung erkennen. Aber in dem vorexilischen Verhältnis der Priester und der Propheten den Ursprung des Gegensatzes von Ph. und S. zu sehen (Hanne 153 ff.) ist jedenfalls eine schiefe Auffassung, da gerade die Priester damals die eigentlichen Lehrer des Gesetzes waren und die Propheten eine verinnerlichte Befolgung desselben empfahlen, welche der pharisäischen Richtung entgegengesetzt war. Auch haben sich mit dem Exil alle Verhältnisse des jüdischen Volkes so wesentlich umgestaltet, daß für eine erst in der Makkabäerzeit hervortretende Erscheinung die Wurzeln sicher und deutlich nicht jenseits desselben gefunden werden können. Aber gleich *in der ersten Zeit nach der Rückkehr des Volkes aus dem Exil* beginnt sich ein Gegensatz von zwei verschiedenen Richtungen auszubilden, dessen Entwickelung sich unmittelbar bis zu der Entstehungszeit der beiden Parteien verfolgen läßt und von dem schon darum vorauszusetzen ist, daß er mit den letzteren in geschichtlichem Zusammenhange steht. Freilich ist es ein einheitlicher Grundtrieb, von dem die Geschichte des nachexilischen Judentums beherrscht wird. Dies ist der alle nach und nach in ihr Vaterland zurückgekehrten Juden vereinigende Entschluß, den Götzendienst, in den Israel früher immer wieder und wieder zurückgesunken war, endgiltig aufzugeben und mit dem Kultus des von den Propheten verkündeten Einen Gottes, wie er in dem Gesetze vorgeschrieben war, vollen Ernst zu machen. Waren doch die Verhältnisse der jungen jüdischen Kolonie der Erzeugung wie der Verwirklichung dieses Gedankens so außerordentlich günstig. Unverlöschlich hatten sich die wundersamen Geschicke des Volkes dem Gedächtnisse eingeprägt, durch welche die göttlichen Strafandrohungen und Heilsverheißungen in solchem Umfange wie niemals zuvor sich erfüllt hatten. Und vorwiegend hatten der Natur der Sache nach gerade nur die Frömmsten unter den Exilierten die Heimkehr aus Babylonien gewagt, indem sie die größere Sicherheit ihrer dortigen materiellen Verhältnisse der Sehnsucht nach dem Lande der Verheißung, nach der Stätte des Tempeldienstes zum Opfer brachten. Unter diesen aber waren wiederum in verhältnismäßig sehr großer Zahl die Priester vertreten, welche nur in der hl. Stadt ihren ererbten Beruf auszuführen hoffen konnten. So mußte denn bald der Tempeldienst zum Mittelpunkt des neugegründeten jüdischen Gemeinwesens werden und das Priestertum eine hervorragende Bedeutung in dem geistigen Leben desselben gewinnen. Es sind Männer von priesterlicher Herkunft, welche die erste Rolle spielen, wie Josua und Esra, und das Interesse für den Tempel erscheint als eines der wesentlichsten in ihrer Wirksamkeit (Neh 8, 1—18; 10, 31—39; 12, 44; 13, 10—13, 15—22) wie in der prophetischen (Hag 1. 2, 1—9; Sach 3. 4. 6, 9—15. 7. 8; Ma 1, 6—2, 9; 3, 7—12) und sonstigen Litteratur (Chron., nachexilische Psalmen). Ganz besonders aber war es die politische Lage des jüdischen Volks, sein Mangel an der früheren nationalen Selbstständigkeit, was seiner Religion und ihrer öffentlichen Äußerung im Kultus als dem nunmehrigen einzigen festen Bande des Volkslebens einen desto höheren Wert gab. Die Kräftigung der Religion wurde so zu einer nationalen Angelegenheit, wobei sie freilich begreiflicherweise als Ersatz und Stütze des politisch-nationalen Lebens selbst einen gesetzlichen äußerlichen Zug erhielt. Aus diesen Gründen wurde in der neuen jüdischen Kolonie ein streng religiöser und gesetzlicher Geist so mächtig, daß er auch die zerfahrenen Reste der bei der babylonischen Deportation im Lande, besonders im nördlichen Juda und in Benjamin, vielleicht auch in den Trümmern Jerusalems, zurückgebliebenen Einwohner mit ihren während der Zeit des Exils ausgebildeten halbheidnischen Neigungen in sein Herrschaftsgebiet hineinzuziehen vermochte. Allein innerhalb dieser allgemeinen Grundrichtung des ganzen nachexilischen Judentums konnte gerade auf Grund jener bezeichneten politischen Situation sich eine zweifache entgegengesetzte Strömung bilden. Zur Sicherung der eigentümlichen jüdischen Religion schien es für die Juden geboten, dem jetzt so bedrohlichen Einfluß des Auslandes sich desto mehr zu widersetzen und aus den religiösen Besonderheiten die möglichste nationale Isolierung abzuleiten. Andererseits wurden sie, innerhalb des großen Perserreiches mit ihren Nachbarvölkern politisch ver-

einigt und auf den Verkehr mit ihnen auch in wirtschaftlicher Beziehung in hohem Maße angewiesen, in fast dringender Weise veranlaßt, sich dem übrigen Völkerleben insoweit anzunähern und zu öffnen, als es ohne Preisgebung ihrer Religion möglich war. Wirklich sind beiderlei Tendenzen in dem nachexilischen Judentum von Anfang an zu bemerken, oft sich annähernd und ineinander übergehend, oft aber auch in unausgleichbarem Gegensatz und Kampf sich gegenübertretend. Es war eine einzelne bestimmte Frage, in welche der Gegensatz bald sich zuspitzte. Nachdem zunächst nach der Rückkehr das noch von den ersten Hoffnungen angeregte nationale Selbstbewußtsein des Volkes sich darin geltend gemacht hatte, daß man das Verlangen des samaritanischen Mischvolkes, sich an dem Tempelbau zu beteiligen, zurückwies, gelangte unter den übeln Folgen dieses Schrittes eine auf Annäherung an die übrigen Völker gehende Richtung zur Herrschaft. Sie erhielt ihren deutlichsten Ausdruck in der vielfachen Verschwägerung mit Nachkommen der kanaanitischen Ureinwohner von Palästina und besonders mit Amonitern, Moabitern und Ägyptern (Esr 9, 1. 2; 10, 2). Die angesehensten Männer, auch namentlich Angehörige der hohenpriesterlichen Geschlechter, waren darin vorangegangen, und eine Menge des übrigen Volkes, Laien wie Priester, Leviten und andere Tempelbedienstete, waren nachgefolgt (10, 18 ff.). Nur eine kleine Minderheit scheint ihr Verhalten als „Verunreinigung des hl. Samens" (Esr 9, 1, 2) mißbilligt zu haben, geführt von prophetischen Männern wie Maleachi und Tritojesaja (vgl. Duhm), bei denen universalistische Gedanken (Ma 1, 11. 14; Jes 59, 19; 61, 11; 62, 2; 66, 19) mit partikularistischen, den Nachbarvölkern und dem Mischvolk des Bundes gegenüber exklusiven Urteilen (Ma 2, 14; Jes 59, 18. 61, 14. 17; 65, 12 ff. 66, 24) sich mischten. Aber ein energischer Kampf gegen die zunehmende Vermischung mit Fremden wurde erst durch Esra eröffnet. War derselbe doch bei seinem Zuge von Babylonien nach dem jüdischen Lande von Anfang von dem Bestreben beseelt, ein möglichst strenges gesetzliches Leben, wie es unter den Juden des Exils wenigstens in kleineren Kreisen derselben sich bereits in viel höherem Maße eingebürgert hatte, auch dort mit allen Mitteln durchzuführen. Zu diesem Unternehmen fand er nun in der jungen Kolonie nichts in so schneidendem Gegensatz stehend als jene Mischehen. Daher die an Verzweiflung angrenzende Bestürzung, mit der er die Entdeckung von ihrem Vorkommen machte. Daher der rücksichtslose Feuereifer, mit dem er sich zu allererst gegen jene wendete, und die Entlassung der fremden Weiber, vielleicht auch der mit ihnen gezeugten Kinder (Esr 10, 44 vgl. 3 Esr 9, 36) durchsetzte. Aber diese Maßregel wurde jetzt zum Ausgangspunkt allgemeiner Reformbestrebungen, in denen Esra in Gemeinschaft mit Nehemia das Ziel verfolgte, ein nur bei der äußersten Abschließung gegen alles Nichtjüdische mögliches streng gesetzliches Leben herzustellen. Die unter großen Schwierigkeiten durchgeführte Ummauerung Jerusalems diente nur zum äußeren Schutz für die wiederholten Bemühungen um vollständige Entfernung aller fremden Elemente aus der Gemeinschaft (Neh 2, 20; 9, 2; 10, 31; 13, 1—3). Und die damit verbundenen inneren organisatorischen Maßregeln gipfelten in der Einrichtung des gesetzlichen Kultus (Neh 8, 14 ff. 33 ff.), der Hebung der Priester (7, 70. 72; 12, 44; 13, 30 f.), der Sorge für die Sabbathsheiligung (Neh 10, 32; 13, 15 ff.) und den Bemühungen Esras um die Verbreitung der Gesetzeskenntnis (Neh 8, 1 ff. 13 ff.; 9, 3 ff.; 13, 1 ff.). Alle diese Bestrebungen blieben auch gar nicht ohne Erfolg. Nicht nur wurde das Volk im allgemeinen in die damit eingeschlagene Richtung mit fortgezogen. Seine weltlichen und priesterlichen Spitzen mußten sich sogar im Namen der übrigen ausdrücklich verpflichten, das Gesetz zur unbedingten Richtschnur ihres ganzen Handelns zu machen und insbesondere den aus ihm abgeleiteten Hauptforderungen der beiden Organisatoren, in erster Linie wieder der auf die Auflösung der Mischehen bezüglichen, unweigerlich nachzukommen (Neh 10, 1 ff.). Aber es fehlte auch nicht an einer sehr erheblichen Opposition. Zwar von vornherein dem Bevollmächtigten des Großkönigs offenen und direkten Widerstand zu leisten wagten wohl die ausgeschlossenen Fremden, dagegen von den Juden selbst nur wenige (Esr 10, 15). Allein eine versteckte aber starke Gegenströmung war, wenn auch nicht gerade in weiten, so doch in desto angeseheneren Kreisen vorhanden. Selbst von denen, die in Jerusalem im Ansehen von Jahwepropheten standen, scheint nur ein Teil sich für Nehemia erklärt (Neh 6, 7), der andere aber seinem Einfluß im Stillen entgegengearbeitet zu haben (6, 10—14). Und den zur Auflösung der Mischehen getroffenen Maßregeln müssen sich ziemlich viele zu entziehen gewußt haben. Trotz der Strenge, mit welcher Esra dieselben betrieb (Esr 10), mußten sie schon während der ersten Anwesenheit Nehemias in Jerusalem wiederholt werden (Neh 10, 31), und doch fand dieser bei seiner späteren Rückkehr dorthin die Mischehen, besonders wohl bei der

jüdischen Landbevölkerung (Berth. 151), in einem solchen Maße eingerissen, daß die Kenntnis der hebräischen Muttersprache in den israelitischen Häusern zu schwinden drohte (Neh 13, 23 f.). Besonders die vornehmen Familien standen nach wie vor mit den angesehenen Fremden in verwandtschaftlichen Verbindungen. Gerade von den beiden die Wirksamkeit Esras und Nehemias am feindseligsten bekämpfenden Häuptlingen zweier Nachbarvölker war und blieb der eine, der Ammoniter Tobija, ein Beamter des persischen Königs, mit den adeligen jüdischen Familien Arach und Berechja (Neh 6, 18) und selbst mit dem Hohenpriester Eljaschib, der andere, der samaritanische Häuptling Sanballat, mit der Familie des Hohenpriesters Jojada verschwägert (Neh 13, 28). Auf jüdischer Seite wurden diese Beziehungen auf jede Weise auch durch regen brieflichen Verkehr so geflissentlich gepflegt, daß daraus eine stille aber bedeutsame Gegenwirkung der adeligen und hohenpriesterlichen Familien gegen die gesetzlichen Absonderungsbestrebungen von selbst hervorgehen mußte (Neh 6, 17). Wie weit sich diese Richtung doch auch noch nach dem Auftreten Esras und Nehemias geltend machen konnte, dafür ist es ein sehr bezeichnendes Beispiel, daß der Hohepriester Eljasib es während der Abwesenheit Nehemias wagen konnte, seinem Verwandten, dem Ammoniter Tobia, für dessen öftere Besuche in Jerusalem innerhalb des Tempelgebäudes ein Absteigequartier einzurichten (Neh 13, 4 f.). Diese thatsächliche andauernde Opposition gerade auch von seiten der Hohenpriester und solcher, die für Jahwepropheten wenigstens ihrerseits gelten wollten, gegen die Bestrebungen Esras und Nehemias wäre unbegreiflich, wenn sie zu dem Jahweglauben, der damals von der ganzen jungen jüdischen Kolonie so eifrig gepflegt wurde, in einem bewußten und direkten Widerspruch gestanden hätte. Das war aber durchaus nicht der Fall. Die Fremden, denen gegenüber Esra und Nehemia eine so völlig exklusive Stellung einnahmen, waren ja keineswegs durchweg reine Heiden. Wenigstens ist es im Gegenteil sicher, daß gleich dem ganzen samaritanischen Mischvolk (Esr 4, 2 ff.) auch ihr Häuptling Sanballat, der Führer derjenigen Fremden, welche sich den Maßregeln Esras und Nehemias widersetzten, den Gott Israels verehrte, da derselbe später in Samaria für seinen Schwiegersohn Manasse auf dem Berge Garizim einen Tempel zur Verehrung Jahwes erbaut hat (Jos. Alt. 11, 18, 2 ff.). Es ist danach wahrscheinlich, daß auch die übrigen Fremden, welche mit Sanballat „Teil, Recht und Gedächtnis in Jerusalem" beanspruchten (Neh 2, 20), sich auch an dem dortigen Tempelkultus zu beteiligen wünschten. Um so mehr war es dann zu hoffen, daß, soweit jene Nichtisraeliten, Männer und Frauen, um deren Ausscheidung aus der neuen Kolonie es sich damals handelte, wirklich noch ganz oder halb dem Heidentum angehörten, wenn man ihre Vermischung mit den Juden nicht hinderte, sie völlig für deren Glauben gewonnen werden könnten. Und nicht nur hatten die Propheten, seitdem im Exil die Juden auf den weitesten geschichtlichen Schauplatz getreten waren, mit größerer Bestimmtheit die einstige Bekehrung und volle Anteilnahme der Heiden an allen Gütern der Gottesherrschaft in Israel geweissagt. Gerade auch die Mischehe zwischen einem Israeliten und einer Heidin war als ein Mittel die Heiden schon gegenwärtig für den Gottesglauben und die Volksgemeinschaft Israels zu gewinnen noch kurz vor Esras und Nehemias Auftreten durch die Erinnerung an die Stammmutter des davidischen Geschlechts, die Moabiterin Ruth, verherrlicht worden (Buch Ruth, besonders 1, 16. 17). Es waren daher im Grunde alle universalistischen Elemente der bisherigen Religionsgeschichte Israels, welche zu Gunsten der Esra und Nehemia gegenüberstehenden Oppositionspartei zu sprechen schienen. Und es läßt sich denken, daß diese sich darauf berufen und eben in solcher Berufung, abgesehen von begreiflichen politischen und kulturellen Gründen, die meiste Kraft ihres Bestandes gefunden haben mag, daß auch besonders jene als Jahwepropheten geltenden Männer, welche zu den Gegnern Nehemias gehörten, sich um die Fahne eines prophetischen Universalismus geschart haben werden. Allein die angeführten Thatsachen könnten doch eine Beurteilung des von Esra und Nehemia mit ihren Gegnern geführten Kampfes einfach nur zu Gunsten des letzteren keineswegs rechtfertigen. Vielmehr spricht vieles für eine entgegengesetzte Anschauung der Sache. Da nämlich auch nach der schon begonnenen Ausbreitung des Jahwekultus unter den palästinensischen Angehörigen der Nachbarvölker jedenfalls noch lange nicht alle Spuren von Götzendienst und heidnischem Aberglauben bei ihnen ausgetilgt sein konnten, so mußte eine Verschwägerung und sonstige Vermischung der Juden mit denselben immer die Gefahr einschließen, eine Verunreinigung des jüdischen religiösen und sittlichen Lebens herbeizuführen oder doch wenigstens die volle Strenge der Gesetzlichkeit abzuschwächen. Und diese Gefahr war jetzt in der nachexilischen Zeit trotz der größeren Einschränkung des heidnischen Kultus in Wahrheit erheblich größer. Denn da nach dem Verlust der

politischen Unabhängigkeit des israelitischen Volkes die auf seinem Boden wohnenden Fremden nun nicht mehr in der Art wie früher politisch abhängige Schutzbefohlene desselben waren, sondern im Grunde gleichstehende Mitbürger des Perserreiches, so mußte die Kraft des Widerstandes gegen das von ihnen ausgehende Unjüdische in Glaube und Sitte nach dieser Seite hin bedeutend geringer sein. Und dem religiösen Leben eine solche Kraft zu verschaffen, daß es die verloren gegangene politische Freiheit als Basis der nationalen Entwickelung ersetzen könnte, das war doch erst das Ziel, dem das nachexilische Judentum zustrebte. Diesem Streben wirkte jede Annäherung des Judentums an die dasselbe umgebende Welt nur entgegen, während es durch nichts mehr befördert werden konnte als durch Esras Bemühung um eine möglichst nationale Abschließung nach außen hin und eine um so energischere Durchdringung des Ganzen von dem Geiste strengster Gesetzlichkeit. Diese Bemühungen zeigen daher im Verhältnis zu jener universalistischen Gesinnung eine weit größere Konsequenz in der Verfolgung der religiösen Richtung, in welche die Zeitverhältnisse das nachexilische Judentum von vorneherein hinwiesen. Mochte also auch die eingetretene Annäherung an die nichtjüdische Welt sich nicht allein politischen und wirtschaftlichen Interessen, sondern auch von der Idee der Allgemeinheit des göttlichen Heils aus rechtfertigen lassen, in Wirklichkeit konnte nach dem damaligen Stande der Sache, wie Esra richtig erkannte, es nur Schwäche des religiösen Lebens, Mangel an Eifer für Gottes Gesetz sein, woraus wenigstens bei den Allermeisten jene Richtung hervorging.

Läßt sich nun aus diesen Verhältnissen sowohl der lange Kampf zwischen beiden Richtungen als der endliche Sieg der exklusiv gesetzlichen begreifen, so wird beides noch verständlicher, wenn wir bemerken, daß jene beiden Tendenzen von Anfang an die zwei verschiedenen Stände der Schriftgelehrten und der Aristokraten zu ihren Hauptrepräsentanten hatten, während die Volksmassen zwischen beiden Seiten hin und her schwankten. Der Träger jener Richtung, welche die Absonderung von dem Nichtjüdischen und die Pflege einer strengen Gesetzlichkeit erstrebte, war nicht etwa das nationale Volkstum (Hanne 174), sondern der Stand der Schriftgelehrten. Entstanden war dieser bereits im babylonischen Exil zugleich mit den ersten formlosen Keimen des synagogalen Gottesdienstes. (Vgl. Sieffert, Die jüd. Synagoge zur Zeit Jesu. Beweis des Glaubens, 1876, 8 ff.) Die Frömmigkeit war schon dort unter den Strafgerichten Gottes mächtig angeregt worden und doch war auf dem unreinen Boden der Heidenländer der Gottesdienst verwehrt samt allen den vielen heiligen Handlungen, welche das Gesetz an den jetzt zerstörten Tempel band. So hatte alles dazu gedrängt, sich eine Stätte zu suchen, wo gemeinsames Gebet an die Stelle des Opfers treten und wenigstens die auf heidnischem Gebiet möglichen heiligen Gebräuche ausgeführt werden konnten, wie die Waschungen und Reinigungen und die Feier des Sabbaths. Wo es einzelne hervorragende Persönlichkeiten gab, bildeten diese für solche Bestrebungen den geistigen Mittelpunkt. So hatten sich am Flusse Eurotas im Hause des Propheten Ezechiel die Juden, voran ihre Ältesten, aus jener Landschaft versammelt, um von ihm ein tröstendes und beratendes Gotteswort zu hören (Ez 8, 1; 14, 1; 20, 1; 33, 30 ff.). Wo aber nicht ein geisterfüllter Prophet der lebendige Dolmetscher göttlicher Weisungen sein konnte, da hatte man solche in den Büchern des Gesetzes und den hinterlassenen Schriften der Propheten gesucht, die man nun, so weit sie in die Verbannung mitgenommen waren, gleichfalls zu sammeln begann. So hatte ein tiefes Bedürfnis die Entstehung eines Standes hervorgerufen, der sich der Sammlung, Abschrift, Verbreitung und Auslegung der hl. Schriften widmete. Esra war schon in Babylonien um seiner Schriftgelehrsamkeit und Gesetzeskunde willen berühmt gewesen (Esr 7, 6. 11) und hatte, wie es scheint, an der Spitze eines Kreises von Männern gestanden, welche das Gesetz zum Gegenstande ihres eifrigen Studiums für sich und der Unterweisung für das Volk machten (Esr 8, 16). Manche von diesen hatten ihn nach Jerusalem begleitet und neue Schüler der Gesetzeskunde zog er dort heran (Neh 8, 4). Dieser Schriftgelehrsamkeit stellte Esra jetzt die Aufgabe, durch Abschrift, Sammlung und Redaktion des Gesetzes, durch seine Verbreitung und Auslegung, besonders auch durch seine Anwendung auf die gegenwärtigen Verhältnisse es zum Herrn und Meister des jüdischen Volks zu machen.

Zu diesem so in das restaurierte jüdische Gemeinwesen fest eingefügten Stande der Schriftgelehrten standen die Aristokraten in einem gewissen Gegensatze. Diese, die Obersten und Vorsteher des Volks, waren, wie ausdrücklich berichtet wird (Esr 9, 2), in der Schließung von Ehen mit fremdländischen Frauen allen übrigen vorangegangen. Und wieder sind es die adeligen Familien, welche auch im Gegensatz gegen die Bestre-

bungen Esras und Nehemias am zähesten an den engen Beziehungen zu den Fremden festhalten (Neh 6, 17). Zu dieser Aristokratie gehörten aber neben den Feldherren, Diplomaten und höchsten Beamten in erster Linie die Hohenpriester und diejenigen Geschlechter, aus denen diese allein bis zur Zeit der Makkabäer hervorgingen. Besaßen sie doch nach dem Sturze des davidischen Königtums in der jüdischen Kolonie die einzige erbliche Würde 5 und ebendarum mit ihrer hohenpriesterlichen Autorität zugleich auch den größten Anteil an der beschränkten politischen Gewalt, die nach dem Verlust der nationalen Freiheit dem Volke noch zukam. Diese hohenpriesterlichen Geschlechter bildeten also den eigentlichen Geburtsadel. Und gerade ihre Mitglieder scheinen am hartnäckigsten an der Verbindung mit den Nichtisraeliten festgehalten zu haben. Während die Namen von solchen in dem 10 Verzeichnis derer, die Mischehen eingegangen waren, verhältnismäßig zahlreich obenan stehen (Esr 10, 18 ff.), fehlt der Name des Hohenpriesters (Eljaschib) sogar unter der Urkunde, welche die Verpflichtung auf die entgegenstehenden Forderungen enthielt (Neh 10, 1 ff.). Vielmehr scheint er mit seiner Familie es in der thatsächlichen Nichtachtung dieser Forderungen besonders weit getrieben zu haben (Neh 13, 4. 28). Was gerade 15 diesen Vornehmen solche Beziehungen zu den Fremden so besonders wünschenswert und wertvoll machte, das war offenbar dies, daß sie dadurch mit einer anderen Aristokratie und zwar einer sehr mächtigen und einflußreichen in Verbindung kamen. Der Zweck war aber dabei gewiß nicht, durch Bündnisse mit den Nachbarvölkern die Abschüttelung des persischen Joches vorzubereiten (Hanne 172). Die junge jüdische Kolonie war da- 20 mals doch noch viel zu schwach, als daß sie daran vernünftigerweise hätte denken sollen. Sondern sie wollten auf jenem Wege wohl zunächst ihr eigenes Ansehen, vielleicht auch ihren Besitz vermehren und höchstens so nur mittelbar auch zur Stärkung der ganzen jüdischen Kolonie beitragen. Zugleich wirkte aber wahrscheinlich auch der Wunsch mit, eine gewisse geistige Vornehmheit in der Befreiung von der Enge des jüdischen Volks- 25 lebens zu beweisen. In gleichem Verhältnis zu diesem Streben stand begreiflicherweise jene religiöse Lauheit, welche im allgemeinen der Neigung zur Annäherung an die Fremden zu Grunde lag. Wenn also auch die Hohenpriester dieser Richtung huldigten, so sind sie sich mehr ihres aristokratischen Standes als der religiösen Anforderungen ihres Amtes bewußt gewesen. 30

Der Gegensatz zwischen diesen Aristokraten und den Schriftgelehrten war aber keineswegs von vornherein ein exklusiver. Eine gewisse persönliche Vermittelung zwischen beiden bildete zunächst die ganze Priesterschaft, so weit sie nicht zu den hohepriesterlichen Familien gehörte. Einerseits stand sie zu diesen, also den hervorragendsten aristokratischen Kreisen, in den nächsten verwandtschaftlichen und amtlichen Beziehungen. Andererseits 35 ging der Stand der Schriftgelehrten zunächst aus keinem anderen Schoße als dem ihrigen hervor, wie ihnen denn ja schon vor dem Exil die Unterweisung im Gesetz, so weit sie damals überhaupt gepflegt wurde, zugekommen war. Esra selbst gehörte einer priesterlichen Familie an, doch nicht einer hohenpriesterlichen, da er offenbar von Nachkommen eines jüngeren Sohnes Serajas abstammte, unter denen die hohepriesterliche Würde nicht 40 erblich geworden war (Esr 7, 1 ff.). Auch seine Gefährten in der Erforschung und Erklärung des Gesetzes wählte er wahrscheinlich aus der Reihe der Priester (Esr 8, 18; Neh 8, 7, wo die Genannten den Leviten vorangestellt sind). Und noch auf lange hinaus werden die Schriftgelehrten zum allergrößten Teile Priester gewesen sein. Aber auch für die Aristokratie konnte die Schriftgelehrsamkeit keinenfalls etwa zu niedrig sein. Esra selbst war 45 ja als königlicher Bevollmächtigter zu ihr zu rechnen. Und auch sie konnte nicht daran denken, den allgemeinen Boden des restaurierten Staates, das mosaische Gesetz, zu verlassen, in dessen Pflege die wesentliche Aufgabe der Schriftgelehrsamkeit bestand. Ja die Hohenpriester eben als Priester mußten an der letzteren im Grunde das höchste Interesse haben, da ihre ganze Stellung auf dem Gesetze beruhte. Es ist daher begreiflich, daß es 50 nicht an Hohenpriestern gefehlt hat, welche selbst die Schriftgelehrsamkeit in dem ihr eigentümlichen Geiste betrieben. Aber im allgemeinen gingen, wie es sich bereits gezeigt hat, die Interessen der beiden Stände auseinander.

3. Und schon durch den ganzen zwischen Esras Wirksamkeit und der Regierungszeit des Antiochus Epiphanes dazwischenliegenden Zeitraum zieht sich eine Ver- 55 schärfung des bestehenden Gegensatzes hindurch. Für die streng gesetzliche, auf möglichste Abschließung des Judentums gehende Richtung wurde die Schriftgelehrsamkeit immer mehr zum sicheren Halt und Mittelpunkt. Sogar eine feste Organisation derselben müßten wir für diese Zeit annehmen, wenn die talmudischen Berichte über die Männer der großen Synagoge vollen Glauben verdienen würden. Aber schon das gänzliche Schweigen, 60

welches darüber die betreffenden biblischen und apokryphischen Schriften wie auch Josephus beobachten, macht sie verdächtig. Und sicher sind sie sagenhaft, wenn, wie es doch scheint, ursprünglich unter der großen Synagoge nichts anderes verstanden wurde, als jene bedeutsame religiöse Versammlung zur Zeit Esras (Neh 8—10), welche den Synagogengottesdienst in der jungen Kolonie begründet hat (vgl. Kuenen, **Over de mannen der Groote Synagoge**, Amsterdam 1876). Wahrscheinlich also hat die darüber hinausgehende Erzählung von den Männern der großen Synagoge damit nur die Lücke schließen wollen, welche in der Kenntnis der späteren Zeit von dem Entwickelungsgange der Schriftgelehrsamkeit zwischen Esra und Simon dem Gerechten bestand. Denn erst mit diesem als einem Überbleibsel jener großen Gemeinschaft bezeichneten Manne beginnt die Reihe der namentlich bekannten Häupter der gelehrten Gesetzeskunde (Pirke Aboth 1, 2). Nichtsdestoweniger liegt ohne Zweifel jenen Berichten so viel Geschichtliches zu Grunde, daß während jener ganzen Zeit die Bestrebungen Esras um Einführung des Gesetzes in das Volksleben vermöge der schriftgelehrten Beschäftigung mit ihm ihre energische Fortsetzung fanden. Daß die für diesen Zweck von Esra eingerichteten neuen gottesdienstlichen Formen sich weiter entwickelten, daß sie größere Regelmäßigkeit und festere Gestalt erhielten und infolge dessen auf den Sabbath verlegt wurden, daß sie mit der allmählich eintretenden Ausdehnung des jüdischen Gebietes auch in den Städten der Provinz sich einbürgerten, daß man mehr und mehr besondere Gebäude für sie bestimmte, das alles mußte sich, wenn auch langsam, doch als sicher naturgemäße Folge jener Anfänge von selbst gestalten. Jedenfalls finden wir zur Zeit des Antiochus Epiphanes bereits eigentliche Synagogengebäude über das ganze Land zerstreut und in einem Ansehen stehend, welches die Schergen des Syrerkönigs bestimmen konnte, wie in den Tempel, so auch in jene ihre Brandfackel zu werfen (vgl. aus dem sicher makkabäischen Psalm 74 besonders V. 4 und 8: sie verbrennen alle Gottesversammlungen). Mit der Synagoge aber mußte auch die Bedeutung der Schriftgelehrsamkeit sich weiter entwickeln. Zwar wurde die Leitung und Ausführung sämtlicher zum Synagogengottesdienst gehörigen Kultusakte allen Juden ohne Ausnahme zugestanden. Und nur die Priester, die ja ursprünglich die Lehrer des Gesetzes gewesen waren, behielten einige wenige Vorrechte dafür. Um die Wende der persischen und griechischen Zeit kam in dem Buche der Chronik noch die Solidarität der Interessen zum charakteristischen Ausdruck, durch welche Priester und Schriftgelehrte zunächst miteinander verbunden waren. Da aber die Schriftauslegung, die einen wesentlichen Bestandteil des synagogalen Gottesdienstes bildete, mit dem priesterlichen Amt in keinem inneren notwendigen Zusammenhang stand und vielmehr nur entsprechende Kenntnis der hl. Schriften voraussetzte, so ist es begreiflich, daß die der Verbreitung dieser Kenntnis dienende Schriftgelehrsamkeit an selbstständiger Bedeutung gewann, von dem Priesterstande sich ablöste, und einen besonderen Stand hervorrief, dessen Einfluß bei der wachsenden Verkommenheit des Tempeladels fortwährend zunahm. Am Anfang des 2. vorchr. Jahrhunderts giebt dafür der begeisterte Lobpreis des Schriftgelehrten im Buche Sirach (Kp. 39) ein klares Zeugnis. Gleichzeitig befestigte sich aber auch die allgemeine Tendenz der Schriftgelehrsamkeit. Nicht klarer konnte sie zum Ausdruck kommen als in den drei Worten, welche den Männern der großen Synagoge als Inbegriff ihrer Lehre zugeschrieben werden: Seid bedächtig im Rechtsprechen, ziehet viele Schüler auf, machet einen Zaun um das Gesetz (Pirke Aboth 1, 1). Das Streben der Schriftgelehrten das Volk zu gewinnen, führt zu einer milden und vorsichtigen Beurteilung des einzelnen Falles von Gesetzesübertretung. Desto strenger aber ist ihre allgemeine Richtung. Ihre Sammlung von Schülern soll nur dazu dienen, von einer Generation zur anderen die Folgerungen sicher zu überliefern, welche man aus dem Buchstaben des Gesetzes zur Umschanzung desselben gegen die geringste Abweichung gezogen hatte. Welchen Umfang im einzelnen diese Arbeit der Schriftgelehrten in jener Zeit erhalten hat, läßt sich nicht mit Gewißheit sagen. Aber nicht unwahrscheinlich ist, daß damals bereits ihrem Hauptinhalte nach die im Talmud enthaltenen sogenannten sopherischen Bestimmungen gegeben wurden, besonders solche, welche sich auf die peinliche Ausführung der Sabbathfeier, die Gebete, das Opferwesen, die Unterscheidung von Rein und Unrein beziehen (Grätz II, 1, 184 ff.), da alles dies schon in der Makkabäerzeit mit einer über das Gesetz hinausgehenden Strenge beobachtet wird. In dieser Umzäunung des Gesetzes lag der schärfste Gegensatz gegen die außerjüdischen Neigungen jener Zeit.

Vertreten wurden die letzteren auch jetzt besonders durch die Aristokraten, deren Macht erheblich wuchs, seitdem die persische Regierung das Amt eines Landpflegers, das sie nach dem Abzuge Serubabels zunächst noch einem vornehmen Juden übertrugen, ganz

hatten eingehen lassen. Der Hohepriester erhielt nun die Stellung eines Volksfürsten. Und in die Gerusia, in der er den Vorsitz führte, kamen nun immer mehr Mitglieder der hohepriesterlichen Familien. Mit solchem politischen Einfluß des Tempeladels wuchs aber auch ihre unjüdische Art. Aus der späteren persischen Zeit haben wir dafür nur einen, aber sehr bezeichnenden Beleg in dem Verhalten jenes Jesus, der zur Regierungszeit des Artaxerxes Mnemon (404—361) auf Grund seiner freundschaftlichen Beziehungen zum persischen Feldherrn Bagoses sich von diesem die Übertragung der hohepriesterlichen Würde versprechen ließ und dadurch übermütig gemacht den dermaligen Hohepriester, seinen eigenen Bruder, an heiliger Stätte im Streit ermordete. Bis dahin konnte damals bereits die Verweltlichung des Priesteradels und ihre Ausbeutung ausländischer Verbindungen für die Interessen ihrer socialen Macht wenigstens in einzelnen Fällen sich steigern. — In außerordentlichem Maße aber mußte die einmal unter den Juden vorhandene Richtung auf Annäherung an die nichtjüdische Welt erstarken, seitdem der große Alexander bald nach dem Sturze der persischen Herrschaft seinem immer mehr sich erweiternden Weltreiche auch die inzwischen auf das Gebiet des engeren Judäa ausgebreitete jüdische Ansiedelung einverleibte. Es war jetzt die griechische Kultur, deren vordringendem Einfluß letztere mit einemmale geöffnet war, eine geistige Macht, welche wie keine zuvor der weltlichen jüdischen Bildung überlegen war und darum die Anwartschaft auf einen endlichen Sieg zu besitzen schien. Und wenn Alexander es gerade zu seiner Lebensaufgabe gemacht hatte, in den Orient, der seine Reichtümer erschließen sollte, die hellenische Kultur einzuführen, so suchten seine Nachfolger in den östlichen Teilen des wieder zerstückelten Reiches ohne gleiche ideale Ziele doch durch Hellenisierung der Länder sich ihren Besitz zu sichern. Gerade aber Palästina war als ein lange Zeit hin und hergeworfener Spielball in den Händen der streitenden Seleuciden und Lagiden dem Einfluß solcher Bestrebungen ganz besonders stark ausgesetzt. So zogen denn griechische Soldaten, Richter und Beamte nach Jerusalem und den Nachbarstädten in Scharen ein. Und zunächst in den nördlichen Teilen des Landes entstand allmählich eine Reihe von neugegründeten oder doch durch neue Kolonisation vergrößerten und umgestalteten Städten (2 Mak 6, 8), in denen sich die zugezogene oder schon ansässige jüdische Bevölkerung mit den überwiegenden griechischen Elementen mischte und eine Verbindung griechischer und jüdischer Kultur erzeugte, die dann auch auf Judäa ihre Einwirkung ausübte. In weiterem Umfange aber hat dieser jüdische Hellenismus sich gleichzeitig außerhalb des heiligen Landes ausgebildet, seitdem in einer großen Zahl griechischer oder hellenisierter Gegenden, wie Ägypten, Cyrene, Syrien, Kleinasien und Griechenland, unter Alexander und seinen Nachfolgern Juden teils von den Machthabern als zuverlässige, betriebsame Kolonisten angesiedelt waren, teils sich durch Handelsinteressen angezogen freiwillig niedergelassen hatten. Und alle diese blieben mit dem jüdischen Stammlande in Verbindung, am meisten wohl gerade diejenigen, welche am schnellsten und stärksten, ohne ihre Religion zu verleugnen, sich von der griechischen Kultur beeinflussen ließen, die alexandrinischen Juden (wie denn jüdische Künstler von Alexandria nach Jerusalem zu Restaurationsarbeiten am Tempel berufen wurden, vgl. Montet 116). Aus ihrer Mitte ging ein Werk hervor, das als erstes bedeutendes litterarisches Produkt des jüdischen Hellenismus diesen wiederum in hohem Maße zu stärken geeignet war, die seit der Regierungszeit des K. Ptolemäus Philadelphus (285—47) nach und nach entstandene griechische Bibelübersetzung der Septuaginta. Ihr Einfluß aber auf Palästina wurde dadurch befördert, daß hier inzwischen die althebräische Sprache, in welcher die Urschriften der heiligen Bücher verfaßt waren, im Volke der damaligen Handelssprache des Ostens, dem aramäischen Dialekte zu weichen begonnen hatte. So hielt denn auf tausend Wegen die griechische Sprache und die Anschauung griechischen Lebens, damit dann aber auch Nachahmung und Aneignung desselben in Sitte und Denkweise in das jüdische Stammland ihren Einzug. Und es läßt sich von vorneherein erwarten, daß wieder die Aristokraten in der Beförderung dieser internationalen Richtung allen vorangingen. Ihre sociale Stellung brachte sie in die nächste Beziehung zu den griechischen Herrschern und ihren Vertretern, ihre Bildung ließ sie die Vorzüge der griechischen Kultur am deutlichsten erkennen und gab ihnen die Fähigkeit, sie am schnellsten sich anzueignen, endlich ihr Besitz gewährte ihnen die Mittel, um die materiellen Genüsse, die das griechische Leben bot, sich zu verschaffen. So vertauschten sie nicht nur ihre hebräischen Namen mit griechischen (Jason, Alkimos, Menelaos, Alexandros; Jos. Alt. 12, 5, 1), sondern auch die alte strenge Sitteneinfalt mit dem griechischen heiteren Luxus. Und es blieb nicht bei der Nachahmung der harmloseren Freuden der griechischen Gastmähler mit ihren Kränzen und ihrem Saitenspiel (Sirach 32, 1 ff., vgl. auch die griechischen Namen von musikalischen

Instrumenten in Daniel 3). Auch für die Ausschweifung und Sinnenlust der Hellenen zeigten sich die jüdischen Aristokraten nicht unzugänglich (Sir 9, 3 ff., vgl. Prd 10, 16. 17), die vornehmen Priesterfamilien nicht ausgeschlossen. Die umständliche Lebensbeschreibung, welche Josephus (Alt. 12, 4, 2 ff.) mit so sichtlichem Nationalstolz von dem Schwestersohn des Hohenpriesters Onias II., Joseph dem Sohn des Tobias und seinen Söhnen als Mustern jüdischer Gewandtheit giebt, ist in Wahrheit nur ein trauriges Beispiel dafür, welche Verkommenheit in dem hellenistischen Priesteradel zum Teil zu finden war. Mochten auch die Reichtümer, welche Joseph durch seine mit Intriguen erworbene und mit Hartherzigkeit ausgenutzte Steuerpacht gewonnen hatte, in seiner Umgebung den materiellen Wohlstand erhöhen, darin konnte kein Segen sein, wenn er doch zugleich von Alexandrien die Gewöhnung an alle Ausschweifungen und Laster des dortigen üppigen Hofes mitbrachte. Daß dies alles auch auf die religiöse Denkweise Einfluß haben mußte, versteht sich von selbst.

Obschon aber so die Gegensätze während des besprochenen Zeitraums in gewissen Kreisen sich verschärften, sind doch auch die *Übergänge und Vermittelungen* zwischen beiden Seiten zu bemerken, ja sie waren wohl damals reichlicher und mannigfacher als in der vorangehenden und der folgenden mit der Regierung des Antiochus Epiphanes beginnenden Periode. Auch in den damals entstandenen alttestamentlichen Schriften sind solche vertreten. In den gewiß sehr zahlreichen Psalmen aus jener Zeit verbindet sich mit einer sehr entschiedenen Abweisung der heidenfreundlichen Richtung, deren einflußreiche Anhänger als die Gottlosen den frommen Stillen im Lande gegenüber gestellt werden, die Wärme einer tiefinnerlichen, das äußere Satzungswesen zurückstellenden religiösen Empfindung und die daraus hervorgehende Hoffnung auf ein Reich, in dem alle Welt dem Willen Gottes unterworfen sein wird (Stade, Meff. Hoffnung 411). Etwas mehr neigen nach der fremdenfreundlichen Seite das Buch Jona und die Schriften der alttestamentlichen Weisheitslitteratur. Sie stehen wohl alle mehr oder weniger fest auf dem Boden des reinen Jahweglaubens und des jüdischen Gesetzes. Aber im Buch Jona wird doch die rachgierige Gesinnung der Heißsporne gegen die heidnischen Herren scharf bekämpft. Und in den Weisheitsbüchern (Prov., Hiob, Jes. Sir., Pred.) läßt das kluge Nachdenken das allgemein Menschliche stark hervortreten. Ihre Verfasser gehörten wohl meistens solchen Kreisen an, in denen eine gewisse, wenn auch nicht gerade berufsmäßige Schriftgelehrsamkeit mit einer höheren socialen Lebensstellung sich verband. Gerade noch gegen das Ende dieses Zeitraums hin vereinigt eine hervorragende Persönlichkeit, Simon II. der Sohn des Onias (c. 200), mit der hohenpriesterlichen Würde die Beschäftigung und Denkweise eines Gesetzeskundigen. Die letztere trug ihm den Ehrennamen des Gerechten ein (Aboth I, 2, von Josephus Alt. 12, 2, 5 durch Verwechslung auf Simon I. übertragen). Und die Überlieferung schreibt ihm eine Devise zu, welche der Domäne des Schriftgelehrten den ersten Rang vor der des Hohenpriesters einräumt: „Auf drei Dingen beruht die Welt, auf dem Gesetz und dem Gottesdienst und der Barmherzigkeit" (ebend.). Ja sie betrachtet ihn als den damaligen Führer der Schriftgelehrsamkeit, deren geschichtlichen Zusammenhang er als der letzte unter den Männern der großen Synagoge und als der erste der mit Namen bekannten Häupter der Gesetzeskunde zwischen beiden Gruppen vermittelt habe. Es läßt sich auch gut begreifen, daß die mit den hellenistischen Neigungen in der Aristokratie eingerissene Sittenverderbnis edlere Geister innerhalb ihrer selbst dazu führen konnte, durch den Anschluß an die kräftigste Hüterin des unverfälscht Jüdischen, die Schriftgelehrsamkeit, eine Gegenwirkung auszuüben. Indessen wie vereinzelt solche Erscheinungen waren, geht aus dem bis ins Sagenhafte gesteigerten Ruhm hervor, der sich an den Namen eines Mannes wie Simon geknüpft hat. Und doch scheint auch bei diesem seine sociale Stellung dem Einfluß seiner Schriftgelehrsamkeit bis zu einem gewissen Grade entgegengewirkt zu haben. Er hat sich durch die letztere nicht abhalten lassen, auch den weltlichen Interessen zu genügen, welche jene ihm nahe legte. Es wird von ihm berichtet, daß er für die Befestigung der Stadtmauer, die Ausbesserung des Tempels und die Anlegung von Wasserleitungen Sorge trug. Er betrieb ferner eine diplomatische Politik, indem er die anfangs ungleich leichtere syrische Herrschaft gegen die ägyptische und daher auch die älteren Söhne des Steuerpächters Joseph gegen ihren jüngsten Bruder Hyrkan, den mächtigen Führer der ägyptischen Partei, begünstigte (Jos. Alt. 12, 4, 11). Auch scheint er nach übereinstimmenden Zügen der Überlieferung einer extremen Verfolgung der gesetzlichen Richtung des Rabbinismus geradezu entgegengewirkt zu haben. Während er in seinem (oben aus Aboth I, 2 angeführten) Wahlspruch neben dem Gesetz und dem Kultus die Pflichten der Humanität betonte, mißbilligte er anderer-

seits die Liebhaberei für eine übergesetzliche nasiräische Frömmigkeit, die nicht lange darauf in den rabbinischen Kreisen die Herrschaft erlangt hat, so entschieden, daß er sich an den Opfern der Nasiräer nicht beteiligte (Grätz II, 241). Und in Antigonus von Socho zog er einen Schüler heran, der mit seiner Devise: „seid nicht wie Knechte, welche dem Herrn dienen mit der Aussicht Belohnung zu empfangen, sondern seid wie Knechte, welche dem 5 Herrn dienen ohne Aussicht Belohnung zu empfangen; und die Furcht Gottes sei über euch" vor allem die mit Werkgesetzlichkeit fast notwendig verbundene Lohnsucht bekämpfte und sich weder einen griechischen Namen anzunehmen noch griechische Schriften zu lesen gescheut hat. Die hieraus hervorgehende verständig vermittelnde Richtung Simons des Gerechten findet ihre Bestätigung an der ganz gleichen Stimmung seines begeisterten Lob- 10 redners, des Siraciden Jesus. Wohl preist er den Stand der Schriftgelehrten als den höchsten (Sirach 38, 24 ff.) und das Gesetz Mosis als den Inbegriff aller Weisheit (24, 23—29). Aber der Schriftgelehrte ist ihm mehr der Weise als der Gesetzesforscher. Ja den Eiferer für das Gesetz Esra übergeht er unter den hochgepriesenen Männern (49, 12 ff). Und Simon den Gerechten rühmt der vielgereiste (42, 15), bei Fürsten des 15 Auslandes in Ansehen gekommene Mann (39, 4. 5; 34, 12) doch nur als den pomphaften Hohenpriester und fürstlichen Volksbeglücker (50, 11—21). Dem Gesetz aber entnimmt er, von aller rabbinischen Peinlichkeit frei, nur die allgemeinsten Grundsätze für seine humanen, edlen und verständigen, aber nüchternen und oft in bloße Nützlichkeitsvorschriften auslaufenden Sittensprüche. Und während er die unjüdische Sittenlosigkeit 20 geißelt (23, 4 ff.), sucht er entschieden das Recht harmloser Lebensfreude zu schützen (14, 14; 35, 3 ff.). Eine ähnliche vermittelnde Sinnesweise wird man sich wohl unter den Volksmassen jener Zeit im ganzen als vorherrschend zu denken haben, nur daß der eine Teil mehr durch die Synagoge, der andere mehr durch die Hellenisten beeinflußt wurde. Den letzteren steht ziemlich nahe das Buch des Predigers Salomo, in dem ein den aristokra- 25 tischen Kreisen jener Zeit angehöriger frommer, aber auch weltkundiger Mann die Zweifel seiner Umgebung, von denen er selbst nicht unberührt geblieben ist, mit dem redlichen Streben, sie zu überwinden, zum Ausdruck bringt. Es zeigt, wie sehr die Auflösung der Verhältnisse, die neugeöffneten Quellen des Lebensgenusses, das Zusammenstoßen des väterlichen Glaubens mit einer fremden Weltanschauung, alle diese Folgen des in Judäa ein- 30 gedrungenen Hellenismus geeignet waren, selbst bei den Besten derjenigen, welche auf der Höhe des socialen Lebens standen, das Gleichgewicht des inneren Lebens zu erschüttern. Andererseits war wohl in gewissen Kreisen auch der Standpunkt des Buches Esther verbreitet, welches dem Hellenismus gegenüber ohne bemerkliche religiöse Motive mit desto größerer Schroffheit das nationale jüdische Selbstbewußtsein zum Ausdruck bringt. Sind 35 also die besprochenen Richtungen in diesem Zeitraum nicht ohne Vermittelung, so sind sie noch weniger jetzt schon zu geschlossenen Parteien geworden.

4. Zu einem ersten Ansatz von eigentlicher Parteibildung kommt es erst in der Regierungszeit des **Antiochus Epiphanes** und zwar auf den äußersten Polen des Gegensatzes. Die halb aus allgemeinen Grundsätzen, halb aus despotischer, durch Wider- 40 stand gereizter Laune hervorgegangenen Bestrebungen des Königs, die Juden zu gräcisieren, wirkten mit der inneren Konsequenz der schon unter ihnen bestehenden hellenistischen Richtung dazu mit, eine Partei des **radikalen Hellenismus** hervorzurufen, welche ohne Einschränkung die gesetzliche jüdische Lebensweise durch die griechischen Sitten und selbst wohl gar die Verehrung des einigen Bundesgottes Israels durch den Kultus der griechi- 45 schen Götter zu verdrängen suchte. Ihre Mitglieder und Anhänger sind die im 1. Makkabäerbuche genannten Gesetzlosen (3, 5), Gottlosen (3, 8; 6, 21), die Leute, welche Ungerechtigkeit vollbringen (9, 23) und das Gesetz verlassen (10, 14), dieselben, welche im Buche Daniel als Gottlose (12, 2), Frevler des Bundes (11, 32) und Abtrünnige (11, 30; 8, 23) bezeichnet werden. Daß der ursprüngliche Stamm derselben am Anfang der 50 Regierung des Antiochus Epiph. mit den radikalen hellenistischen Tendenzen offen hervortrat und auf außerjüdische Verbindungen gestützt sich als politische Partei organisierte, wird deutlich berichtet: „Zu selbiger Zeit gingen von Israel gesetzlose Leute aus und beredeten Viele indem sie sprachen: laßt uns gehen und einen Bund schließen mit den Heiden um uns her, denn seit wir uns abgesondert von ihnen, hat uns viel Übles ge- 55 troffen" (1 Mak 1, 12). Noch fester mag die Partei sich seit dem Aufenthalt des Königs in Palästina (1 Mak 1, 21) innerlich konsolidiert haben, da im Buche Daniel von da an „der Bund" ihrer Anhänger datiert zu werden scheint (9, 27 vgl. B. Henoch 30, 6. 7). Auch diese Partei aber hat zu ihren Führern Männer der Aristokratie und zwar besonders die schnell aufeinander folgenden Hohenpriester. Freilich war beim 60

Regierungsantritt des Antiochus Epiph. noch ein Mann im Besitze dieser Würde, welcher um seiner Frömmigkeit und Gesetzlichkeit willen gerühmt wird, Onias, der Sohn Simons des Gerechten (2 Mak 3, 1; 4, 2). Indessen scheint er mit seiner dem Gesetze im allgemeinen entsprechenden Haltung mehr noch als sein Vater eine große diplomatische Elastizität verbunden zu haben, da er sich mit dem ganz hellenistisch gesinnten und wenig vertrauenswerten Hyrkanus, dem Sohn des Steuerpächters Joseph, in so enge Beziehungen einließ, daß er dessen ungerecht erworbenen Gelder im Tempel aufbewahrte (2 Mak 3, 11), und weder am Hofe von Antiochien persönlich um die königliche Gunst zu werben (2 Mak 4, 5) noch schließlich gar den Apollotempel von Daphne zum Asyl zu wählen Scheu trug (2 Mak 4, 33). Jedenfalls ist besonders der letzte Zug für die bereits weit verbreitete Herrschaft des Hellenismus sehr charakteristisch. Ihre vollste Entfaltung fand dieselbe aber erst, nachdem Onias ein Jahr nach der Thronbesteigung des Antiochus Epiph. aus seiner hohenpriesterlichen Stellung verdrängt war. Es geschah dies durch seinen eigenen Bruder Jesus, gräcisiert Jason, der den König dafür durch Versprechungen hoher Geldsummen gewonnen hatte. Er wollte diese teils für sein Amt, teils für die Erlaubnis zahlen, in Jerusalem ein Gymnasium samt Ephebeion zu errichten und den als würdig befundenen Einwohnern der Stadt das antiochenische Bürgerrecht zu verkaufen (vgl. Wellh., Isr. Gesch. 201), Maßregeln, welche dem Könige als Mittel der Gräcisierung nur willkommen sein konnten. Als solche wurden sie denn auch von Jason in seinem errungenen hohenpriesterlichen Amte energisch durchgeführt. Bald ging er dann in der Verleugnung des Judentums so weit, zu den fünfjährigen Kampfspielen, welche in Tyrus zu Ehren des zum Herkules gräcisierten tyrischen Gottes Melkart gefeiert wurden, Geldbeiträge zu Opfern für diesen durch jüdische Abgeordnete zu übersenden. Aber nicht lange darauf verlor er seine amtliche Stelle auf demselben Wege, auf dem er sie gewonnen hatte. Ein Mann aus seiner Umgebung, Onias-Menelaos, der einer einflußreichen benjaminitischen Familie angehörte, überbot seine Versprechungen für den König, und so wurde zum erstenmale einem Nichtaaroniden die hohepriesterliche Würde übertragen, einem Menschen überdies, „der keine des Hohenpriestertums würdige Eigenschaft, vielmehr die Wut eines Tyrannen und die Hitze eines wilden Tieres“ besaß (2 Mak 4, 25). Er machte es möglich, seinen Vorgänger in ungesetzlicher, allem Judentum feindlicher Handlungsweise zu übertreffen. Nachdem er mit seinem Bruder Lysimachus gemeinsam das ihm anvertraute Heiligtum beraubt, den rechtmäßigen Hohenpriester Onias ermordet (2 Mak 4, 34; Da 9, 26; 11, 22), den König durch Verleumdung seiner Gegner zur grausamen Behandlung Jerusalems veranlaßt hatte (vgl. Grätz 305, A. 1), diente er ihm bei der Entweihung und Plünderung des Tempels als Führer. Und dann war er es, der dem Könige den Rat gab die Juden zum gänzlichen Aufgeben ihres väterlichen Gottesdienstes zu zwingen (Jos. Alt. 12, 9. 7). Auf ihn fiel also ein großer Teil der Schuld an den harten Befehlen des Königs, welche die Beseitigung der Beschneidung, der Sabbathfeier, der Speisegebote, ja des ganzen Gesetzes und die Einführung des Zeuskultus an Stelle der Verehrung Jahwes bezweckten, sowie der Grausamkeiten, mit denen jene durchgeführt wurden (1 Mak 1, 43 ff.; 2 Mak 6, 1 ff.). Der Hohepriester wurde der „Verräter der Gesetze und des Vaterlandes“ (2 Mak 5, 15). Erst durch den Aufstand der Makkabäer wurde er unschädlich gemacht, und sein Versuch, sich seine Stellung neu zu erobern, führte nur zu seiner Hinrichtung (2 Mak 13, 4). Bald darauf aber gab die gewaltsame Thronbesteigung des Demetrius Soter (16, 2) den Hellenisten den Mut zu dem Versuche, mit Hilfe des Königs noch einmal die Herrschaft zu erlangen. Und ihrem Führer Alkimus, der zwar nicht von den eigentlichen hohepriesterlichen Familien, aber doch aus aaronitischem Geschlechte stammte, gelang es, sich bei dieser Gelegenheit das Hohepriestertum zu verschaffen, das er, nun von syrischer Macht geschützt, lediglich in politischem Interesse und im Kampfe gegen alle Verteidiger des jüdischen Gesetzes führte, bis ihn ein plötzlicher Tod dahinraffte (1 Mak 7, 5 ff.; 9, 1 ff.; 2 Mak 14, 3 ff.). Von da an blieb das Hohepriestertum erledigt bis es an den Makkabäer Simon kam. — Es ist nun sehr begreiflich, daß diese äußerste Zuspitzung aller bisherigen Gräcisierungsversuche in der radikal hellenistischen Partei auch eine nach der anderen Seite ins Extrem gehende Parteibildung hervorrief. Daß nämlich eine solche in der Erscheinung der sogenannten Assidäer (1 Mak 2, 42 und nach der auch von Fritsche bevorzugten alexandr. Lesart 7, 13; 2 Mak 14, 6) vorliegt, beweist nicht nur dieser besondere Parteiname der „Frommen“, sondern auch die ausdrückliche Erwähnung der geschlossenen Vereinigung, welcher sie angehörten (συναγωγή 1 Mak 2, 42; 7, 13), sowie die sichere Art ihres gemeinsamen Handelns (1 Mak 7, 13). Diesen festeren Zusammenschluß haben sie aber, wenn auch ihre Richtung schon lange zuvor vorhanden war (was

1 Mak 1, 62 wohl sagen will), erst im Gegensatz gegen die letzten Konsequenzen der hellenistischen Bestrebungen gewonnen, kurz vor dem Ausbruch der makkabäischen Erhebung. Dem entsprechend liegt das Wesen der Assidäer in dem Entschluß, an dem durch den Hellenismus bekämpften Gesetz nur um so mehr als der unbedingten Norm des Lebens festzuhalten (1 Mak 2, 42 ἑκουσιαζ. τῷ νόμῳ vgl. 2, 29), und zwar mit solcher Strenge, daß sie am Sabbath auch nicht das Geringste zur Verteidigung ihres gefährdeten Lebens thun wollten, sondern sich willig hinschlachten ließen (1 Mak 2, 32 ff.). Dieser Rigorismus führte sie dann weiter auch dazu, sich gegen die übrige Welt möglichst abzuschließen (ἀμιξία, 2 Mak 14, 38) und zur Verhütung jeder verunreinigenden Berührung mit ihr nicht allein ein besonderes Gewicht auf die gesetzlichen Reinheitsvorschriften zu legen (1 Mak 1, 62 f.), sondern auch eine übergesetzliche asketische Frömmigkeit zu bevorzugen, wie sie im freiwilligen Nasiräat zum Ausdruck kommt. Denn ohne Zweifel sind als zu den Assidäern gehörig jene Nasiräer zu betrachten, die nach dem Anschluß jener an die Makkabäer und ihren Anhang sich unter diesen vereinigten Scharen fanden (3, 49). Sehr charakteristisch für die Assidäer ist aber noch ihr Verhältnis zur makkabäischen Erhebung. Der Ursprung der letzteren nämlich liegt gänzlich außerhalb jener Partei (1 Mak 2, 1), und auch der Anhang der Makkabäer ist zunächst von ihr völlig getrennt (1 Mak 2, 39. 42). Bald vereinigen sie sich dann wohl zum gemeinsamen Kampf. Als aber von den Syrern die hohepriesterliche Würde an einen Aaroniden Alkimus übertragen wird, erkennen sie diesen ihrerseits an, indem sie sich von der makkabäischen Partei trennen und den von ihr noch lange fortgesetzten Kampf völlig aufgeben (1 Mak 7, 13). Auch die Enttäuschung, welche sie darin erfuhren, daß der von ihnen anerkannte Hohepriester Alkimus, nichtsdestoweniger ganz richtig ihren inneren äußersten Gegensatz gegen seine Tendenzen erkennend, sie unbarmherzig dezimieren ließ, hat allem Anschein nach die assidäische Partei als solche nicht wieder in den Kampf zurückgetrieben. Damit steht freilich eine Stelle des zweiten Makkabäerbuches (14, 6) in direktem Widerspruch, nach welcher die Assidäer als die eigentliche makkabäische Kriegspartei erscheinen (vgl. Geiger, Urschr. 223; Wellh. 79). Aber es ist ganz willkürlich, um derselben willen die entgegenstehende Bemerkung des ersten Buches (1 Mak 7, 13) als Einschub zu verurteilen (Hitzig 417). Vielmehr läßt sich die Darstellung des II. Makkabäerbuches vollkommen daraus erklären, daß es im Gegensatz zu dem (im Sinne der makkabäischen Partei geschriebenen) I. Makkabäerbuche vom Standpunkte des Pharisäismus aus verfaßt ist, der sich — nur zum Teil mit Recht — mit der assidäischen Partei identifizierte und dieser daher den Ruhm der makkabäischen Kämpfe allein zuzuwenden suchte. Und das 1 Mak 7, 13 erzählte Verhalten der Assidäer steht nicht nur mit ihrer anfänglichen Stellung zum makkabäischen Aufstande, sondern auch mit ihrem sonstigen Charakter in vollem Einklang. Daß sie mit der syrischen Macht und deren Schützlinge Alkimus Frieden machten, geschah darum, weil nicht allein wenigstens die aaronitische Abstammung dieses neuen Hohenpriesters wieder dem Gesetz ensprach, sondern eben damals auch die Freiheit der Juden, nach letzterem zu leben, im allgemeinen errungen war. Nur um diese zu erlangen hatten sie sich zur Teilnahme an dem Kampfe der Makkabäer und an der dadurch nötig gewordenen Abweichung von der buchstäblichen Strenge des Sabbathgebotes entschlossen. Aber je weniger dies ihren innersten Neigungen entsprach, desto mehr mußten sie eilen, sich von den Makkabäern zu trennen, sobald jenes Ziel erreicht war. Die nationalen und politischen Ideen, von denen seitdem die makkabäischen Kämpfe beherrscht waren, blieben wie alles Weltliche ihnen in demselben Maße fremd, als ihr ganzes Interesse allein von dem glühenden Eifer, das Gesetz zu wahren, absorbiert war. Dies wird aber völlig verständlich, wenn wir schließlich beachten, daß die assidäische Partei wenigstens ihrem Kern und Stamme nach aus solchen bestand, welche auch ihren eigentlichen Lebensberuf in der Arbeit für das Gesetz gefunden hatten. Ausdrücklich wird sie als ein Verein von Schriftgelehrten bezeichnet (1 Mak 7, 12). Und ein Schriftgelehrter ist der erste Blutzeuge für das von ihnen verteidigte Gesetz (2 Mak 6, 18 ff.). Die Richtigkeit aber dieser ganzen Charakteristik der Assidäer findet ihre Bestätigung aus einer Schrift, welche jedenfalls in ihrer heutigen Gestalt dem makkabäischen Zeitalter angehört, dem Buche Daniel. Denn die ganze Art, wie der Verfasser den geschichtlichen Stoff ausgewählt und seine Helden geschildert hat, beweist, daß er dem Kreise der Assidäer nicht ferne gestanden hat. Auch er legt gleich den Assidäern besonderen Wert auf den unbeugsamen Mut des Martyrtums und den möglichsten Rigorismus in der Beobachtung der gesetzlichen Vorschriften, insbesondere auch in der Enthaltung von allem Profanen (1, 12) und eine übergesetzliche Askese (10, 2). Auch die Schilderung der Vorgänge unter Antiochus Epiphanes entspricht der Stellung der assidäischen Schriftgelehrten.

Die Weisen werden als diejenigen gepriesen, welche mitten in dem allgemeinen Abfall durch ihre Unterweisung viele von diesem zurückhalten und als Helden wie als Dulder Allen vorangehen, während die makkabäische Erhebung kühl als eine nur geringe Hilfe für jene bezeichnet wird, welche überdem noch die bedenkliche Folge hat, daß sich nicht 5 wenige Unwürdige an die Weisen in heuchlerischer Weise anschließen (11, 34). Überhaupt wird auch hier die Bedeutung der selbst in den Buchstaben sich vertiefenden Schriftgelehrsamkeit (9, 2. 24) wie das hohe Verdienst der Weisen, Vielen zur Gerechtigkeit zu verhelfen, nachdrücklich geltend gemacht (12, 3).

Dieser unter dem Druck der Zeitverhältnisse bis ins Äußerste geschärfte Gegensatz 10 zwischen dem Anhang der hellenistischen Aristokraten und dem der assidäischen Schriftgelehrten hat in den letzten Jahren vor der makkabäischen Erhebung das ganze palästinensische Judentum offenbar völlig beherrscht. Zwar daß keineswegs alle Hellenisten die letzten Konsequenzen ihrer Richtung zu ziehen und den heidnischen Kultus rückhaltlos anzunehmen gesonnen waren, dafür sind jene Juden ein bezeichnendes Beispiel, welche bereits 15 um ihrer hellenistischen Gesinnungstüchtigkeit willen mit dem antiochenischen Bürgerrecht belohnt, sich von Menelaus zu den Festspielen nach Tyrus absenden ließen und doch sich dort scheuten, wirklich zu den Opfern des Herkules den dafür mitgenommenen Beitrag zu verwenden (2 Mak 4, 18). Ebenso wahrscheinlich ist es, daß unter den Schriftgelehrten nicht alle der asketisch gesteigerten, rigoristischen Frömmigkeit der Assidäer zugethan waren, 20 sondern manche der gemäßigten Sinnesweise Simons des Gerechten und des Siraciden zuneigten. Allein die eigentliche Führung hatten hier und dort die Extremen. Auch die Volksmassen ließen sich nach der einen oder der anderen Seite ziehen. Im Beginne dieses Zeitraumes während der hohenpriesterlichen Amtsverwaltung Jasons fielen sie in steigendem Maße dem Hellenismus zu. Besonders das von Jason erbaute Gymnasium hatte die 25 beabsichtigte Wirkung (2 Mak 4, 12 ff.). Die jüdischen Jünglinge eilten in Scharen zu den Kampfspielen, machten die griechische Sitte mit, dabei nackt zu erscheinen und ließen sich weiter dazu verführen, das Bundeszeichen an ihrem Leibe, dessen sie sich jetzt schämten, möglichst zu beseitigen (1 Mak 1, 15). Und die Priester versäumten ihren Altardienst, um das ungewohnte Schauspiel in der Paläſtra, der Schöpfung ihres Oberpriesters, zu 30 genießen. Danach wird man den Einfluß, den bis dahin die Synagoge ausgeübt hatte, nicht übermäßig hoch schätzen dürfen. Indessen die Anhänglichkeit an das Gesetz und den Glauben der Väter war doch auch keineswegs gänzlich erstorben. Und gerade der Versuch des syrischen Despoten, dies bis auf die letzten Reste zu vernichten, ließ sie von neuem wieder aufleben. Äußerlich zwar waren die Gewaltmaßregeln des Königs von einem weit-35 gehenden Erfolge begleitet. Aber innerlich machten sie zusammen mit den Schandthaten ihres intellektuellen Urhebers Menelaos den Hellenismus bereits dem Volke verhaßt. So bereitete sich gerade in dieser Zeit seines scheinbaren Sieges die Gegenwirkung vor. In kleineren Kreisen gewannen die assidäischen Schriftgelehrten wachsenden Anhang. Aber ein voller Umschwung der Volksstimmung wurde doch erst durch die makkabäische Erhebung 40 herbeigeführt, welche für die Gestaltung der Parteiverhältnisse um so bedeutsamer werden mußte, je unabhängiger sie sich zunächst von den bisherigen Parteien entwickelte. Daß sie nicht, wie es früher auf Grund des II. Makkabäerbuches gewöhnlich geschah (vgl. noch Herzſ. III, 384), mit der assidäischen Partei zusammenzuwerfen ist, geht bereits aus dem über die letztere Gesagten hervor. Was die Makkabäer und ihren nächsten Anhang von 45 jenen scheidet, das ist das nationale Interesse, von dem sie geleitet werden. Ein solches spricht sich schon in ihren Klagen über das Verderben des Volkes aus (1 Mak 2, 7 ff.), es giebt ihnen eine gewisse Freiheit, eine peinliche Beobachtung des gesetzlichen Buchstabens den Anforderungen des Lebens zum Opfer zu bringen (1 Mak 2, 40 f.), es kam während der ersten Kämpfe öfters zum Ausdruck (1 Mak 2, 66; 3, 20. 21) und es tritt besonders 50 immer stärker hervor, seitdem die Religionsfreiheit errungen ist und die Assidäer infolge dessen den Kampf aufgegeben haben. Mit den militärischen Operationen verbinden sich seitdem die diplomatischen Verhandlungen zu dem Zwecke, um dem Volke eine möglichst vollständige politische Unabhängigkeit zu erringen. Noch weniger aber als mit den Assidäern sind die Makkabäer mit den hellenistischen Aristokraten zusammenzuwerfen (wie 55 Montet 155 ff. thut). Matthathias und seine Söhne stammten aus einem Geschlechte, das zwar keineswegs ein wenig geachtetes war (wie Derenbourg 119, Nr. 1 auf Grund der von Geiger 204 gegebenen aber von Grätz III, 176, 3 widerlegten Erklärung einer talmudischen Überlieferung behauptet), aber erst durch die Makkabäer hervorragendes Ansehen erhielt (Jos. Lebensbeschr. 1), vorher dagegen nicht zu den hohenpriesterlichen Familien 60 gehörte und darum, weil es zu den Spitzen eines kleinen Landstädtchens gezählt werden

konnte (1 Mak 2, 17), noch keinen Anspruch hatte, zur Aristokratie des Landes gerechnet zu werden. Daß andererseits die Aristokratie im Beginne des makkabäischen Aufstandes sich an demselben beteiligt habe, davon findet sich nicht die geringste Spur. Auch nicht in dem Bericht 1 Mak 9, 53; Jos. Alt. 13, 1, 3. Denn es sind hier nicht die hauptstädtischen Aristokraten (Mont. 168), sondern die einflußreichen Leute der wahrscheinlich 5 im Verhältnis zur Hauptstadt mehr national gesinnten Provinz, deren Söhne Bacchides als Geiseln in die Burg von Jerusalem abführt. Und es handelt sich hier um eine Zeit, in welcher bereits die Erfolge der Makkabäer auch viele Hellenisten zum Aufgeben ihrer antinationalen Haltung gezwungen hatten, vgl. 1 Mak 3, 6. Jene Notiz giebt also keinen Beweis dafür, daß die Aristokratie trotz ihrer hellenistischen Tendenzen nicht mit den 10 fremden Despoten gemeinsame Sache gemacht hätten (Mont. 169). Vielmehr ist es für die Stellung der jüdischen Aristokraten zu dem Kampfe zwischen den Makkabäern und den mit Syrien verbündeten Hellenisten bezeichnend, daß noch in einem vorgeschrittenen Stadium des Kampfes sich genug Hellenisten finden, welche die oberste Verwaltung des Landes im syrischen Interesse zu übernehmen geeignet sind, während unter dem Anhange der 15 Makkabäer, nach dem Tode des Judas, die größte Verlegenheit herrscht, seine Stelle zu ersetzen (1 Mak 9, 28). Es sind also vorwiegend nicht die Aristokraten, sondern die eigentlichen Volkskreise, aus denen die makkabäische Erhebung ihre ursprünglichen Anhänger gewinnt. Auch der Geist, der in ihr lebt, ist ganz und gar nicht der hellenistisch-aristokratische. Die diplomatischen Aktionen der Makkabäer darf man dafür nicht als Beweis 20 anführen. Denn sie bewegen sich ganz in der Linie der Politik, welche Simon der Gerechte trieb, dieser von dem Pharisäismus zu seinen Ahnen gerechnete schriftgelehrte Hohepriester. Und wenn der Hasmonäer Jonathan sich von zwei heidnischen Fürsten die Würden eines Generals und selbst eines Hohenpriesters geben läßt, so ist das noch nichts Hellenistisches (gegen Mont. 170f.). Haben doch auch Esra und Nehemia von einem heid- 25 nischen Könige ihre Vollmachten angenommen, und sogar die Assidäer einen von der syrischen Macht eingesetzten Hohenpriester, Alkimus, anerkannt. Vielmehr ist jenes tiefe Gefühl für das Elend des Volkes und jene nationale Begeisterung (1 Mak 2, 7 ff.), von der die makkabäische Bewegung anfangs getragen wird, bei den Hellenisten und Aristokraten von Judäa weder vorher noch nachher irgendwo zu finden. Und noch weniger der 30 glühende Eifer der Makkabäer für das Gesetz, der anfangs ohne den assidäischen Rigorismus doch das nationale Interesse so entschieden überwiegt (1 Mak 2, 27. 50), daß darum zeitweise die innigste Verbindung zwischen dem makkab. Anhange und der assidäischen Partei möglich wird (vgl. 2, 42 ff.). Und auch nach der Abtrennung der letzteren bestimmt jener noch insofern die letzten Ziele der Politik, als nach den Erfahrungen der 35 letzten Zeit die religiöse Freiheit ohne die politische gar nicht gesichert erscheinen konnte. Diese gesetzlich-nationale, gemäßigte Richtung der Makkabäer, die im allgemeinen mit derjenigen eines Simon des Gerechten viele Verwandtschaft zeigt, hat, wie ihre Anziehungskraft beim Volke beweist, in diesem, wohl nur äußerlich durch die Einflüsse des fortgeschrittenen Hellenismus verdeckt, in der Tiefe geschlummert. Ihr innerer und äußerer 40 Sieg führte nun aber naturgemäß eine Umgestaltung des bisherigen Parteigegensatzes der hellenistischen Aristokraten und der assidäischen Schriftgelehrten herbei, aus welcher die beiden neuen Parteien der Ph. und S. hervorgingen.

Daß als Entstehungszeit des Parteigegensatzes von Ph. und S. wirklich die ersten Dezennien der makkabäischen Zeit zu denken sind, darüber kann kein Zweifel 45 bestehen. Zwar die einzige bestimmte Nachricht über die Gründung wenigstens der einen von beiden Parteien, der sadducäischen, würde bis zur fünften Generation nach Simon dem Gerechten, also frühestens bis in den Schluß des zweiten, vorchristlichen Jahrhunderts führen. „Antigonus von Socho“, heißt es in der Baraita zu den Abot des Rabi Natan, „empfing die Überlieferung von Simon dem Gerechten. Er pflegte zu sagen, seid nicht 50 wie Knechte, welche dem Herrn dienen, um Lohn zu erhalten, sondern seid wie Knechte, welche dem Herrn nicht dienen um Lohn zu erhalten, und lasset die Furcht des Himmels über euch sein, auf daß eure Belohnung verdoppelt werde für die zukünftige Zeit. — Antigonus von Socho hatte zwei Schüler, welche seine Worte wiederholten, und sie wiederholten dieselben ihren Schülern und deren Schüler ihren Schülern. Diese standen auf 55 und stellten nähere Untersuchung an und sagten: was dachten sich unsere Väter dabei, daß sie sagten, daß ein Arbeiter den ganzen Tag arbeiten und doch nicht seine Belohnung am Abend erhalten soll? Nein, vielmehr wenn unsere Väter gewußt hätten, daß es gäbe eine zukünftige Welt und daß es gäbe eine Auferstehung vom Tode, sie würden nicht in solcher Weise gesprochen haben. Sie standen auf und trennten sich von dem Gesetze. 60

Und es bildeten sich von ihnen her zwei Sekten, Sadducäer und Boethusäer; Sadducäer nach dem Namen des Zadduk und Boethusäer nach dem Namen des Boëthos". Allein dieser (noch von Jost, Gesch. d. Isr. I, 66; Pressel, ThRE[1] Bd XV, 643; Ewald Bd 4, 313 ff. als glaubwürdig betrachteten, auch von E. Baneth, Mag. f. Wiss. d. Judenth. IX, 1882, 1 ff. verteidigten) Erzählung ist (mit Herzfeld III, 382 u. a.) aller geschichtliche Wert abzusprechen. Sie stammt erst aus dem Mittelalter, während sich von ihrem Inhalt in der früheren talmudischen Litteratur keine Spur findet. Auch ist dieser an sich ganz unwahrscheinlich. Namentlich ist nicht zu begreifen, daß die Sekte sich nach einem Manne, der drei Generationen früher lebte, genannt haben sollte, bloß infolge von unberechtigten Schlüssen aus seinen Sätzen. Und sie steht mit sicheren Thatsachen im Widerspruch, da die Sadducäer sich von der Thora nicht getrennt haben, die Leugnung der Unsterblichkeit nicht den Ausgangspunkt ihrer Lehre bildet und die Boethusianer jedenfalls sich auf ganz andere Art gebildet haben. Endlich ist gerade die Richtigkeit der dort vorausgesetzten chronologischen Bestimmung dadurch ausgeschlossen, daß das Vorhandensein des Sadducäismus für bedeutend frühere Zeit gesichert ist. Nach Josephus (Alt. 13, 10, 6) ist bereits gegen Ende der Regierungszeit des Hyrkan um 115 v. Chr. ein offener Konflikt zwischen Ph. und S. ausgebrochen, der eine vorangehende stille Entwickelung beider Parteien voraussetzt, und Hyrkan schon in pharisäischer Lehre erzogen worden (Alt. 13, 10, 5). Danach wird die von Josephus in seine Erzählung von den letzten Regierungsjahren des Jonathan gelegentlich eingeschobene Bemerkung (Alt. 13, 5, 9), um jene Zeit habe es bei den Juden drei Sekten gegeben, die Ph., S. und Essäer, in dieser Allgemeinheit als zutreffend anzusehen und spätestens in die Regierungszeit des Jonathan die Entstehung der Ph. und S. zu setzen sein. Da aber früher sich keine Spur von dem Vorhandensein ihrer Namen zeigt, wird man die Bildung der beiden Parteien auch nicht viel weiter zurück verlegen können. Und jedenfalls ist dadurch die Annahme völlig verwehrt, daß sie noch vor dem makkabäischen Aufstande erfolgt sei, welcher für die Gestaltung der jüdischen Verhältnisse von so eingreifender Bedeutung war. Das vormakkabäische Dasein der Assidäer darf man nicht dafür anführen, da mit diesen die Pharisäer wohl in engen Zusammenhang zu bringen, aber nicht einfach zu identifizieren sind (vgl. weiter unten). Und wenn man gar bis in den Beginn der nachexilischen Zeit die Ph. und S. als solche hat zurückversetzen wollen, so konnte man sich dafür nur auf ganz unbegründete Vermutungen stützen. (So besonders Geiger, Urschrift 26 ff. 56 ff., der daraus, daß die Priester aus dem Hause Zadoks den Stamm der S. bildeten und ihnen den Namen gaben, den falschen Schluß zieht, daß letztere als sadduc. Partei längst vor der makkabäischen Zeit bestanden haben müssen, damit dann die wunderliche Behauptung verbindet, die Zadokiten hätten, da es bei der Lautähnlichkeit der Worte so nahe gelegen, den ehrenden Beinamen Zaddikim, die Gerechten, erhalten und sich so den Weg dazu bahnt, die Worte Zaddikim, Zedek, Zedakah, ja sogar Malkhizedek möglichst überall als Anspielungen auf die S. zu fassen. — Anders Cohen, welcher das Gebet der 18 Segnungen, das doch selbst nach dem babylonischen Talmud Berachoth 28, 6 in die Zeit Jesu gehört, nach späterer Überlieferung den Männern der großen Synagoge zuspricht und darin durch falsche Übersetzung die Parteinamen der Zsadikim und Hassidim finden will.) Andererseits ist es aber in entgegengesetzter Richtung zu viel gesagt, wenn man behauptet, es sei unmöglich, den Parteigegensatz der hasmonäischen Zeit als Fortsetzung eines älteren zu betrachten, der sich vor der makkabäischen Erhebung ausgebildet hätte; der Anfang und der Grund, der Inhalt jenes inneren Zwistes, der sich zuerst unter Johann Hyrkan lebhaft geäußert hat, müsse innerhalb der neuen Entwickelung der Dinge selber liegen (Wellh. 89). Vielmehr wird es sich zeigen, wie enge die Vorgeschichte des Parteizwistes mit seiner Geschichte zusammenhängt.

Von großer Bedeutung ist zunächst für diesen Zusammenhang, daß der gleiche Standesunterschied, an den sich vor der makkabäischen Zeit ein Gegensatz zweier Richtungen und selbst zweier Parteien geknüpft hatte, auch die Basis des zwischen Ph. und S. bestehenden Kampfes bildet. Die Pharisäer sind freilich nicht mit den Schriftgelehrten identisch. Aus AG 23, 9 (die Schriftgel. von der Partei der Phar.) erhellt, daß in der apostolischen Zeit nicht alle Schriftgelehrten zur pharis. Partei gehörten, sondern es auch sadducäische oder neutrale gab. Und nach Mc 2, 16; Lc 5, 30 (die Schr. unter den Ph.) bestand nur ein Teil der Ph. aus eigentlichen Schriftgelehrten. Auch zeigt sich im Gebrauche beider Wörter in den Evangelien eine bezeichnende Verschiedenheit. Sehr häufig reden sie von den Ph., wo nur einzelne zu ihnen gehörige Männer gemeint sind (Mt 9, 11. 34; 12, 2. 14. 24; 15, 12; 16, 1; 19, 3; 22, 15. 34. 41; Mc 2, 18.

24; 3, 6; 7, 1; 8, 11; 10, 2; Lc 5, 33; 16, 14; 17, 20; Jo 1, 24; 4, 1; 8, 13; 9, 13. 15; 11, 46; 12, 19 u. s. w.). Dagegen wo von einzelnen Schriftgelehrten die Rede ist, nennen sie „einige der Schr." (Mt 9, 3; 12, 38; Mc 2, 6; 7, 1: die Ph. und einige der Schr.; Lc 20, 39) oder mit abgrenzender Bestimmung „die von Jerusalem gekommenen Schriftgelehrten" (Mc 3, 22; Mt 15, 1). Und nur wo die Schriftgelehrten mit den Ph. verbunden genannt werden, wird auch für jene der allgemeine Ausdruck mit Beziehung auf Einzelne gebraucht: die Schr. der Ph. (Mc 2, 16; Lc 5, 30) oder die Schr. und Ph. (Mc 7, 5 jedoch zurückweisend auf 7, 1; Lc 5, 21 zurückweisend auf 5, 17; 6, 7; 11, 53; 15, 2; 14, 3: die Gesetzeskundigen und Ph.). Dagegen „die Schriftgelehrten" ohne weiteres wird von keinem Evangelisten in Bezug auf Einzelne gebraucht, sondern überall nur von der ganzen Kategorie (Mt 7, 29; 17, 10; Mc 1, 22; 9, 11; 12, 35. 38). Die Schriftgelehrten werden also nur als ein Stand, die Ph. aber als eine geschlossene, in sich zusammenhängende Partei gedacht, welche als solche auch in einzelnen Mitgliedern vertreten ist. Auch läßt sich in den Reden Jesu an die Schriftgelehrten und Ph. wohl mitunter die verschiedene Beziehung auf die von jenen gelehrte Gesetzeskunde und die von diesen vorgegebene gesetzliche Lebensweise beobachten (vgl. Weiß zu Mt Ev. 486 ff.), so daß sich also jene zu diesen wie die Theoretiker zu den Praktikern verhalten. Meistens aber mußten naturgemäß beide in denselben Personen vereinigt sein. Und diese enge Beziehung zwischen Schriftgelehrten und Ph. kommt auch bei Josephus, im NT und im Talmud durchaus zur Geltung. Wo Josephus, was verhältnismäßig selten geschieht, von jüdischen Schriftgelehrten spricht, indem er sie als Kundige der hl. Schriften (Jüd. Krieg 6, 5, 3), als Ausleger der väterlichen Gesetze (Alt. 17, 6, 2, vgl. 18, 3, 5) oder am liebsten in seiner gräcisierenden Art als Sophisten bezeichnet (Jüd. Kr. 1, 33, 2—4; 2, 17, 8 f.), da macht es meistens der Zusammenhang zweifellos, daß es sich um Anhänger der pharis. Richtung handelt (Jüd. Kr. 1, 33, 2 ff.; 2, 17, 8; Alt. 17, 6, 2). Andererseits setzt er gleich da, wo er die Ph. in die Geschichte einführt, voraus, daß sie Schüler machen und im Gesetz unterweisen, also Schriftgelehrte sind (Alt. 13, 10, 6) und einige aus talmudischen Quellen bekannte hervorragende Schriftgelehrte wie Polio (= Abtalion) und Simon den Sohn Gamaliels nennt er Ph. (Alt. 15, 1, 1; 10, 4; Lebensbeschr. 38). Im NT werden die Schr. und Ph. teils in den Reden Jesu gemeinsam charakterisiert (Mt 5, 20; 23, 2—29, vgl. Lc 7, 30: die Pharisäer und Gesetzeskundigen), teils als gemeinsam handelnd eingeführt (Mt 12, 38; 15, 1?; Mc 7, 1. 5; Lc 6, 7; 11, 53; 15, 2; vgl. Lc 5, 17: Ph. und Gesetzeslehrer; 14, 3: die Gesetzeskundigen und Ph. Vgl. auch Mt 12, 38 mit V. 24). Auch wird nicht bloß in den Parallelstellen der drei ersten Evangelien bald eine der beiden Bezeichnungen für die andere gesetzt (vgl. Mc 3, 22 mit Mt 12, 24; Mc 12, 28 mit Mt 22, 34), bald eine derselben für beide zusammen (vgl. Mc 2, 6 mit Lc 5, 21; Mc 2, 16 u. Lc 5, 30 mit Mt 9, 11. Mc 8, 11 mit Mt 12, 38; Lc 11, 52: Gesetzeskundige, mit Mt 23, 14). Es kommt auch in der Erzählung desselben Evangeliums vor, daß die Gesetzeskundigen das gegen die Ph. gerichtete Wehe (Lc 11, 43. 45) oder „die Schr. und Ph." die den Gesetzeskundigen geltenden Vorwürfe (Lc 11, 52. 53) auf sich beziehen. Und die Schriftgelehrten erscheinen als Vertreter von pharis. messianischen Vorstellungen (Mt 17, 10; Mc 9, 11; 12, 35). Endlich nennen die nachmakkabäischen Schriftgelehrten der Mischnah sich selbst gegenseitig die Gelehrten (**chakamim**), während sie in den Gegeneinwürfen der S. als Ph. bezeichnet werden (**Jadaim** 4, 6. 7. 8) und auch thatsächlich überall pharis. Anschauungen vertreten. Nach alledem sind also die Ph. im allgemeinen als die Partei der Schriftgelehrten zu bezeichnen, d. h. sie bestehen aus diesen und ihrem Anhange und sind die Praktiker der schriftgelehrten Gesetzeskunde.

Was sodann die Sadducäer betrifft, so haben sie gleich den Gegnern Esras und den späteren Hellenisten auch ihrerseits ihren Namen und Kern wieder in der jüdischen Aristokratie. Gleich da, wo sie nach der Darstellung des Josephus in der Geschichte zum erstenmale in größerer Masse handelnd auftreten, erscheinen sie als solche sehr deutlich. Denn jene Magnaten (*δυνατοί* Alt. 13, 16, 2, *προέχειν δοκοῦντες* Jüd. Kr. 1, 5, 3), welche als Berater des Jannai Alexander von ihm mit den höchsten Ehren überhäuft waren und dann von der Königin Salome Alexandra beseitigt werden, aber doch wenigstens die Übertragung von Festungs-Kommandos an Leute aus ihrer Mitte durchzusetzen wissen, sind zweifellos S. Geschah doch ihre Verfolgung unter dem Terrorismus der Ph., welche an jene ihren dauernden Einfluß im hasmonäischen Staate seit Johann Hyrkans Regierung hatten abtreten müssen und ihn erst auf den Rat des Königs Jannai Alexander hin durch seine Witwe wieder erhielten. Aber auch in seiner allgemeinen Schil-

derung der S. sagt Josephus ausdrücklich, daß sie nur die Reichen auf ihrer Seite hätten, das Volk aber es nicht mit ihnen halte (Alt. 13, 10, 6), daß diese Lehre zwar nur wenige Männer gewonnen habe, aber die Ersten an Würde, und daß, so oft sie zu obrigkeitlichen Ämtern gelangt seien, sie, wenn auch unwillig und gezwungen, dem beistimmten, was die Ph. sagten, weil sie sonst nicht von der Menge geduldet worden wären (Alt. 18, 1, 4). Man muß dabei nur die gräcisierende Darstellungsweise des Josephus berücksichtigen, der die jüdischen Parteien zu Schulen philosophischer Lehre macht. — Die Wahrheit ist also, daß die S. die Partei der Aristokraten sind. Damit stimmt es völlig überein, daß in den Psalmen Salomos, in denen die Freude der pharis. Kreise über den im Jahre 69 erfolgten Sturz der S. zum Ausdruck kommt, die letzteren als die augendienerischen Höflinge und als die ungerechten Verwalter des richterlichen Amtes geschildert werden, 4, 1 bis 10; 2, 3—5. Nun bezeichnet wohl Josephus einmal mit einem gewissen Recht die Priester überhaupt als den Adel des jüdischen Volks (Lebensbeschr. 1). Aber es wäre sehr verfehlt, daraus zu schließen, daß diese im allgemeinen den Stamm der sadduc. Aristokratie ausgemacht hätten, woraus dann weiter mit Wahrscheinlichkeit zu folgern wäre, daß von den S. vorwiegend die Interessen des Priestertums vertreten wären (eine Anschauung, zu welcher Geiger, Hausrath und Montet neigen). Dagegen entscheidet schon, daß im Wesen des Pharisäismus kein Gegensatz gegen das Priestertum im allgemeinen liegt (s. weiter unten), auch das Vorkommen von priesterlichen Ph. gewiß nicht selten war, da wir gelegentlich eine ganze Reihe von solchen kennen lernen (Joseph. Lebensbeschr. 1 f. 39, und in der Mischna **Edujoth** 2, 1 f.; 8, 2; **Aboth** 2, 8; 3, 2; **Schekalim** 4, 4; 6, 1). Und andererseits kommt keineswegs der ganzen Priesterschaft eine solidarische Einheit zu. Vielmehr treten nach der makkabäischen Erhebung nicht weniger als vorher der übrigen Priesterschaft die hohenpriesterlichen Geschlechter als die eigentliche Priester-Aristokratie gegenüber. Wohl war anfangs ihre Macht naturgemäß dadurch zurückgedrängt, daß aus einer religiös-nationalen Erhebung das makkabäische Fürstentum und Hohepriestertum hervorging. Aber schon unter dem Makkabäer Simon setzten sie die Wiederherstellung des früheren Senats (**Gerusia**) durch, in dem sie neben den Vornehmen der Stadt- und Landbevölkerung Anteil an der Regierungsgewalt erhielten (1 Mak 14, 28). Zwar wurden dann auch sie ohne Zweifel mit den übrigen Aristokraten durch Salome Alexandra und (wie die salomonischen Psalmen zeigen) nach ihrer völligen Rehabilitierung unter Aristobul II. wieder durch Pompejus ihrer politischen Macht beraubt, und in dem früheren Umfange haben sie dieselbe unter den Herodianern und der unmittelbaren römischen Herrschaft nicht wieder erlangt. Doch haben sie noch zur Zeit des Pompejus wieder Sitz und Stimme in dem jetzt aus dem früheren Senate entstandenen Synedrium erhalten (Salomon. Ps 4, 1), das von nun an wenigstens die Bedeutung hatte, den ganzen der jüdischen Nation verbliebenen Rest von politischer Selbstständigkeit zu repräsentieren. Freilich auch hier mußten sie gleich den übrigen vornehmen Synedristen jetzt durch die unaristokratischen schriftgelehrten Beisitzer, die beim Volke in hohem Ansehen standen, ihren Einfluß beschränken lassen. Aber in gewissem Maße blieb er ihnen doch dadurch gesichert, daß die jetzt immer ihren Kreisen angehörigen fungierenden Hohenpriester im Synedrium den Vorsitz hatten und überall als die nationalen Vertreter des Volkes galten. Noch im Beginne des jüdischen Aufstandes gegen Rom kam diese Stellung des Hohenpriestertums zur Geltung. Der Unterschied aber zwischen der Priester-Aristokratie und den gewöhnlichen Priestern, die schon um ihrer großen Masse willen, aber auch wegen ihres Mangels an Macht und Besitz zu jener nicht gerechnet werden konnte, war noch damals so groß, daß er auch in direkte Feindschaft, in die schnödeste Vergewaltigung der letzteren durch jene übergehen konnte (Jos. Alt. 20, 8, 8; 9, 2). Diese Erzpriester, wie im NT die fungierenden und gewesenen Hohenpriester samt den hohepriesterlichen Familien heißen (Schürer, ThStK 1872, 614 ff.) sind demnach als der bedeutsamste Bestandteil der jüdischen Aristokratie auch der eigentliche Kern der sadduc. Partei. Josephus erwähnt in dieser Beziehung nur gelegentlich von den sadduc. Anhängern des Aristobul, daß sie vorwiegend priesterlichen Standes waren (Alt. 14, 2, 1), und von einem der letzten Hohenpriester, Ananus, daß er zu den S. gehörte (Alt. 20, 9, 1). Wichtiger ist die in den salom. Psalmen enthaltene Voraussetzung, daß die sadduc. Synedristen zum großen Teil unwürdige Verwalter des Heiligtums waren (1, 8; 2, 1—5; 8, 12). Ganz ausdrücklich werden aber in der AG die S. als Inhaber der Strafgewalt (4, 1—3) wie auch als die Partei des Hohenpriesters genannt (5, 17: Es stand aber auf der Hohepriester und Alle, die mit ihm waren, welches ist die Partei der S.). Gewisse Erinnerungen an die sadduc. Haltung der Hohenpriester finden sich auch noch in

den talmudischen Quellen (vgl. Geiger, Urschr. 109 ff.). Schon die Mischna deutet die Möglichkeit einer Abweichung des Hohenpriesters von der traditionellen Bestimmung über seinen Tempeldienst an (Joma 1, 5), erwähnt die abweichende Meinung der S. über dessen Verfahren bei der Zurüstung der roten Kuh (Parah 3, 7) und erwähnt einen bestimmten Fall, in dem ein Hohepriester beim Hüttenfest die Wasserlibation in traditionswidriger Weise ausgeführt hat (Sukoth 4, 9). Die Thosephta und die beiden Gemaren gehen an den drei Stellen sogar zu der bestimmten Behauptung fort, daß es Hohepriester von der sadd. oder von der boëthusischen Richtung waren, welche sich solche Abweichungen wirklich hätten zu schulden kommen lassen. Ebenso wird es wohl auf einer dem Pharisäismus des Talmud entgegengesetzten, also sadduc. Richtung der hohenpriesterlichen Familien beruhen, wenn dort einigen Gliedern der letzteren differente Anschauungen über Fragen des Civilrechts zugeschrieben werden (Geiger 114) und über diejenigen unter ihnen, welche zur herodianischen Zeit die Macht in Händen hatten, die bittere Klage geführt wird: „Wehe mir um das Geschlecht des Boëthius, wehe mir ob ihres Spießes! Wehe mir um das Geschlecht des Katharos (Kantharos), wehe mir ob ihrer Feder! Wehe mir um das Geschlecht des Chanan (Ananias), wehe mir ob ihres Schlangengezisches! Wehe mir um das Geschlecht des Ismaël ben Phabi, wehe mir ob ihrer Faust! Sie sind Hohepriester, ihre Söhne Schatzmeister, ihre Eidame Tempelaufseher und ihre Knechte schlagen das Volk mit Stöcken!" (Thosephta Menachot Ende; b. Pessachim 57a).

5. Somit ist es derselbe Standesunterschied zwischen der jüdischen, besonders der priesterlichen Aristokratie und den Schriftgelehrten, welcher dem Gegensatz der Hellenisten und Assidäer wie dem der S. und Ph. zu Grunde liegt. — Auf einen noch näheren Zusammenhang aber zwischen den beiden Seiten dieser Gegensätze führen die Namen der S. und Ph. Über die Bedeutung des Namens Ph. kann ja ein Zweifel nicht bestehen. Sie werden mit demselben gewiß nicht bezeichnet als die Gesetzeskundigen (von פָּרַשׁ erklären, wie früher Joseph ben Gorion 4, 6 erklärte und später Graetz III, 657 mit Berufung auf Joseph. Jüd. Kr. 1, 5, 2; 2, 8, 14), sondern als die Abgesonderten (vgl. die Targumim des Onkelos und Jonathan Dt 33, 16; Jos 3, 5), die ganz in der Weise der Assidäer durch ihre gesetzliche und asketische Heiligkeit sich nicht allein gegen das Heidentum, sondern auch gegen das übrige Judentum abschlossen. Diese Erklärung findet sich schon bei Suidas, in den Clement. Homil. (11, 28), bei Epiphan. (haeres. 16, 1) und Pseudo-Tertullian (adv. haer. 1), ferner in dem rabbin. Lexikon Aruch (Pharisaeus qui separat, s. de Wette, Archäol. 413). Auf dieselbe führt auch das Abstraktum Pherischuth in talmudischen Schriften in der Bedeutung der Enthaltsamkeit oder exklusiven asketischen Frömmigkeit, die gewiß nicht (wie Graetz III, 657 meint) durch die ursprüngliche Bedeutung „Art der Ph." vermittelt ist, und der talmudische Gebrauch des Wortes Ph. (Pherischin) in dem tadelnden Sinne der Separatisten (Herzfeld III). Aus letzterem Gebrauch in Verbindung mit der Vermeidung des Namens Ph. in dem ganz pharisäischen II. Makkabäerbuch darf man wohl schließen, daß auch er zunächst in gegnerischen Kreisen entstanden ist. Was aber durch ihn bezeichnet werden sollte, ist im wesentlichen nichts anderes, als jene durch den Parteinamen der Assidäer ausgedrückte exklusive Frömmigkeit der vormakkabäischen antihellenistischen Partei, welche wiederum bereits durch die frühere Entwickelung der Schriftgelehrsamkeit seit den Tagen Esras begründet war. — Beweist also der Name der Ph. ihre innere Verwandtschaft mit den Assidäern, so derjenige der S. ihren geschichtlichen Zusammenhang mit der hellenistischen Aristokratenpartei. Daß nämlich nicht (wie Wellh. 89 behauptet) bloß die Assidäer aus der früheren Periode als der eine Pol des feindlichen Gegensatzes übernommen seien, die S. dagegen, obschon ebenso im Besitze der politischen Herrschaft wie die Bne Zadok vor ihnen, doch andere Leute mit anderen Tendenzen seien, sondern auch ein persönlicher Zusammenhang zwischen ihnen bestehe, dafür giebt der Name der S. nach seiner weitaus wahrscheinlichsten Deutung den vollgiltigen Beweis. Ganz verfehlt ist jedenfalls der Versuch, denselben von den Stoikern abzuleiten (Köster, ThStK 1837, 161), da mit diesen die S. so wenig gemein haben, daß Josephus immer noch eher die Ph. mit jenen in Zusammenhang bringen konnte, und da auch der Wortlaut der Namen so ganz verschieden ist. In sachlicher Beziehung wäre es eher möglich, die S. als die Gerechten, Zaddikim zu erklären, mag man nun dabei an ihre einfache gesetzliche Stellung im Gegensatz zur Übertreibung der pharisäischen Satzungen denken (Derenbourg), oder an ihre Strenge in Strafurteilen (Nikolas, Réville). Aber aus sprachlichen Gründen ist es unmöglich, diese Erklärung anzunehmen und vielmehr schlechthin geboten, die Bezeichnung S. als Ableitung von einem Personennamen zu betrachten (die hebr. Form für das griech.

Σαδδουκαῖος ist צדוקי, und diese kann nicht aus צדיק entstanden sein. Erstlich ist für die Umwandlung des י in ו kein irgend genügender Grund zu finden, denn die von Hamburger angenommene passivische Bedeutung des Wortes „gerichtet" ist sinnlos. Und sodann kann das Jod am Ende, das im Plural wohl im Hebräischen צדוקים verschwindet, aber im Syrischen zadduquâje nach der Peschita im Gegensatz zu pherîschē erhalten bleibt, nur als Zeichen für die Derivation von einem Eigennamen erklärt werden). Von einer Person aber mit entsprechendem Namen haben wir weder aus der Entstehungszeit noch aus der weiteren Geschichte der sadd. Partei irgend welche Spuren. Denn der späte rabbinische Bericht über die Schüler des Antigonus von Socho, Zadok und Boëthos, hat sich als ungeschichtlich erwiesen. Und an einen uns unbekannten Mann namens Zadok oder Zaduk zu denken (Graetz, Montet, Lagarde, früher auch Kuenen, de godsd. II, 342), wäre nur durch die äußerste Ratlosigkeit zu rechtfertigen, da es nicht gut denkbar ist, daß in jener geschichtlich ziemlich aufgehellten Periode eine so einflußreiche Persönlichkeit, wie sie jener Zadok gewesen sein müßte, ganz im Dunkeln geblieben wäre. Um so größere an Gewißheit angrenzende Wahrscheinlichkeit erhält aber dann die (von Geiger aufgestellte) Hypothese, nach welcher der Name der S. auf jenen Zadok *Σαδώκ* Mt 1, 14, *Σάδωκος* Jos. Alt. 7, 2, 2 und sonst) oder Sadduk (*Σαδδούκ* LXX Vatic. Ez 40, 46; 43, 19; 44, 15; 48, 11. Alex. Neh 3, 29 und sonst, *Σάδδουκος* Jos. Alt. 18, 1, 1) zurückzuführen ist, der zur Zeit Davids und Salomos Hohepriester war und in dessen Geschlecht seitdem die hohepriesterliche Würde zunächst während der ganzen Herrschaft des davidischen Königshauses erblich blieb (1 Sa 2, 27 ff.; 1 Kg 2, 27; Jos. Alt. 10, 8, 6). Wie es sich mit den verschiedenen Berichten über seine priesterliche Stellung verhält (vgl. Wellh., Ph. u. S. 48; Gesch. Isr. 1878, I, und dagegen Delitzsch in ZKWL 1880), und wie die Weisung Ezechiels, in der vollendeten Theokratie nur die Zadokiten als Priester zuzulassen (40, 46 u. a. St.), aufzufassen ist, ob als rein ideal oder durch die Zeitverhältnisse veranlaßt, ob in Bezug auf sämtliche Aaroniden oder eine besondere Klasse, auf alles dies kommt es hier wenig an. Es genügt zur Beurteilung der vorliegenden Frage die (trotz des Einspruchs von Montet) zweifellose Thatsache, daß wie der Hohepriester Josua (Neh 11, 11; Esr 3, 2, 8 vgl. mit Chr 7; Jos. Alt. 10, 8, 6), so auch alle nach den Angaben des Josephus von ihm abstammenden Hohenpriester bis auf Menelaos, also auch die erzpriesterlichen Familien, zu dem zadokitischen Geschlechte gehörten. Da nun diese Erzpriester, wie es sich gezeigt hat, den Stamm der sadduc. Partei gebildet haben, so ist es als ziemlich gewiß anzunehmen, daß der Name der letzteren die Nachkommen des Hohenpriesters Zadok oder Sadduk samt ihrem Anhange bezeichnen sollte. Dafür spricht auch die Analogie der Boëthusen, welche in den talmudischen Schriften als eine Abart der S. oder als eine ihnen verwandte Richtung erscheinen. Denn dieselben können ihren Namen nur davon haben, daß Herodes der Große das Geschlecht des Alexandriners Boëthos, dessen Enkelin er ehelichte, in die Reihe der hohenpriesterlichen Familien aufnahm (Jos. Alt. 15, 9, 3). Bedeutet aber der Name der S. die Zadokiten, so ist es ganz unmöglich, die S. ohne jeden Zusammenhang mit den letzteren als ganz „andere Leute" vorzustellen, nämlich als die makkab. Fürsten mit ihrem Anhang (Wellh. 94, Montet). Denn daß diese Makkabäer, durch welche die Zadokiten gerade aus ihrer Herrschaft verdrängt waren, deren Namen als Schimpfnamen erhalten hätten, mit dem gesagt werden sollte, „die jetzigen Herrscher, die vielleicht gar nicht zum Geschlechte Zadoks gehörten, seien nicht besser als ihre dem Heidentume zugeneigten Vorgänger, auf die sich der ganze Haß und die Verachtung des Volkes gesammelt hatte" (Wellh. S. 94), ist doch höchst unwahrscheinlich. Wohl ist anzunehmen, daß der Name S. oder Zadokiten der Partei von ihren Gegnern gegeben wurde, aber dies war nur möglich, wenn die wirklichen Zadokiten den ursprünglichen Stamm der Partei bildeten, an den sich die weltliche Aristokratie, ein neu entstandener Priesteradel und sonstiger Anhang in einer ähnlichen Neigung zu aristokratischer Exklusivität angeschlossen hat. — Wenn hiernach die beiden Parteinamen der Ph. und S. formell verschieden gebildet sind, insofern sich jener auf die religiöse Richtung, dieser auf die adelige Geburt bezieht, so ist das nicht zufällig. Vielmehr kommt darin ganz richtig zum Ausdruck, daß die pharisäische von religiösen Motiven, die sadducäische Parteibildung von den aristokratischen Standesinteressen ihren ersten Ausgangspunkt nahm, weil von den beiden Ständen, an welche sich der Parteigegensatz knüpfte, der eine, derjenige der Schriftgelehrten, selbst erst durch die von ihm repräsentierte Geistesrichtung hervorgerufen war, der andere, der aristokratische, die entsprechende Denkart vielmehr erzeugt hat. Obschon also die Verbindung der beiden Parteien mit den assidäischen Schriftgelehrten und den

hellenistischen Aristokraten durch den Namen Ph. auch mit Rücksicht auf die religiöse Richtung, durch den Namen S. dagegen lediglich in socialer Beziehung zum Ausdruck kommt, so ist doch mit beiden Bezeichnungen die Grundrichtung beider Seiten als durchaus dem vormakkabäischen Parteigegensatze entstammend charakterisiert. Daß dennoch die beiden Parteinamen erst nach der Begründung des makkabäischen Staates als solche erscheinen, weist 5 auf eine um diese Zeit und durch diesen politischen Umschwung erfolgte innere Veränderung der beiden Parteien hin.

6. Um aber dieselbe zu verstehen, ist zunächst der uns bekannte Verlauf des politischen Kampfes zwischen beiden Parteien zu skizzieren. In solchem Kampfe erscheinen sie sofort da, wo sie zuerst in der Geschichte auftauchen, und zwar im Streite 10 um die Gunst der Makkabäer, welche sich in diesem Zeitpunkte von den Ph. zu den S. wenden. Josephus erzählt nämlich (Alt. 13, 10, 5), Hyrkan habe einst bei einem fröhlichen Gastmahle den Ph. gegenüber sich auf seine ihrer Lehre entsprechende Gerechtigkeit berufen, zugleich aber sie auch gebeten, wo sie ihn etwa von der Wahrheit abirren sehen sollten, ihn auf den rechten Weg zu weisen. Da hätten sie alle seine Tugenden gelobt 15 mit Ausnahme eines einzigen bösen und streitsüchtigen Mannes, namens Eleazar, der vielmehr an den König die Forderung gestellt habe, das Hohepriestertum aufzugeben, weil sich seine Mutter einst in Kriegsgefangenschaft befunden habe. Da dieses gänzlich erlogen gewesen sei, so sei nicht nur der König sehr empört, sondern auch die übrigen Ph. seien über das Benehmen ihres Genossen entrüstet gewesen. Ein Vertrauter des Königs aber, 20 der Sadduc. Jonathan, habe ihm versichert, daß Eleazar die Meinung aller Ph. ausgesprochen hätte und ihn beredet, um sich darüber zu vergewissern, dieselben zu befragen, welche Strafe Eleazar verdient hätte. Und als nun auf diese Frage hin die in Strafsachen sehr milden Ph. jenen nur der Prügel- und Gefängnisstrafe, nicht aber des Todes schuldig erklärten, da habe Hyrkan daraus geschlossen, daß Eleazar wirklich in ihrer aller 25 Namen geredet hätte, und habe daher unter dem Zureden Jonathans sich nicht nur von der pharis. zur sadduc. Partei gewendet, sondern auch die Ph. und ihre Lehre verfolgt. Dieser Bericht, von dem sich ein Nachklang in einer talmudischen Legende vom König Jannai Alexander findet, hat nun freilich dadurch etwas Unwahrscheinliches erhalten, daß Josephus alle Schuld von den Ph. auf den einen Eleazar und auf des Königs Vertrauten 30 Jonathan zu wälzen sucht. Dadurch erscheinen uns alle Motive in dem Vorgange als ganz persönliche und kleinliche. Jenes Bestreben steht aber mit der eigenen Bemerkung des Josephus (die er vielleicht dem Nikolaus von Damaskus entliehen hat, vgl. Wellh.) im Widerspruch, dem Hyrkan hätte bei den Juden sein Glück Neid und Feindschaft erweckt und insbesondere seien die Ph. auf ihn böse gewesen. Allein hieraus ist nicht zu 35 schließen, daß Hyrkan niemals ein Anhänger der Ph. gewesen sein könne (Wellh. 88, Mont.), wie er es doch nicht bloß nach jener Erzählung, sondern auch nach der vorangeschickten ausdrücklichen Versicherung des Josephus ursprünglich gewesen ist. Vielmehr wird man nur zu der Annahme eines damals erfolgten, aber lange vorbereiteten Umschwungs geführt (vgl. auch Schürer II, 405). Offenbar ist Hyrkan am Anfange der 40 pharis. Richtung zugethan gewesen, aber durch seine erfolgreichen Bestrebungen um die Gewinnung politischer Macht ganz allmählich dazu veranlaßt worden, die sadduc. Aristokraten, soweit sie die Herrschaft der Hasmonäer anerkannt hatten, an sich heranzuziehen, um sie als Feldherren, Diplomaten, Beamte und Ratgeber zu gebrauchen. Um so mehr näherte er sich dann ebenso allmählich darin auch ihrer Richtung, daß er gleich ihnen 45 geneigt wurde, die Interessen der politischen Macht und der Kultur denen der gesetzlichen Frömmigkeit überzuordnen, deren pharis. Ausprägung er immer noch beförderte. Durch dieses in sich widerspruchsvolle, aber ganz erklärliche Verhalten erzeugte er eine Verstimmung der Ph. gegen sich, die er wieder mit Mißtrauen erwiderte. Und diese Spannung war es, welche in der Frage des Königs wie in der Antwort Eleazars nur zum gelegent- 50 lichen Ausdrucke kam. Die letztere war also, obschon sie vielleicht seinen Parteigenossen ungeschickt erschien, doch völlig in ihrem Sinne, insbesondere auch seine Forderung an den König, das Hohepriesteramt niederzulegen. Danach sind denn auch die talmud. Nachrichten gar nicht unglaublich, nach denen Hyrkan eine Reihe von Verordnungen über das religiöse Leben im pharis. Sinne erlassen haben soll (Grätz III, 109 ff.). Jedenfalls ist 55 erst in jenem von Josephus erzählten Vorfall ein offener Übergang der Makkabäer von den Ph. zu den S. erfolgt. Indessen war auch damit noch kein definitiver Bruch herbeigeführt. Hyrkans Sohn Judas Aristobul hat gewiß zur sadduc. Partei gehalten und nur insoweit die Ph. durch seine Judaisierung der Idumäer beschwichtigt, daß es zu keinem Konflikt zwischen beiden Parteien kam. Schwankender aber war schon die Stel- 60

lung Jannai Alexanders. In der ersten Zeit seiner Regierung scheint er nach talmudischen Quellen (s. Grätz und Derenb.) die Ph. einigermaßen begünstigt zu haben. Nachdem er die Schwester des pharis. Schriftgelehrten Simeon Ben Schetach geheiratet hatte, gewährte er diesem selbst am Hofe bedeutenden Einfluß. Indessen gegen die Annahme, daß auch im Synedrium unter seiner Regierung die sadduc. Mitglieder durch pharisäische verdrängt worden seien (Grätz III, 605 ff. auf Grund eines späteren Scholions zur Megillath Thaanith), entscheidet der spätere blutige Konflikt zwischen dem Könige und den Ph., der bei einem Laubhüttenfeste gelegentlich zum Ausbruche kam. Als Alexander seinen Haß gegen die letzteren damit zu bekunden suchte, daß er als fungierender Hohepriester das zur Libation bestimmte Wasser, anstatt es auf den Altar zu sprengen, den pharis. Vorschriften entgegen auf die Erde ausgoß, da gab das Volk seiner Erbitterung gegen ihn stürmischen Ausdruck. Man warf nach ihm mit den Citronen, die man zu festlichem Gebrauche in den Händen hatte, und schmähte ihn als des Hohepriestertums unwürdigen Abkömmling einer Gefangenen. Es war der schon gegen Hyrkan von den Ph. erhobene Vorwurf, den das Volk, offenbar von der pharis. Partei dazu angeregt, wiederholte. Da ließ der König wütend seine Soldtruppen auf das Volk einhauen, von dem sechstausend fielen, und dann zur Sicherung seiner Person und der mit ihm verbundenen Priester um den Brandopferaltar ein hohes Gitter errichten. Später aber ermutigten seine Niederlagen gegen den nabatäischen König das Volk zu neuen Aufständen, gegen die er sechs Jahre lang zu kämpfen hatte. Von den Juden sollen in diesen blutigen Kämpfen fünfzigtausend ihr Leben verloren haben. Auch der König war zuletzt ermüdet, so daß er nach dem Preise des Friedens fragte. Da aber antworteten seine unversöhnlichen Gegner mit der Forderung seines Todes und riefen den syrischen König Demetrius Eukärus gegen Alexander zu Hilfe, der letzterem eine entscheidende Niederlage beibrachte. Doch nun im äußersten Elend umherirrend, erregte er das Mitleid von vielen im Volke mit ihren angestammten Fürsten. Sechzigtausend gingen zu ihm über, so daß Eukärus zum Rückzuge gezwungen wurde und Alexander die im Aufstande gegen ihn beharrenden Juden bald völlig überwand. Jetzt vergalt er den Landesverrat mit scheußlicher Grausamkeit. Achthundert seiner Gegner ließ er an einem Tage, nach der Überlieferung während froher Gelage mit seinen Dirnen, ans Kreuz schlagen, während die übrigen entsetzt nach Ägypten flohen. Daß seine eigentlichen Feinde die Ph. waren, ersieht man daraus, daß der Tod jener achthundert später durch Ph. gerächt wurde (Jos. Alt. 13, 16, 2), sowie aus den Ratschlägen, welche Alexander auf dem Sterbebette seiner Witwe gegeben haben soll. Als dieselbe sich wegen seiner Unbeliebtheit beim Volke auch über ihre eigene Zukunft besorgt äußerte, soll er ihr geraten haben, sich enge an die Ph. anzuschließen und sich um deren Gunst zu bemühen, da sie bei dem Volke im höchsten Ansehen standen und daher ihren Feinden empfindlich zu schaden, ihren Freunden erheblich zu nützen vermöchten (Jos. Alt. 13, 15, 5). Diesem Rate ist dann Salome Alexandra in vollem Maße gefolgt, als sie nach dem Tode ihres Mannes die Regierung übernahm, während sie ihren Sohn Hyrkan zum Hohenpriester einsetzte (vgl. Jos. Alt. 13, 16, 1 ff.; Jüd. Kr. 1, 5, 1 ff.). Sofort räumte sie den Ph. entscheidenden Einfluß auf die innere Verwaltung des Landes ein und diese machten davon den weitgehendsten Gebrauch. Es waren die glücklichsten Tage des Pharisäismus, und nicht ohne Grund hat die pharis. Überlieferung diese Regierungszeit der Königin Salome Alexandra sagenhaft zu einem paradiesischen Zeitalter gemacht, in dem wunderbare Fruchtbarkeit und unerhörter Wohlstand im jüdischen Lande herrschten (vgl. Grätz III, 132 und 665 ff.). Die unter der vorigen Regierung eingekerkerten Ph. wurden befreit, die Exilierten durften zurückkehren. Der Königin Bruder, der Ph. Simon ben Schetach, gewann eine so hohe Autorität, daß die rabbinische Überlieferung geradezu von den Tagen Simon ben Schetachs und der Königin Salome redet und ihn zusammen mit Juda ben Tabbai als die Wiederhersteller des Gesetzes rühmt, welche der Krone desselben ihren alten Glanz wieder gegeben hätten (Kidduschin 66a). Sadducäische Verordnungen, besonders auch das harte sadduc. Strafgesetz, wurden aufgehoben und eine Reihe pharis. Gesetze in Bezug auf das Zeugenverhör, die Scheidebriefe, das Unterrichtswesen, die Feste und die Tempelspenden wurde erlassen (Grätz III, 134 ff.). Daß man, um diese Maßregeln ungehindert durchzuführen, auch das Synedrium im Sinne der pharis. Partei veränderte, also ihre Gegner durch ihre Mitglieder und Gönner ersetzte, war natürlich (Derenb. 102). Aber die Ph. begnügten sich damit nicht, sondern wollten blutige Rache an ihren Gegnern nehmen, und so wurde unter der Anklage, die Kreuzigung der achthundert Ph. verschuldet zu haben, einer nach dem andern von den sadduc. Aristokraten hingerichtet, bis sie endlich an Alexandras jüngerem Sohne Aristobul einen ener-

gischen Beschützer fanden. Von ihm geführt, erschienen sie vor der Königin mit der Forderung, der Schlächterei ein Ende zu setzen. Und durch die Erinnerung an die ihrem verstorbenen Gemahl geleisteten Dienste wie durch die Drohung, sich den Königen von Arabien und Syrien zur Verfügung zu stellen, erreichten sie nicht nur dies, sondern auch ihre Ernennung zu Befehlshabern der Landesfestungen. Damit war ein Anhaltspunkt für ihre Rehabilitierung gegeben. Sobald Alexandra tötlich erkrankte, machte sich Aristobul, in der Furcht, seine ganze Familie würde unter der Regierung seines schwachen älteren Bruders Hyrkan vollends in die Knechtschaft der Ph. geraten, im Stillen davon, ließ sich von den sadduc. Kommandanten die Festungen übergeben und sammelte, dadurch gesichert, ein Heer, mit dem er nach Alexandras Tode sich bald zum Herrn des Landes machte. Hyrkan wurde genötigt, nicht nur auf das Königtum, sondern auch auf die hohepriesterliche Würde zu Gunsten seines Bruders zu verzichten Jos. Alt. 14, 1, 2. Allein jetzt legte sich der Idumäer Antipater ins Mittel, um in seinem Interesse den Bruderkrieg und damit den Streit der Parteien zu erneuern. Mit Mühe gelang es ihm, durch Einschüchterung Hyrkan zu dem Versuche zu drängen, sich mit Hilfe des Araberkönigs Aretas die Herrschaft wieder zu verschaffen. Dieser zog nun, von Hyrkan begleitet, gegen Aristobul, und nachdem er ihn durch einen Sieg auf Jerusalem zurückgeworfen hatte, schloß er ihn hier ein. Fast nur die Priester blieben jetzt dem Aristobul treu, das Volk ging, gewiß unter pharis. Einflusse, zu den Belagerern über; da aber das Osterfest nahte, verließen viele das Feldlager und gingen nach Ägypten, um ihren kultischen Pflichten zu genügen. Daß diese nicht S. (Mont. 288), sondern pharisäisch gesinnte Leute waren, ist nach ihrer religiösen und politischen Stellung zweifellos. Wenn sie dabei als zu den angesehensten Juden gehörig bezeichnet werden, so erklärt sich dies völlig daraus, daß unter der Regierung Alexandras die pharis. Partei die politische Herrschaft erlangt hatte. Nichtsdestoweniger wäre Aristobul wohl verloren gewesen, wenn sich nicht die Römer jetzt in den Bruderkrieg eingemischt hätten. Durch Geschenke Aristobuls gewonnen, erklärte sich Scaurus für diesen, und Aretas mußte abziehen. Als dann Pompejus nach Syrien kam, erschienen beide Brüder vor ihm mit einem Gefolge von Anhängern, sich gegenseitig verklagend. Für Aristobul traten „ausgelassene junge Leute mit Purpur, geputzten Haaren, geschmückten Pferden und anderem thörichtem Prunke“ (Jos. Alt. 14, 3, 2) ein, offenbar die junge Aristokratie sadducäischer Richtung, für Hyrkan eine große Zahl „angesehener Juden“, natürlich nicht S., sondern Ph., die von der Regierung Hyrkans für ihre eigene Herrschaft das Beste hoffen konnten. Daneben erschien eine dritte Deputation, welche die Unzufriedenheit des Volks mit beiden fürstlichen Brüdern zum Ausdruck brachte. Sie erklärte, es sei eine väterliche Gewohnheit bei ihnen, den Priestern ihres Gottes zu gehorchen, diese aber, die wohl Abkömmlinge von Priestern seien, suchten das Volk zu einer anderen Regierungsform zu bringen, damit es geknechtet werde. Das sind nicht rein republikanische Ideen (Grätz III, 176), aber es ist auch willkürlich unter diesen Vertretern des Volks ohne weiteres die Ph. zu verstehen (Wellh. 100, Mont. 289). Vielmehr hat diese Volkspartei, des hasmonäischen Bruderzwistes und damit verbundenen Bürgerkrieges müde geworden, aus der von den Ph. vertretenen theokratischen Theorie, mit welcher das gänzlich verweltlichte Hohepriestertum dieser letzten Hasmonäer so grell kontrastierte, die praktischen Folgerungen in demokratischem Sinne gezogen. Auf diese letzte Partei scheint aber Pompejus gar keine Rücksicht genommen zu haben. Es handelte sich für ihn nur darum, welchen der beiden Brüder er bevorzugen sollte, und er entschied sich in richtigem römischen Interesse bald für den schwächeren Hyrkan. Zwar suchte Aristobul nach einigem Schwanken ihn durch die äußerste Nachgiebigkeit bis zum Verrat an seinem Lande zu gewinnen, übergab ihm die Festungen und versprach ihm die Übergabe Jerusalems. Aber die Besatzung verweigerte sie den Römern. So wurde Pompejus zu Gewaltmaßregeln gezwungen. Nachdem er Aristobul gefangen genommen hatte, wandte er sich gegen dessen Anhang in Jerusalem. Hier öffneten ihm die Gegner Aristobuls die Thore der Stadt, aber den von seinen Anhängern verteidigten Tempelberg mußte Pompejus erstürmen, der dann als Sieger bis ins Allerheiligste vordrang. Aristobul wurde gefangen nach Rom geführt und in das auf allen Seiten beschnittene judäische Gebiet Hyrkan II. als Hohepriester und Ethnarch unter römischer Oberhoheit eingesetzt. In den pharis. Kreisen wurde dies Ereignis, wie wir aus den salom. Psalmen wissen, als ein verdientes Strafgericht über die sadduc. Aristokraten und Priester aufgefaßt. Aber damit verband sich die tiefste Erbitterung über die Römer, die Heiden, die Barbaren, welche die festen Mauern des Tempelberges brachen, den Altar befleckten, Jerusalem zertraten und verhöhnten, seine Söhne und Töchter der Schande preisgaben und nicht im Eifer für

Gott, sondern nach ihres Herzens Lust gehandelt haben (Ps. Sal. 2). Und die Schuld, die Römer ins Land gezogen zu haben, schob man hier ganz den S. zu, was ja wenigstens in Bezug auf ihr Haupt Aristobul nicht ohne Grund war. — Im allgemeinen aber verlor sehr begreiflich, seitdem Pompejus den Juden ihre nationale Unabhängigkeit genommen hatte, der Gegensatz zwischen den S. und Ph. seinen bisherigen politischen Charakter. Und damit mußten die ersteren, deren Parteibildung auf äußeren Standesinteressen beruhte, überhaupt in den Hintergrund treten. Die Quellen wissen denn auch kaum mehr etwas von ihrem politischen Auftreten zu berichten. Die Versuche der letzten Sprößlinge des hasmon. Hauses, sich die Herrschaft in Judäa zu erringen, werden nur von den Volksmassen unterstützt. Daß die sadduc. Obersten die Leiter dieser Aufstände gewesen wären (Wellh., 105), davon ist nichts gesagt. Vielmehr hat sich die sadduc. Priesteraristokratie (vgl. Josephus, Alt. 14, 15, 2) von den römerfeindlichen Bestrebungen des Antigonus fern gehalten. Die „Ersten von den Anhängern des Antigonus" (Alt. 15, 1, 2) sind also nicht (wie Wellh. 105 meint) S. Auch daß „die Seele des Widerstandes gegen die aufkeimende Macht des Herodäischen Hauses" die S. gewesen sein sollten (Wellh. 103), ist nicht richtig; denn jene Beamten und Ersten der Juden, welche den jungen Herodes nötigen, vor dem Synedrium zu erscheinen und dafür später von jenem getötet werden (Jos. Alt. 14, 9, 3), sind nicht (wie Wellh. und Mont. wollen) S. Sie werden ja als Freunde Hyrkans gedacht, welche in seinem Interesse gegen dessen früheren Beschützer Antipater erbittert werden, als sie sehen, wie schmählich sich dieser auf Kosten seines Günstlings bereichert (Alt. 14, 9, 3). Und nur die Ph. mit ihrem Anhang waren damals dem Hyrkan freundlich gesinnt. Denn gänzlich unwahrscheinlich ist (wie Mont. einsieht) die Vermutung, daß die S. von der Seite Aristobuls auf die seines ohnmächtigen Bruders getreten wären (Wellh. 102). Auch sind jene für die Bestrafung des Herodes thätigen Obersten (nach Jos. Alt. 14, 9, 4) nicht verschieden von den Mitgliedern des Synedriums, vor dem Herodes erscheinen muß, werden also auch offenbar eben als solche in jener Weise benannt, daher es nicht möglich ist, jene als S., das Synedrium dagegen als pharisäisch zu denken (Mont.). Das letztere ist aber unter Salome und Hyrkan II. seiner Mehrheit nach nicht sadducäisch, sondern der pharis. Partei angehörig oder doch geneigt gewesen. Es sind also nicht sadducäische, sondern vielmehr pharisäisch gesinnte Kreise gewesen, von denen die erste Oppositon gegen Herodes ausging. Aus diesen Kreisen pharis. Synedristen stammten wohl auch größtenteils jene von Tausenden unterstützten, angesehenen Juden, welche wiederholt bei Antonius gegen Herodes und seinen Bruder Klage erhoben (Alt. 14, 12, 2. 13, 2). Jedenfalls sind die ihm gegenüberstehenden Anhänger des Herodes, „die Jünglinge" (14, 13, 1), Vertreter jener jungen, nach fremdem Prunk begierigen sadduc. Aristokratie, welche früher auf Aristobuls Seite gestanden hatten (14, 3, 2). Die Stellung, welche der pharis. Schriftgelehrte Sameas mit seinem Schüler Pollio einnahm, indem er die Herrschaft des Herodes als ein göttliches Gericht geduldig hinnahm, daher auch demselben die Thore der Stadt zu öffnen riet und dafür mit der Gunst des Königs belohnt wurde (15, 1, 1), war innerhalb jener Partei offenbar eine ziemlich vereinzelte. Wie scharf im übrigen die Spannung zwischen den Ph. und Herodes war, ergiebt sich (trotz Wellhausens Einspruch S. 108) daraus, daß sie, die sonst (wie Josephus bemerkt) so vorsichtig waren, von ihrer Macht in staatlichen Dingen Gebrauch zu machen, dem Könige die Eidesleistung verweigerten, und mehr noch aus ihren geradezu auf seinen Sturz berechneten Intriguen (Jos. Alt. 17, 2, 4). Und wenn auch Herodes hin und wieder die religiösen Gefühle des Volkes auffallend berücksichtigte, um sich bei ihm und den Ph. nicht völlig unmöglich zu machen, er war doch zu wenig Jude und so sehr ein Freund des Griechentums (Alt. 19, 7, 3), daß der ganze Geist seiner Herrschaft dem des phar. Judentums völlig entgegengesetzt werden mußte. Sein blutiger Streit mit den Ph. wegen des Adlers am Tempelthor kurz vor seinem Tode ist für seine ganze Regierung bezeichnend (Jos. Alt. 17, 6, 2—4; J. Kr. 1, 33, 1—4). Freilich hat er andererseits auch die S. keineswegs politisch zu stärken gesucht, daher auch deren Gunst nicht gewonnen (Jos. Alt. 14, 15, 2). Vielmehr hat er die noch übriggebliebene Macht der sadduc. Priesteraristokratie vollends gebrochen, indem er die Hohenpriester, deren Amt ein lebenslängliches sein sollte, nach Belieben ab- und einsetzte und in die hohepriesterlichen Familien seine Verwandten und Kreaturen einführte. Aber wenn doch diese mit der sadduc. Partei allmählich ganz verschmelzen konnten, so beweist dies, daß die allgemeine Richtung der letzteren mit derjenigen der herodäischen Regierung sehr verwandt war und daß der König bei der Besetzung der Ämter die sadd. Gesinnten vor den Ph. begünstigte. Die Majorität also im Synedrium und in anderen

hohen Ämtern, welche unter Salome und Hyrkan II. den Ph. gehört hatte, muß unter Herodes wieder den S. zugefallen sein. So finden wir denn auch unter der direkten römischen Regierung die Hohenpriester, einen hervorragenden Teil des Synedriums und überhaupt die Aristokratie sadducäisch, daher auch die sadducäische Partei ganz mit ihrer Lage zufrieden, im sicheren Bewußtsein und hochmütigen Gebrauche ihrer Macht und den Römern gegenüber in devoter Haltung. Doch blieb ihre politische Macht in Wahrheit ebenso gering, wie die der phar. Partei. Und so zog sich der Streit zwischen beiden immer mehr von dem politischen Gebiete auf das lehrhafte zurück. Während aber auch bei den Ph. die herrschende Parteirichtung in zunehmendem Maße eine rein theoretische wurde, war doch, wohl infolge einer Art von Gegenwirkung gegen diese Entwickelung, ein Teil ihrer Mitglieder bei der Bildung einer Partei des politischen Handelns, der Zeloten, beteiligt. Diese von den Ph. ganz loszulösen (Wellh. 110 ff.) oder gar als eine halb pharisäische, halb sadducäische Bildung zu erklären (Montet), ist unstatthaft (vgl. d. A. Zeloten). Josephus, der selbst Ph. und Römerfreund, die Schuld des jüdischen Krieges möglichst von der phar. Partei auf die der Zeloten zu schieben sucht, gesteht doch ein, daß sie mit den Ph. in der Lehre völlig übereingestimmt hätten (Alt. 18, 1, 1), und bringt selbst den einzigen Unterschied, ihre unbezwingliche Liebe zur Freiheit, mit dem theokratischen Ideal der Ph. in Verbindung. Von den beiden Vorspielen zum Auftreten der Zelotenpartei im römisch-jüdischen Kriege war die Gewaltthat am römischen Adler unter dem Tempelthor durch Schüler pharis. Rabbinen ausgeführt, und der Aufstand des Galiläers Judas, mit welchem die Bildung der Zelotenpartei zusammenhängt, durch direkte Agitation eines Pharisäers Saddük hervorgerufen. Josephus bezeichnet daher diesen geradezu als Stifter der Zelotenpartei (Alt. 18, 1, 1). Die letztere zog eben nur die letzten praktischen Folgerungen aus dem Haß der Ph. gegen die heidnische Herrschaft, und diese haben daher auch ihr Verhalten niemals mißbilligt, bis es in völlig ungesetzliche Handlungen ausartete. Als dies geschah (Jüd. Kr. 4, 3, 9), sagten sich die phar. Schriftgelehrten von den Zeloten los. Aber diese bewiesen auch da noch ihren Zusammenhang mit den Ph., indem sie zunächst über die sadd. Aristokratie herfielen. Als sie dann selbst von den Römern niedergemacht wurden, fand mit dem nationalen Dasein des jüdischen Volkes auch der lange politische Parteistreit zwischen S. und Ph. ihr Ende, die S. mußten mit der jüdischen Aristokratie, auf deren Boden sich ihre Partei entwickelt hatte, gänzlich verschwinden. Die Ph. dagegen vermochten, indem sie sich nun völlig aus dem öffentlichen Leben auf die schriftgelehrte Gesetzeskunde zurückzogen, im wesentlichen unverändert in dem ganzen späteren Rabbinismus fortzubestehen, weil eben in ihr von Anfang an ihr eigentliches Wesen begründet war.

7. Hiernach ist nun die nationale Stellung der beiden Parteien in einer von zwei extremen Anschauungen zugleich sich fernhaltenden Weise zu beurteilen. Es ist verfehlt, die S. als die eigentlich nationale und wahrhaft patriotische Partei zu denken, die, aus den nationalen hasmon. Fürsten und ihrem Anhange bestehend, die nationalen Interessen vertreten hätte, die Ph. dagegen als eine vaterlandslose, internationale Gesellschaft (Wellh. 95 und ausgeführter Mont.). Aber es ist auch verkehrt, in den Ph. den wahren Kern des Volkes, das gesunde Bürgertum, zu sehen (Geiger), und es ist nicht einmal richtig, diese als die nationale Partei zu bezeichnen. — Im Verhältnis freilich zu der Haltung der S. ließe sich die der Pharisäer noch eher national nennen. Sie sind häufiger die Gegner der Unterdrücker des Volks; es fehlt ihnen auch nicht an Liebe für dieses, an Interesse für das wahre Heil aller seiner Glieder. Sie eigneten sich Hillels schönes Wort an: trenne dich nicht von der Gemeinde (Pirke Aboth 2, 4), und wollten, daß die Güter der Theokratie allen ohne Ausnahme zugute kommen sollten (2 Mak 2, 17). Daher hatten denn die Ph. nicht nur die Weiber (Jos. Alt. 17, 2, 4), sondern auch überhaupt die Volksmassen auf ihrer Seite (Alt. 13, 10, 6). Aber sie sind doch fern davon, die Volkspartei zu sein. Sehr charakteristisch kommt ihre ganz andersartige Richtung im Aristeasbrief aus der Zeit des Herodes (vgl. Bousset 27) zum Ausdruck: „[die Übrigen] sind vielmehr Menschen der Speise und des Tranks und der Kleidung; denn all ihr Sinnen ist darauf gerichtet. Unsere Glaubensgenossen aber achten dies für nichts, und mit Gottes Wirken beschäftigt sich ihr ganzes Leben lang ihre Forschung. Damit wir nun nicht durch Gemeinschaft mit anderen uns beflecken und durch Verkehr mit Schlechten verdorben würden, umhegte er uns auf allen Seiten mit Reinheitsgesetzen“ u. s. w. (bei Kautzsch, Apokryphen und Pseudepigr. II, 67, 140 ff.). Als Partei der Schriftgelehrten verfolgen sie schließlich nur religiöse Ziele. Es liegt ihnen am Heile des Volks und an der Erhaltung des eigentümlich Jüdischen eigentlich nur in religiöser Beziehung. Und

nur darum werden sie hierdurch dazu geführt, ihre Richtung auf alle übrigen Lebensgebiete auszudehnen, weil ihre ganz gesetzliche Gestalt der Religion alle diese völlig zu beherrschen beanspruchen muß. Der daraus hervorgehenden äußerlich theokratischen Idee widerspricht natürlich am stärksten eine völlig unjüdische Regierung, daher die Ph. ihr 5 nicht einmal die Steuer theoretisch zugestehen (Mt 22, 17). Mochten sie auch zum Teil eine solche heidnische Regierung zunächst als von der göttlichen Vorsehung herbeigeführt dulden, sie thaten das jedenfalls nur in der sehnsüchtigen Erwartung ihres sicheren zukünftigen Sturzes (vgl. Gunkel ThLZ 1891, Sp. 10). Und leicht konnte der glühende Haß gegen die heidnischen Herrn, der dieser Hoffnung zu Grunde lag, bei praktisch ge- 10 richteten Naturen, besonders im Volk, sich in fanatische Thaten umsetzen (Schür. 396). Aber freilich bringen sie jener theokratischen Idee wohl auch den untheokratischen nationalen Fürsten zum Opfer, treiben also dann eine nichts weniger als nationale Politik, wofür ihre Bekämpfung des Jannai Alexander mit Hilfe des Syrerkönigs das auffallendste Beispiel liefert. Wie wenig die Ph. gesonnen sind, die Kluft zwischen Priestertum und 15 Volk aufzuheben, beweisen ihre besonders strengen Satzungen über den Zehnten und andere Leistungen für Priester und Tempel (Weber 44). Aber mehr noch, sie stellten sich selbst als eine geistige Aristokratie dem Volke gegenüber exklusiver noch, als es die S. thaten (vgl. Weber 121 ff.). Daher ihr Parteiname der (vom unreinen Volke) „Abgesonderten". Daher jenes hochmütige, gespreizte Benehmen, das Jesus an den pharis. Schriftgelehrten 20 rügt (Mt 23, 5 ff.). Daher jene Verachtung, mit der sie auf das übrige Volk als ein unwissendes und gesetzloses herabsahen (Jo 7, 49, vgl. die talmudischen Bestimmungen über den Gegensatz zwischen dem cheber, dem Genossen des Pharisäerbundes, und dem am haarez, dem gemeinen Volke, Weber 42 ff.; Bouss. 166 ff.; Schür. 400). Danach ist es begreiflich, daß die Popularität der Ph. beim Volke doch ihre Grenzen hatte. Mehr- 25 mals trennt sich dasselbe von ihnen in seinem politischen Verhalten. Und es fehlt sogar im Talmud nicht an Spuren davon, daß es wohl auch seinen Spott über die Auswüchse ihrer Frömmigkeit auslassen konnte (Jer. Berach. 9, 5; Sotah 3, 4; Bab. Sotah 22, b). — Noch weniger ist eine besonders nationale Haltung, ein „glühender Patriotismus" (Grätz III, 76) der Sadducäer zu beweisen; daß sie eine zeitlang mit den Hasmonäern zu- 30 sammengehalten, kann dafür nicht geltend gemacht werden, da diese Verbindung erst da eintrat, als die Regierung der Hasmonäer ihren anfänglichen nationalen Charakter verlor, und da dieselben gerade dadurch unpopulär wurden. Das Ziel ihres politischen Handelns ist in erster Linie die Stärkung des aristokr. Standes. Nur wo dieses es ihnen gebietet, stehen sie auf der nationalen Seite, aber viel häufiger führt es sie auf die entgegengesetzte. 35 Und die jüdische Volkstümlichkeit wird durch ihre Richtung nur geschädigt. Von vornherein läßt es sich erwarten, daß die hellenistischen Neigungen der Zadokiten und der ganzen Aristokratenpartei vor dem makkabäischen Kampfe auch nach demselben unter ihnen nicht gänzlich werden ausgestorben sein. Auch darf man wohl aus der Thatsache, daß der erste Hasmonäer, der nach dem Übergang Hyrkans zu ihrer Partei die Regierung 40 führte, Aristobul I. den Beinamen des Philhellenen erhielt, auf ihren eigenen hellenistischen Charakter schließen. Später wurden sie dann die servilen Freunde der Römer. Um so hochfahrender (Jos. Jüd. Kr. 2, 8, 14) und hartherziger (Jos. Alt. 20, 9, 1) sind sie gegenüber dem Volke. Aus allen diesen Gründen sind sie denn auch bei dem letzteren wenig beliebt. Ihre Unpopularität ist so groß, daß sie, um sich überhaupt möglich zu 45 machen, sich in der Verwaltung ihrer Ämter nach den pharisäischen Grundsätzen richten müssen (Jos. Alt. 18, 1, 4). — Sind aber auch weder die Ph. noch die S. als eigentlich nationale Partei zu bezeichnen, so ist doch auch zu beachten, daß keine von beiden sich außerhalb der Nation gestellt hat oder etwa einen antinationalen Charakter an sich trägt. Darin unterscheiden sie sich bestimmt von ihren unmittelbaren Vorläufern, den Assidäern 50 und Hellenisten der Zeit des Antiochus Epiphanes. Die Ph. zeigen nicht jene rein separatistische Haltung, jene gänzliche Gleichgiltigkeit gegen die nationalen Interessen wie die Assidäer. Wir finden sie bei ihrem ersten geschichtlichen Auftreten in freundlichem Verhältnis zu den makkabäischen Fürsten, und auch als der Zwist mit ihnen ausbrach, forderten sie von Hyrkan wohl die Niederlegung der priesterlichen Würde, welche ihn mit 55 der sadduc. Tempelaristokratie in Verbindung brachte, nicht aber seiner fürstlichen Gewalt, die sie völlig anerkannten. Die S. aber wollten die nationale Existenz des Volkes, seinen Glauben und sein Gesetz nicht antasten. Und indem beide Parteien innerhalb des makkabäischen Staates nach politischer Macht strebten, gingen sie von seiner Anerkennung aus.

60 8. Hiermit ist die Entstehung und der Grundcharakter beider Parteien

unmittelbar gegeben. Sie sind daraus entstanden, daß sich die assidäischen Schriftgelehrten und die hellenistischen Aristokraten durch die Gründung des gesetzlich nationalen makkabäischen Staates veranlaßt sahen, sich auf seinen Boden zu stellen. Diese Umwandlung vollzog sich aber begreiflicherweise nicht so, daß alle Glieder sie mitmachten. Jedenfalls ist dies mit den nach beiden Seiten gehenden extremen Elementen nicht geschehen. Von 5 den Assidäern haben diejenigen, welche ihre gegen das politische Leben gleichgiltige exklusive Frömmigkeit am einseitigsten pflegten, sich in kleine Kreise zurückgezogen, die gewiß noch lange mit der pharisäischen Partei in Verbindung blieben, aber schließlich zur Bildung des ganz separatistischen, mit Recht ihrerseits den Namen der Assidäer forterbenden Essenerordens geführt haben. (Vgl. Sieffert, Christus und die Essäer. Bew. des Glaubens 1873, 10 S. 502 f.). Die radikalen Hellenisten aber sind in den Kämpfen mit den Makkabäern, namentlich unter Simon, untergegangen. So blieben hier und dort die gemäßigteren Elemente übrig, die in den breiten Strom des Volkslebens wieder einmündeten, aus dem sie ursprünglich hervorgegangen waren. Die Schriftgelehrtenpartei suchte wieder stärkere Fühlung mit dem Volksleben, um auf dasselbe einen Einfluß auszuüben. Und die 15 Aristokratenpartei erkannte es wieder als in ihrem eigenen Interesse liegend, das Gesetz und die nationale Existenz des Volkes zu schützen. Aber bei dieser Veränderung der Parteien blieb die gleiche Grundrichtung bestehen, welche den Assidäern und Hellenisten zur Zeit des Antiochus Epiphanes wie schon vorher den Schriftgelehrten und Aristokraten der früheren Zeit eigen gewesen war und oben in geschichtlicher Entwickelung zur Darstel- 20 lung gekommen ist. — Die Ph. erstreben gleich der früheren Schriftgelehrtenpartei eine von der unreinen Welt, auch der jüdischen, sich absondernde streng gesetzliche Frömmigkeit. „Man weiß von ihnen, daß sie mit Genauigkeit die Gesetze auslegen" (Jos. Jüd. Kr. 2, 8, 14), „sie setzen ihren Stolz in die genaue Untersuchung und Ausführung des väterlichen Gesetzes" (Alt. 17, 2, 4, vgl. Leben des Jos. 38; AG 23, 3; 26, 5; Phi 3, 5). 25 „Sie verachten den Lebensgenuß, indem sie in keiner Weise der Weichlichkeit nachgeben". Es ist die Religion, welche alle ihre letzten Ziele bestimmt, welcher ihr Leben und Denken angehört. Aber sie setzen das Wesen der Religion nur in die Kenntnis und Erfüllung des Gesetzes. Aus dieser einseitig gesetzlichen Richtung ihrer Frömmigkeit entwickeln sich alle die Mängel, Schäden und häßlichen Auswüchse derselben, die in den neutestamentl. 30 Schriften zur scharfen Darstellung kommen. Wohl schmücken sie der Propheten Gräber, aber von ihrem Geiste und Sinne haben sie nichts (Mt 23, 29 ff.), wohl disputieren sie über ihre Weissagungen (Lc 17, 20), aber ihr Glaube daran weckt nur ihre Lohnsucht (vgl. die Nachwirkung davon bei Petrus Mt 19, 27). Wohl wirken sie zum Teil eifrig für Ausbreitung ihres Glaubens (Mt 23, 15; Jos. Alt. 20, 2—4; J. Kr. 2, 19, 2; 35 4, 9, 11; 5, 2, 2; 3, 3; 4, 2; 6, 1; 6, 6, 3. 4), aber es ist ihnen dabei um ganz äußerliche Erfolge zu thun (vgl. Arenfeld 41 ff.). Ihr Glaube ist keine innerlich befreiende Macht, daher ist das Gesetz ihnen ein knechtisch getragenes Joch (Jo 8, 32 u. s. w. Ga 5, 1). Daher die kleinliche Ängstlichkeit der Gesetzeserfüllung, die dazu führt, auf das Unwichtigste das größte Gewicht zu legen (Mt 23, 23), daher die Veräußerlichung 40 des ganzen sittlich-religiösen Lebens, der Mechanismus des Gebets (Mt 6, 5 ff.), das Wertlegen auf das Fasten (Mt 9, 14), auf die Denkzeichen am Mantel (Mt 9, 20) und die Gebetsriemen (Mt 23, 5), der Buchstabendienst in der Beobachtung des Sabbaths (Mt 12, 2; 9—13; Lc 13, 10—17; 14, 4—6; Jo 5, 1—16; 9, 14—16) und der Reinheitsvorschriften (Mt 15, 2; Mc 7, 2—5; Mt 23, 25 f.; Lc 11, 38 f.), die Bevor- 45 zugung der äußeren Kultushandlungen vor den einfachsten und heiligsten Pflichten (Mt 15, 5; Mc 7, 11—12). Darin lag schon ein Seigen von Mücken und Verschlucken von Kamelen (Mt 23, 24). Zwar daß alles dies mit gutem Glauben und ehrlicher Gesinnung zu üben möglich war, beweisen die Beispiele eines Nikodemus, Joseph von Arimathia und besonders des Paulus, der ohne Scham (Phi 3, 5 ff.; AG 23, 6; 26, 5), 50 aber freilich auch mit Grauen vor seinem damaligen Zustande innerer Friedlosigkeit (Rö 7) an seine pharisäische Vergangenheit zurückdenkt. Aber es war unausbleiblich, daß die Betonung des äußeren Wertes oft nicht nur zur vollendeten Selbstgerechtigkeit (Mt 19, 16 ff.; Lc 18, 10), nicht nur zur eitlen Prahlerei mit der Frömmigkeit (Mt 6, 5 ff. 16; 15, 7 f.; Mc 7, 6; 12, 40; Lc 20, 47), sondern auch zu dem bewußten Streben führte, den Mangel 55 an innerer sittlicher Tüchtigkeit mit dem äußeren Schein frommen Benehmens zu verdecken (Mt 23, 25—28; Lc 11, 39—41). Daß diese neutest. Schilderungen von den tiefen Schäden des Pharisäismus nicht unzutreffend sind (daher denn auch die Vermutung von Büchler, Die Priester, 1895, 84 ff., das Wehe Jesu gegen die Ph. habe thatsächlich den S. gegolten und sei erst später irrtümlich auf jene bezogen, grundlos ist), dafür lie- 60

fert der Talmud den vollsten Beweis. Wohl enthält er (besonders in den Pirke Aboth) manche ganz schönen Sprüche, welche auf rechte Gesinnung und wahre Humanität dringen (vgl. Keim I, 258 ff.). Aber sie stehen vereinzelt da in einem Wuste von äußerlichen, den Geist des Gesetzes in spitzfindiger Buchstabenklauberei ertötenden Satzungen. — Andererseits zeigen auch die S. wie ihre Vorgänger, die Assidäer, wieder jene Neigung zum Nichtjüdischen, Fremden und die allgemeine Richtung, von der diese nur ein vereinzeltes Symptom ist, das Bestreben, sich den Genuß der Güter, welche die geistige Kultur und das gesamte menschliche Leben bietet und welche ihnen ihre soziale Stellung, ihre Bildung und ihr Besitz in reichlichem Maße zugänglich machen, sich nicht durch eine ängstliche, asketische und gesetzliche Frömmigkeit verleiden und verkümmern zu lassen. Die gegensätzliche Schilderung der Ph. bei Josephus läßt durchblicken, daß man den S. eine weichliche Lebensweise vorwarf (Alt. 18, 1, 3). Und eine späte rabbinische Überlieferung (Aboth des Rabbi Nathan) weiß von ihrem Luxus im täglichen Gebrauch goldener und silberner Tischgefäße, sowie von ihrem Spott über die sich abquälenden Ph. zu erzählen. Besonders aber giebt der vierte der salomonischen Psalmen ein freilich wohl pharisäisch gefärbtes Bild von ihrem weltlichen, ja ausschweifenden Leben und zugleich von ihrem heuchlerischen Schein frommen Eifers.

9. Hieraus lassen sich auch die einzelnen theologischen Streitfragen zwischen Ph. und S. unschwer begreifen. Am unmittelbarsten ergiebt sich aus der verschiedenen Grundrichtung der beiden Parteien ihr entgegengesetztes Verhältnis zu jener mündlichen Überlieferung, welche bereits die Schriftgelehrten der früheren Zeit durch Auslegung und Anwendung des Gesetzes als einen Zaun um dasselbe geschaffen hatten (die *πατρῷα παράδοσις* Jos. Alt. 13, 16, 2 oder *παράδοσις τῶν πρεσβυτέρων* Mt 15, 2; Mc 7, 3). „Die Ph., sagt Jos. (Alt. 13, 10, 6) haben dem Volke viele Gesetze aus der Überlieferung der Väter auferlegt, die nicht geschrieben sind im Gesetze Mosis. Darum verwerfen die S. solche Satzungen und sagen, nur das habe man als gesetzlich zu achten, was geschrieben ist, dagegen das aus der Überlieferung der Väter stammende habe man nicht zu beachten (Alt. 13, 10, 6, vgl. 18, 1, 4). Die Ph. wurden zur unbedingten Annahme und weiteren Ausbildung der traditionellen Satzungen durch denselben Sinn veranlaßt, der diese längst hervorgerufen hatte, durch jenes schon den vormakkabäischen Schriftgelehrten eigene Streben, das ganze menschliche Leben bis in alle Einzelheiten hinein durch das Gesetz zu regeln. Zu diesem Zwecke mußte dasselbe durch Konsequenzen, Ausführung und minutiöse Kasuistik fortgebildet werden. Und da diese Erweiterung desselben genauer, unmißverständlicher, weniger zu umgehen war, als das Gesetz selbst, so erhielt sie naturgemäß im Verhältnis zu letzterem nicht nur die gleiche, sondern allmählich eine übergeordnete Bedeutung. Die Mischnah erklärt geradezu, es ist strafbarer, zu lehren entgegen den Satzungen der Schriftgelehrten, als entgegen dem Gesetze selbst (Sanhedrin 11, 3). Das führte dann notwendig weiter zu der Behauptung, daß auch die mündliche Überlieferung wie das geschriebene Gesetz von Moses selbst herstamme (vgl. den beides zusammenfassenden Ausspruch Pirke Aboth 1, 11 ff.). Und hieraus ergab sich wieder die Möglichkeit, eine gesetzliche Bestimmung durch eine traditionelle Satzung außer Kraft zu setzen. — Die S. konnten unmöglich alle exegetische Überlieferung vermeiden, sondern mußten unter sich selbst eine solche ausbilden, um ihren Standpunkt gegenüber der pharis. Schriftauslegung zu sichern. Und daß dies geschehen ist, sieht man aus ihren einzelnen gesetzlichen Streitpunkten. In der Megillath Thaanith (§ 10) wird sogar ein der pharis. Gesetzauslegung widerstreitendes sadduc. Strafgesetzbuch erwähnt. Einige Überlieferungen sollen sie auch mit den Ph. gemeinsam gehabt haben (b. Sanhedrin 33, b. — b. Horajoth 4a). Allein an keine über das Gesetz hinausgehende Autorität wollten sie gebunden sein, und so sehr betonten sie diese Unabhängigkeit ihres Urteiles, daß sie einen Ruhm darin setzten, auch ihren Lehrern möglichst zu opponieren (Alt. 18, 1, 4). Daß sie aber besonders die gesetzliche Überlieferung im allgemeinen verwarfen, geschah zum Teil gewiß darum, weil gerade auf ihr der Einfluß der pharis. Schriftgelehrten beruhte, durch den ihr eigenes Ansehen beschränkt wurde. Zum Teil aber wiesen sie dieselbe auch um ihrer selbst willen zurück. Nicht als hätten sie das aus besonderem Eifer für das Gesetz Gottes im Gegensatze gegen die menschliche Zuthat gethan. Ihre Grundbestimmung macht es vielmehr zweifellos, daß ihr Beweggrund auch hier ihr Wunsch war, von dem Gesetze selbst in ihrem Thun und Treiben möglichst wenig beengt zu werden. Darum wiesen sie mit der Tradition auch alle das Gesetz sichernden und verschärfenden Folgerungen ab, welche aus demselben abgeleitet waren, und beriefen sich auf den einfachen und wegen seiner Unanwendbarkeit auf die vorliegen-

den Verhältnisse leichter zu umgehenden Buchstaben. Dadurch gewannen sie dann den Vorteil, sich das Ansehen der Orthodoxen geben zu können im Verhältnis zu den pharis. Neuerern. Und der Buchstabe des Gesetzes wurde so für sie zu einem wenigstens formellen religiösen Prinzip, dem einzigen, was sie hatten. Zuweilen machten sie dann diese Strenge des Buchstabens auch im Gegensatze zu seiner Verflüchtigung geltend, am meisten 5 freilich da, wo für sie am wenigsten Unbequemlichkeiten daraus entstehen konnten, wenn sie als Richter des Volkes fungierten. So wurden sie in Strafurteilen „hartherziger als alle anderen Juden" (Jos. Alt. 20, 9, 1). Auch Jesus hat diese Hartherzigkeit von seinem sadd. Richtern erfahren müssen.

Aus dieser zwiespältigen Stellung der Ph. und S. zum Buchstaben des Gesetzes 10 und zur Tradition erklärt sich auch eine Anzahl der einzelnen gesetzlichen Streitpunkte, welche ihnen in talmudischen Quellen zugeschrieben werden, und von denen zwar nicht alle (vgl. Wellh. 56ff.), aber doch viele gewiß geschichtlich sind. Denn wenn die Ph. bei der Berechnung des Pfingstfestes unter dem „folgenden Tage nach dem Sabbath" Le 23, 11, 15 den Tag nach dem ersten Osterfeste, die S. dagegen den Sonntag 15 nach dem Sonnabend der Osterwoche verstanden (**Megillath Thaanith.** § 2, **b. Menachoth** 65a. **Chagigah** 17a); wenn unter dem Widerspruche der S. die Ph. eine Wasserlibation des Hohenpriesters am Laubhüttenfeste (**Sukka** 48b) und den Ritus der Entblätterung der Weidenzweige am siebenten Tage desselben Festes (**b. Sukka** 43b) fordern, eine Verunreinigung durch die hl. Schriften annahmen (**Jadaim** 4, 6), alle 20 Gerätschaften des Tempels für der Reinigung bedürftig erklärten (**Chagigah** 3, 8. **j. Chagigah** 3, 8); wenn die S. im Gegensatz gegen die Ph. das Vergeltungsrecht Auge um Auge u. s. w., und ebenso auch das Speien ins Angesicht bei der Verweigerung der Schwagerehe und die Probe der Jungfrauschaft buchstäblich faßten (**b. Baba Kamma** 53b. **Megillath Thaanith** § 10), so liegt hier immer auf sadd. Seite ein 25 Protest auf Grund des gesetzlichen Buchstabens gegen die pharis. Ausdeutungen, Zusätze, Uebertreibungen oder Abschwächungen vor. In einigen anderen gesetzlichen Kontroversen haben wohl die S. die Interessen der Priesterschaft vertreten, so wenn sie, der pharis. Anschauung entgegen, die Kosten des allgemeinen täglichen Opfers aus dem Tempelschatz bestreiten lassen wollten (**b. Menachoth** 65a) und für die Bereitung der Asche von der 30 roten Kuh eine vollkommene Reinheit des fungierenden Priesters verlangten (**Parah** 3, 7). In den übrigen gesetzlichen Streitpunkten läßt sich aber ein bestimmtes Prinzip des Gegensatzes nicht erkennen, wenn man nichts Ungehöriges in sie einlegt (wie besonders Geiger gethan hat). Die S. haben hier eben nur um des Widerspruchs willen die phar. Satzungen bestritten.

Dagegen ist der Zusammenhang mit dem verschiedenen Grundcharakter der beiden 35 Parteien deutlich zu bemerken in den zwischen ihnen bestehenden dogmatischen Differenzen. Die wichtigste unter ihnen wird von Josephus und dem NT zugleich angegeben als die auf die Auferstehungslehre bezügliche. Nur macht sich bei ersterem auch hier seine gräcisierende Darstellungsweise geltend. „Die Ph., sagt er, lehren, jede Seele sei unvergänglich, aber nur die der Guten gehe in einen anderen Leib über, diejenige der 40 Bösen aber werde mit ewigen Strafen gezüchtigt werden". — Die S. dagegen leugnen die Fortdauer der Seele und die Strafe und Belohnung in der Unterwelt (Jüd. Kr. 2, 8, 14). Jene „haben den Glauben, eine ewige Kraft komme den Seelen zu, und unter der Erde gebe es Strafen und Belohnungen für diejenigen, welche im Leben Tugend und Schlechtigkeit bewiesen haben, und den Einen werde ewige Haft zuerkannt, 45 den Anderen aber die Möglichkeit, ins Leben zurückzukehren". — Die Lehre der S. dagegen läßt die Seelen zugleich mit den Leibern untergehen (Alt. 18, 1, 3. 4). Damit ist die pharis. Lehre stark den griechischen Anschauungen von der Unsterblichkeit der Seele, der Seelenwanderung und dem Hades angenähert und die den griechischen Lesern lächerliche Lehre von der Auferstehung verschwiegen, um die es sich in Wahrheit nach der wichtigen 50 Angabe des NT zwischen Ph. und S. gehandelt hat (Mt 22, 23; Mc 12, 18; Lc 20, 27; AG 4, 1—2; 23, 8). Wenn die S. dieselbe abwiesen, so vertraten sie auch hierin wie in ihrer Stellung zur gesetzlichen Tradition den älteren Standpunkt des Judentums, da jene Lehre in den älteren alttestam. Schriften noch gar nicht, und völlig deutlich erst in dem Buche Daniel vorgetragen war. Aber daß sie diese aus den Grundgedanken der 55 altest. Religion, besonders aus den messianischen Verheißungen, sich entwickelnde Lehre nicht annahmen, hatte seinen Grund wieder in ihrer religiösen Lauheit. Die wohlsituierten Aristokraten fühlten sich von den geistigen und materiellen Genüssen dieses irdischen Lebens so vollkommen befriedigt, daß sie nach einem anderen keine Sehnsucht verspürten. Auch zur messianischen Weissagung werden sie sich aus diesem Grunde wahrscheinlich sehr kühl 60

verhalten haben, obschon es ganz unrichtig ist, was man früher behauptet hat, daß sie die prophetischen Schriften verworfen hätten. Daß andererseits die Ph. die Auferstehungslehre mit großer Entschiedenheit annahmen, hing damit zusammen, daß sie die eifrigsten Pfleger der messianischen Hoffnungen waren, wie außer dem NT besonders die salomon. Psalmen beweisen. Zu beidem wirkte freilich ein bedenklicher Beweggrund mit, die gleiche Lohnsucht, welche auch die treibende Kraft ihrer Gesetzlichkeit war. Und eben sie gab ihrer ganzen Zukunftserwartung eine sehr sinnliche Färbung. Bis zu welcher Kraßheit sie dieselbe steigern konnten, um damit dumme Köpfe für sich zu gewinnen, dafür geben ihre dem Eunuchen Bagoas gemachten Vorspiegelungen (Jos. Alt. 17, 2, 4) ein erstaunliches Beispiel. Daß die S., wie gelegentlich das NT bemerkt (AG 23, 8), die Lehre von den Engeln oder einer überirdischen Geisterwelt, welche die Ph. auf Grund der unbestimmten alttestam. Andeutungen ausgebildet hatten, verwarfen, läßt sich gleichfalls aus ihrer den irdischen Verhältnissen zugewandten Richtung erklären. — Ein dritter dogmatischer Differenzpunkt wird von Josephus besonders hervorgehoben, weil er ihn am meisten für den Geschmack seiner griechischen Leser zurechtmachen zu können glaubt. Nach seiner Darstellung (Jüd. Kr. 2, 8, 14; Alt. 13, 5, 9; 18, 1, 3) wären die Ph. und S. in der Auffassung des Verhältnisses zwischen dem Schicksal und dem freien Willen auseinandergegangen. Überträgt man seine Sätze in die jüdische Denkweise, so haben die Ph. alles von der Vorsehung Gottes abhängig gemacht und selbst bei den sittlich guten oder schlechten Handlungen der Menschen eine Mitwirkung Gottes mit dem menschlichen Willen angenommen, die S. dagegen das Unglück wie die menschlichen Handlungen allein als durch den freien Willen des Menschen bedingt, angesehen. Der Standpunkt der Ph. begreift sich hier aus ihrer religiösen Wärme, derjenige der S. daraus, daß sie als Männer des praktischen Handelns den freien Willensentschluß betonten und wegen ihrer Leugnung zu einer zukünftigen Vergeltung schon für das Diesseits die Harmonie von Tugend und Glück behaupten mußten.

In allen diesen einzelnen Differenzpunkten wie in dem allgemeinen Gegensatz der Richtungen hat die Opposition der S. gegen den Pharisäismus durchaus eine relative Berechtigung, insofern sie sich nämlich gegen seine unfreie Gesetzlichkeit, seinen Traditionalismus, seine Lohnsucht, gegen die Sinnlichkeit seiner Vorstellungen vom Jenseits und von der Zukunft des Gottesreiches und auch gegen seine Mißachtung der berechtigten Kulturinteressen wendet. Da sie aber die Fehler ihrer Gegner nur durch äußerliche Abschwächung statt durch Verinnerlichung des religiösen Lebens zu vermeiden und zu bekämpfen suchen, so konnte die weitere Entwickelung und Neubelebung des letzteren nicht an den Sadducäismus, sondern allein an den Pharisäismus anknüpfen. Die Berührung zwischen dem Urchristentum und dem Sadducäismus war denn auch nur eine geringe und äußerliche. Aufgebracht über die christliche Neubelebung der Auferstehungshoffnung und in ihrer hierarchischen Stellung bedroht durch die messianischen Ansprüche Jesu wie die entsprechenden Erwartungen der apostol. Kirche, haben die S. beide mit Spott und noch mehr mit Gewalt befeindet. Dagegen hatte sich mit dem Pharisäismus das älteste Christentum von Anfang an auch innerlich auseinanderzusetzen. Von dem gemeinsamen Boden des Gesetzes und der messianischen Hoffnungen aus, deren Erhaltung und Nährung das größte Verdienst der Ph. bildet, hat Jesus ihr Satzungswesen und alle die mannigfaltigen Erscheinungen ihrer Veräußerlichung des sittlich-religiösen Lebens angegriffen, indem er dessen tiefste Verinnerlichung an die von seiner Person ausgehenden umwandelnden Kräfte und das damit begründete Gottesreich knüpfte. Der Haß, den er sich damit in steigendem Maße von seiten der pharis. Partei zuzog, fanatisierte gegen ihn auch die von der letzteren beherrschten Volksscharen. Als aber dann in der ap. Gemeinde die Verkündigung der Auferstehung Jesu vor den Inhalt seiner eigenen mündlichen Predigt in den Vordergrund rückte, da trat hinter der heftigen sadduc. Befeindung des Ev. der pharisäische Gegensatz gegen dieses so sehr zurück, daß jetzt pharis. Elemente in die Gemeinde selbst eindrangen (AG 15, 1 ff.). Nur wo die gegen eine absolute Geltung des Gesetzes gerichteten Konsequenzen des Christentums ausgesprochen wurden, schüchterner zuerst vom Diakonen Stephanus, energischer dann und mit praktischer Durchführung von dem Ap. Paulus, erwachte sofort in voller Bitterkeit die pharis. Feindschaft. Bei Paulus war es aber gerade seine eigene, ganz pharisäische Jugendbildung, die ihn dazu führte, nach dem radikalen Bruch mit seiner Vergangenheit in einen Kampf mit dem außerchristlichen und besonders dem innerchristlichen Pharisäismus einzutreten, in dem er die eigentümlichen Prinzipien des Christentums gegenüber der alttestamentlichen Gesetzesreligion wie kein anderer Apostel zu beleuchten vermochte. **Sieffert.**

Pharmakides, Theoklitos, wissenschaftlicher Theolog und Kirchenpolitiker des modernen Hellas, gest. 1860. — Litteratur: Autobiographie bis zum 29. Dezember 1839 in der *Ἀπολογία Θ. Φαρμακίδου*, Athen 1840. Gute Charakteristik im Nachruf des *Εὐαγγελικὸς Κῆρυξ*, Athen 1860, S. 203—216; G. L. von Maurer, Das griech. Volk, Heidelberg 1835, Bd II; Ch. A. Brandis, Mitteilungen über Griechenland, Leipzig 1842, Bd III; Unsere Zeit, Leipzig, Brockhaus 1857, S. 670; Pichler, Gesch. der kirchl. Trennung zwischen dem Orient und Occident, München 1865, Bd II S. 399; Sathas, *Νεοελληνικὴ Φιλολογία*, Athen 1868 (mehrfach unrichtig und parteiisch); Nicolai, Gesch. der neugriech. Litt. Leipzig 1876; G. F. Hertzberg, Gesch. Griechenlands seit dem Absterben des ant. Leb. bis zur Gegenwart, Gotha 1878, Bd III u. IV; A. Diomedes Kyriakos-Rausch, Gesch. der oriental. Kirchen, Leipzig 1902; Art. Oekonomos Bd XIV S. 299 ff.; ThStKr, Jahrgang 1841, S. 7 bis 53; Wiederanfänge der theol. Litteratur in Griechenland (anonym, vielleicht von Pharmakides selbst).

Theoklitos Pharmakides ist geboren am 25. Januar 1784, nach den Angaben des *Κῆρυξ* zu Larissa in Thessalien. Mit geringer Bildung (Apologia S. 6) Weihnachten 1802 in Larissa zum Diakonus und *ὀλίγον πολυμαθέστερος* (Ap. S. 6), den 30. August 1811 in Bukarest zum Presbyter geweiht, wurde er in demselben Jahre als Geistlicher der hellenischen Kolonie in Wien angestellt, und blieb dort etwa 8 Jahre (Ap. S. 6). Hier hat er den Grund zu seiner wissenschaftlichen Bildung gelegt. Hier trat er auch schon öffentlich hervor, indem er mit Konstantinos Kokkinakis den *Λόγιος Ἑρμῆς* herausgab, eine Zeitschrift, in der die Besten der Griechen schrieben, um zur geistigen Wiedergeburt ihres Volkes beizutragen. Damals wurde der begeisterte Philhellene Lord Guilford auf ihn aufmerksam und suchte ihn für einen theologischen Lehrstuhl an der zu gründenden Universität in Korfu, Hauptstadt des damals unter englischer Hoheit stehenden Jonischen Inselreichs, zu gewinnen. Ph. war einverstanden, hielt es aber für nötig, seine theologische und pädagogische Bildung vorher auf einer deutschen Universität zu vollenden. Lord Guilford bot ihm gern dazu die Mittel. *Ἐπειδὴ τότε ἐφημίζετο πολὺ ἡ ἐν Γοττίγγῃ ἀκαδημία* (Ap. S. 7), wählte Ph. diese Universität und wurde dort den 8. Oktober 1819 als stud. theol. immatrikuliert (Mitteilung des Herrn Prof. Tschackert in Göttingen). Als aber im Frühling 1821 der griechische Freiheitskampf entbrannte, litt es ihn, wie viele seiner Volksgenossen, nicht länger in der Fremde. Am 9. Juni traf er in Griechenland ein und hat von nun an bis zu seinem Ende in hervorragender Weise an der Neubegründung der heimatlichen Kirche und des Schulwesens mitgearbeitet. Seine Hauptbegabung war ein feiner historischer Sinn. Streifte seine kirchliche Stellung an das Liberale, so war das Gegengewicht des Traditionellen in der Kirche so groß, daß sein Liberalismus dieser nicht zum Schaden wurde. Bis zum Jahr 1833 konnte Ph. zwar einerseits wegen der Nöte des Kampfes, andererseits durch gegensätzliche Strömungen namentlich unter J. Kapodistrias gehindert, seine Thätigkeit nicht voll entfalten. Seine Arbeit als *ἔφορος τῆς παιδείας* unter der Regierung in Tripolja 1823 mußte unfruchtbar sein und die Redaktion der *γενικὴ ἐφημερὶς τῆς Ἑλλάδος* 1825—1827 bot nicht genug Gelegenheit zum Eingreifen. Als Ph. aber von der bayerischen Regentschaft 1833 zum Vorsitzenden der Kommission berufen wurde, die die kirchlichen Verhältnisse prüfen sollte, brach seine Glanzzeit an. Zum Sekretär der Synode in Nauplia ernannt, war er es namentlich, der die Unabhängigkeitserklärung der griech. Kirche in demselben Jahre durchsetzte. Er war es auch, der gegen die mächtige Reaktion kämpfte, die sich nun von seiten der russischen Regierung und des ökumenischen Patriarchen unter der Führung des Konstantinos Oekonomos auf kirchlichem Gebiete (s. d. A. Bd XIV S. 302, 29) geltend machte. In diese Zeit fällt seine große wissenschaftliche Fehde gegen den letzteren und die von diesem geleitete evangelische Posaune, über die in dem A. Oekonomos (a. a. O.) näher berichtet ist. In diesem Kampfe schrieb er die geistesmächtigen Schriften: *Περὶ Ζαχαρίου υἱοῦ Βαραχίου*, Athen 1838 und *Ὁ ψευδώνυμος Γερμανός*, Athen 1838. Auch *Περὶ ὅρκου* 1840 gehört hierher, in der er in evangelischer Weise für die Erlaubtheit des Eides eintrat. Indessen waren die gegen ihn als einen „Freisinnigen" erhobenen Beschuldigungen zu mächtig und die Zeitverhältnisse zu sehr gegen ihn, als daß es seinen Feinden nicht hätte gelingen müssen, ihn zu stürzen. 1839 wurde Ph. seiner Stellung als Sekretär der Synode enthoben und zum Professor der Philologie ernannt. Diese Gewaltthat veranlaßte ihn, die Apologie zu schreiben, in der er seine Rechtgläubigkeit glänzend verteidigte. Die Apologie ist zugleich eine ausgezeichnete Quelle für die Kenntnis der damaligen griechischen Kirche, namentlich auch nach ihrer Stellung zum Protestantismus. Den Kampf um die Freiheit der Kirche von Hellas setzte Pharmakides inzwischen ungestört fort. Es ist wesentlich der Erfolg seiner Partei, daß die Nationalversammlung

von 1843 zwar die Notwendigkeit einer kanonischen Einheit mit Konstantinopel anerkannte, aber doch mit Bestimmtheit die Unabhängigkeit und Freiheit der Kirche von Hellas festgehalten wissen wollte. So konnte das Verletzende des schroffen Vorgehens der hellenischen Synode von 1833 wieder gut gemacht werden und zugleich das auf die Dauer unerträgliche Verhältnis schwinden, daß der ökumenische Patriarch und die übrigen das Dasein einer selbstständigen Kirche von Hellas ignorierten. Als nun freilich die griechische Regierung in ihrem Schreiben vom 30. Mai 1850 um Anerkennung der bestehenden Verfassung den Patriarchen Anthimos bat, antwortete dieser und seine Synode mit dem *Συνοδικὸς τόμος* vom Juni 1850 (vgl. *Κώδηξ ἱερὸς, περιέχων τὰ πρακτικὰ τῆς ἁγίας καὶ μεγάλης Συνόδου τῆς συγκροτηθείσης ἐν Κωνσταντινουπόλει ἐπὶ τοῦ παναγ. οἰκ. πατρ. κυρ. κυρ. Ἀνθίμου τοῦ Βυζαντίου περὶ τῆς ἐν Ἑλλάδι ὀρθοδόξου Ἐκκλησίας. Ἐν ἔτει σωτηρίῳ αων. ,Ἰνδικτιῶνος ή, κατὰ μῆνα Ἰούνιον.* Patriarchatsdruckerei), in dem die Unabhängigkeit der Kirche zwar anerkannt, jeder Einfluß der hellenischen Regierung aber untersagt und für gewisse Fälle Ratserholung von dem Patriarchen vorgeschrieben war. In Griechenland war es nur die zweite Kammer, die den Tomos nicht ohne weiteres annehmen wollte. Erst als Pharmakides seinen *Ὁ συνοδικὸς τόμος ἢ περὶ ἀληθείας*, Athen 1852, 629 S. dem Patriarchen entgegenschleuderte, schlug die Meinung zu Gunsten der Opposition um. Es kam die Kirchenverfassung von 1852 zu stande, die dem Patriarchen nur kirchliche Ehrenrechte gewährte, im übrigen aber die Unabhängigkeit der hellenischen Kirche wahrte. Der sogenannte Antitomos des Pharmakides ist eine Streitschrift ersten Ranges, die in glänzender Darstellung an der Wahrheit der Geschichte die Frage der Kirchenverfassung beurteilt. Mag man die Rücksichtslosigkeit des Ausdrucks und manche Übertreibungen beanstanden, so bleibt doch immer ein sehr anerkennenswertes Denkmal historischer Forschung, die das Beste der protestantischen Schulung verdankt. Es scheint, daß Ph. hernach nicht mehr öffentlich hervorgetreten ist. Ein größeres historisches Werk gegen die römische Kirche, an dem er in den letzten Jahren seines Lebens arbeitete (*Κῆρυξ* S. 213), blieb unveröffentlicht. Von seinen früheren Werken sei hier noch erwähnt seine Erklärung des neuen Testaments: *Ἡ καινὴ διαθήκη μετὰ ὑπομνημάτων ἀρχαίων*, Athen 1844, 7 Bde. Bei dem Kommentar benutzte er wesentlich den Zygabenos u. a. Er starb am 21. April 1860 (*Κῆρυξ* S. 203). Mit Recht hebt der Nachruf an dem Charakter des Ph. seine unerschütterliche Liebe zur Wahrheit, seine ungeheuchelte Frömmigkeit und seine Uneigennützigkeit hervor. **Ph. Meyer.**

Phereſiter s. d. A. Kanaaniter Bd IX S. 739, 32.

Phibeſed s. Pibeſed.

Philadelphier s. d. A. Leade Bd XI S. 326, 41.

Philaster, gest. vor 397. — Ausgaben: Sichard, Basel 1528, unvollständig und fehlerhaft; J. A. Fabricius, Hamburg 1721, verbessert aber ohne neue handschr. Grundlage; Galeardus in Collectio Patr. eccl. Brixiensis 1738, erste vollständige Ausg.; danach MSL 12 und Oehler, corp. haeres. I; neue kritische Ausgabe von Marx 1898, CSEL Bd 38. — Litteratur: Die Proleg. der Ausgaben; Lipsius, Zur Quellenkritik des Epiphanius, Wien 1865; Lipsius, Quellen der ält. Ketzergesch., Leipzig 1875; Harnack, Quellenkritik der Gesch. des Gnosticismus, Diss., Leipzig 1874 und ZhTh 1874; Harnack, Litt.-Gesch. I, S. 150; Zahn, Gesch. des nt. Kanons II, 1, S. 233 ff. u. ö.; Kunze, De hist. Gnosticismi fontibus novae quaest. criticae, Leipzig 1894. Unter den Handschr. der Görres'schen Bibliothek hat Marx einen aus St. Maximin stammenden Kodex des Phil. entdeckt. Er berichtet darüber in den SB. der Sächs. Ges. d. W. 1904.

Philaster (nach Marx richtige Namensform Filastrius) aus Ägypten (?) stammend, wurde vor 381 Bischof von Brescia; denn in diesem Jahre nimmt er teil an der Synode von Aquileja (Mansi 3, S. 599). Augustin hat ihn in Mailand kennen gelernt, nennt ihn aber nur einen **Filastrius quidam**. Sein Nachfolger Gaudentius, der noch zu Ambrosius Lebzeiten, also vor 397 Bischof von Brescia wurde, rühmt seine Rechtgläubigkeit und seine geistliche Wirksamkeit in der Gemeinde (MSL 20, S. 957); dies ist das einzige Datum für sein Todesjahr. Dagegen gilt als Todestag in der Tradition der Kirche von Brescia der 18. Juli. Der **sermo de vita et obitu Philastri** (MSL 20 S. 1002) angeblich von Gaudentius 14 Jahre nach Phil.s Tod an seinem Gedächtnistag gesprochen, enthält legendenhafte Ausschmückung dieser wenigen Daten. Der dürftige biographische Inhalt und die Überlieferung (nur in einem Brescianer Kodex) haben Marx veranlaßt, die Zweifel Dupins an der Echtheit wieder aufzunehmen und die Rede für

ein Produkt des 8. oder 9. Jahrhunderts zu erklären (Marx, Prolegg. VII). Der Ketzerkatalog, **diversarum haereseon liber**, geschrieben wahrscheinlich 383 oder 84, enthält eine Sammlung von 28 vorchristlichen und 128 christlichen Häresien, zuerst 64 nach der Zeitfolge, dann 64 nach dem Inhalt ihrer Lehre zusammengestellt. Doch sind die Grenzen nicht genau eingehalten. Die Überlieferung der Schrift ist mangelhaft. Auch Marx hatte nur 2 unvollständige Handschriften, die sich gegenseitig ergänzen, die neuentdeckte dritte ist die Grundlage der ed. princ. Das Latein verrät den ungebildeten Verfasser, als den ihn schon Augustin bezeichnet. Noch geringer ist die Summe von Verstand, welche der Verfasser aufzuwenden in der Lage war. Um den Zahlenrahmen auszufüllen, hat er vielfach Zusammengehöriges getrennt, die abenteuerlichsten Namen und Sachen zusammengesucht und offenbar vieles selber dazu erfunden, oder sich von irgend einem Spaßvogel zum besten halten lassen (die Anbeter der ägyptischen Frösche und der philistäischen Mäuse, die Häresie der Troglodyten aus Ez 8, 11 konstruiert, die Puteoriten oder Brunnenverehrer nach Jer 2, 13). Der 3. Teil von cap. 93 an enthält größtenteils Widerlegungen falscher Ansichten über einzelne Bibelstellen, durchweg aus dem AT, außerdem z. B. nicht weniger als 5 Kap. über die ketzerischen Übersetzungen des AT gegenüber den allein geltenden LXX; aber auch solche Häresen, wie die „wütenden Heiden", die an Deukalions Flut glauben (cap. 122), oder die nicht glauben, daß die Sterne jeden Abend von den Engeln aus dem Kasten genommen und an den Himmel gesteckt werden (133). Als Quelle für die älteren Häresien bis Noet hat Lipsius aus der Übereinstimmung der 3 Häresiologen Pseudotertullian, Philaster und Ephiphanius das verlorene **syntagma adversus omnes haereses** des Hippolyt ermittelt. Auch sonst hat Ph. aus Hippolyt besonders Kenntnisse über heidnische Philosophen und Dichter geschöpft (Marx, Proleg. XXXVII). Entgegen der seit Lipsius allgemein geltenden Ansicht, suchte Kunze (a. a. O. S. 47 und 66) direkte Benutzung von Epiphanius Panarion nachzuweisen. Dagegen spricht aber die Thatsache, daß außer dem durch Hipp. Syntagma als gemeinsame Quelle gedeckten Kreis sich kaum Berührungen auffinden lassen. Das Kapitel über die Manichäer (Phil. 61, Epiph. 66, 25) geht auf die **acta Archelai** als gemeinsame Quelle zurück. Wenn Phil. die Namen der Borborianer (cap. 45) und der **milites** (cap. 29) aus Epiph. 26 übernahm, so hat er alles durcheinander gebracht und von Letzteren das Gegenteil gesagt. Wenn er den Spottnamen der Montanisten „Taskodrugiten" bei Epiph. 48 fand, ist schwer begreiflich, wie er zu seinem Blödsinn über Askodrogiten cap. 75 kam. Von Paulus Samosata sagt Epiph. 62: *οὔτε περιτομὴν ἔχουσιν*, Phil. 64: **circumcisionem docebat**. Vgl. weiter Coluthianer, Aerianer Semiarianer, gleiche Namen, aber völlig abweichende Beschreibung. Kurz, wenn er den Epiph. vor sich gehabt hat, so hat er ihm doch nicht viel Gescheidtes zu entnehmen gewußt. Der Wert des Büchleins ist unter solchen Umständen gering, außer wenn man es als Zeichen seiner Zeit betrachtet. Für die theologische Bildung des MA hat Phil. besonders dadurch Bedeutung erlangt, daß Augustin ihn, nicht ohne Ärger, in seinem Ketzerkatalog exzerpiert hat. In Betracht kommt er auch für manche Fragen der Geschichte des neutestl. Kanons, besonders für den Hebräer- und Laodicenerbrief, vgl. Zahn, a. a. O. **R. Schmid.**

Phileas, Bischof von Thmuis in Unterägypten und Märtyrer, gest. 305. — Quellen und Litteratur: Eusebius, KG VIII, 9. 10. 13, 7; Rufinus, KG VIII, 10; der Brief an Meletius zuerst gedruckt von Fr. Scipione Maffei, Osservazioni Letterarie III, 11 ff., Verona 1738. Abgedruckt mit dem Brief bei Eusebius in MSG 10, 1559 ff.; Routh, Reliquiae sacrae², IV, 83 ff.; die Akten des Martyriums lateinisch: AS Febr. I, 459 ff.; Ruinart, Acta sanct. ed. Ratisb. S. 519 ff.; Knopf, Ausgewählte Märtyrerakten, Freib. 1901, S. 102 ff.; der griechische Text der Akten bei Combesis, Illustrium Christi martyrum lecti triumphi, Paris 1660, S. 145 ff. Vgl. Harnack, Gesch. der altchristl. Litt. I, 441 ff. II, 2, 69 ff.; Le Blant, Les persecuteurs et les martyrs aux premiers siècles de notre ère (Paris 1893) S. 226 f. und Notes sur les actes de saint Philéas in Nuovo bulletino di archeologia christiana, Rom 1896, S. 27 ff.; C. Schmidt, Fragmente einer Schrift des Märtyrerbischofs Petrus v. Alex., TU, NF V, 4 b; Bardenhewer, Gesch. der altkirchl. Litteratur, Freib. 1903, II, 211 f.

In seiner Schilderung der diokletianischen Verfolgung in Ägypten teilt Eusebius KG VIII, 10, 2—10 ein Bruchstück aus einem Brief des Bischofs Phileas an seine Gemeinde zu Thmuis in der Thebais mit, den dieser nach 10, 11 aus dem Kerker in Alexandrien an sie geschrieben hat. Phileas stellt ihr darin das Beispiel der alexandrinischen Märtyrer vor Augen, die Christum im Herzen tragend, um der ewigen Güter willen

alle Marter und den Tod willig erduldeten. Den Brief an Meletius hat Phileas ebenfalls aus dem Gefängnis geschrieben und zwar zusammen mit drei miteingekerkerten Bischöfen. Sie rügen hier, daß Meletius ordnungswidrig an ihrer Stelle andere Bischöfe ihrer Gemeinden geweiht, statt die kirchlichen Ordnungen zu scheuen und ihr und des Petrus von Alexandrien Recht zu achten (s. den Art. Meletius Bd XII S. 559, 38 ff.). Als den Übersetzer des nur lateinisch erhaltenen Briefs vermutet man den Hilarius in seiner Schrift über das Konzil von Rimini, Harnack S. 442. Mit denselben Bischöfen zusammen wird auch Eus. VIII, 13, 7 und in den griechischen Akten Phileas genannt. — Eusebius erwähnt den Phileas als Beispiel der durch Reichtum, vornehme Geburt, Würdestellung und philosophische Bildung Hervorragendsten unter den ägyptischen Märtyrern, ausgezeichnet *ταῖς κατὰ τὴν πατρίδα πολιτείαις τε καὶ λειτουργίαις ἔν τε τοῖς κατὰ φιλοσοφίαν λόγοις* (VIII, 9, 6 f.). Als einen solchen lassen ihn auch die Akten erkennen, deren Echtheit in ihrer von Ruinart edierten lateinischen Version (ohne nähere Begründung verneint von C. Schmidt S. 22 A. 1) m. E. nicht beanstandet werden darf. Sind doch diese Akten wahrscheinlich schon Eusebius VIII, 9, 7 f. (vgl. *τῶν ἐπ' ἀξίας ... καὶ αὐτοῦ τοῦ δικάστου παρακαλοῦντος, ὡς ἂν αὐτῶν οἶκτον λάβοιεν, φειδώ τε παίδων καὶ γυναικῶν ποιήσοιντο* mit Acta 2 S. 520 advocati et officium una cum curatore et cum omnibus propinquis eius pedes eius complectebantur, rogantes ut respectum haberet uxoris et curam susciperet liberorum) und Hieronymus, De vir. ill. 78 (disputatione actorum habita adversus iudicem, qui eum sacrificare cogebat, pro Christo capite truncatur) bekannt. Rufinus VIII, 10 hat einen Christen Gregor als Verfasser von Akten des Phileas namhaft gemacht, und die Schrift wird in ihnen in der vorhieronymianischen Fassung citiert (Le Blant S. 28). Auch die einzelnen Züge des Verhörs, z. B. die Forderung, wenigstens dem Einen Gott zu opfern und der Hinweis auf die jüdischen Opfer, bekunden die Ursprünglichkeit. — Kulcianus, der die Verhandlung leitet, war, wie C. Schmidt S. 47 ff. gezeigt hat, schon beim Ausbruch der Verfolgung Praeses augustalis in Ägypten. Wie lang er daselbst Exarch geblieben, wissen wir nicht. Aber Hierokles, beim Ausbruch der Verfolgung Statthalter in Bithynien, war sein unmittelbarer Nachfolger, und zwar wenigstens 308, vermutlich schon 306 (s. Bd VIII, S. 40; Harn. II, 2, 70). Daher nötigt die Verurteilung durch Kulcianus, das Martyrium des Phileas nicht erst den letzten Jahren der Verfolgung, etwa gleichzeitig mit dem des Petrus von Alex. (entsprechend Eus. VIII, 13, 7) zuzuweisen. Bardenhewer S. 212. 639 nimmt an das Jahr 304, die meisten früher 305, jetzt 210—214. Mit Phileas ward zugleich ein hoher Staatsbeamter, namens Philoromos, zu Alexandrien enthauptet, nach dem Martyrologium Hieronymianum am 4. Februar (s. Bd XII S. 560). **Bonwetsch.**

Philipp, der Großmütige, Landgraf zu Hessen, gest. 1567. — Litteratur: Glagau, Anna von Hessen, die Mutter Philipps d. Großm., Marb. 1899; Wig. Lauze, Leben und Thaten Philippi Magnanimi &c., Ztschr. d. V. f. hess. Gesch. und Landeskunde, Kassel 1841—43; Rommel, Ph. d. Großm., Gießen 1830, 3 Bde (auch in dess. Hess. Gesch. Bd III ff.); Ph. Hoffmeister, D. Leben Ph. d. Großm., Kassel 1846; Friedensburg AdB (eine eigentliche Biographie fehlt). — Neudecker, Urkunden aus der Reformationszeit, Kassel 1836; ders., Merkwürdige Aktenstücke aus dem Zeitalter d. Ref., Marb. 1838; ders., Neue Beiträge zur Gesch. d. Ref., Leipz. 1841; J. Duller, Neue Beiträge z. Gesch. Ph. d. Großm., Darmst. 1842; M. Lenz, Briefwechsel L. Phil.s mit Bucer, 3 Bde (Publ. a. d. Preuß. Staatsarch. Bd V, XXVIII. XLVII), Leipz. 1880—91; Politische Korrespondenz der Stadt Straßburg, I. Bd ed. Virck, II. ed. Winckelmann, 1882 ff.; A. v. Druffel, Kaiser Karl V. und die röm. Kurie, AMA Bd XIII. XVI. XIX, 1877—90. Nuntiaturberichte, Gotha 1892 ff. — L. Schmitt, Der Kölner Theologe Nik. Stagefyr u. der Franziskaner Nik. Herborn, Freib. 1896; W. Friedensburg, Zur Vorgeschichte des Gotha-Torgauischen Bündnisses, Marburg 1884; ders., Der Reichstag zu Speier 1526, Berlin 1887; Schornbaum, G. v. Brandenburg und d. sächs.-hessischen Bündnisbestrebungen, Beitr. z. bayer. KG VIII, S. 192 ff.; W. Credner, Phil. des Gr. Hessische Kirchenreformationsordnung, Gießen 1852; K. Köhler, Altenst. z. hess. Ref.-Gesch. ZhTh 37, Gotha 1867, S. 217 ff.; Friedrich, Luther und die Kirchenverf. der Reformatio Ecclesiarum Hassiae von 1526, Darmst. 1899; W. Köhler, Hess. Kirchenverf. i. Zeitalter d. Ref., Gießen 1894; G. Conrad, Die Reformationsordnung für die Gemeinden Hessens von 1526, Halle (Diss.) 1897; Ehses, Geschichte der Packschen Händel, Freib. 1881; ders., Ph. v. Hessen u. O. von Pack, Freib. 1886; Hil. Schwarz, Landgraf Ph. v. Hessen und die Packschen Händel, Lpz. 1884; G. Mentz, Zur Geschichte der Packschen Händel, Archiv für Ref.-Gesch., Berlin 1903 I, S. 172 ff.; J. Ney, Geschichte des Reichstags zu Speier im Jahre 1529 (Mitt. d. hist. Ver. d. Pfalz) 1879; Th. Kolde, Der Tag von Schleiz und die Entstehung der Schwabacher Artikel in Beiträge zur Reformationsgesch. Köstlin gew., Gotha 1896, S. 94 ff.);

ders., Analecta Lutherana. Briefe und Aktenstücke zur Geschichte Luthers, Gotha 1883; J. J. Müller, Historie von der evangelischen Stände Protestation 2c., Weimar 1705; Maurenbrecher, Karl V. und die deutschen Protestanten, Düsseld. 1865; ders., Gesch. der kath. Ref., 1. Bd, Nördlingen 1880; O. Winckelmann, Der Schmalkaldische Bund 1530—1532 und der Nürnberger Religionsfriede, Straßb. 1892; J. Wille, Phil. d. Gr. von Hessen und die Restauration Ulrichs v. Württemberg, Tübingen 1882; W. Rosenberg, Der Kaiser und die Protestanten 1537—39, Halle 1903. — Zur Geschichte der Doppelehe: H. Heppe, Urkundliche Beiträge zur Geschichte der Doppelehe, ZhTh 1852, S. 263; M. Lenz, Die Nebenehe des Landgrafen in Briefwechsel Philipps I, 327 ff.; Koldewey, Der erste Versuch einer Rechtfertigung der Bigamie des Landgr., ThStKr 1881 S. 553 ff.; ders., Heinz von Wolfenbüttel, Halle 1883, Schr. d. V. f. Ref.-Gesch. Nr. 2; (W. Walther), Luther und die Bigamie, ebd. 1891 S. 564 ff.; N. Paulus, Luther u. d. Polygamie, Litt. Beil. d. Köln. Volksztg. 1903 Nr. 18; W. W. Rockwell, Die Doppelehe d. Ldgr. Ph., Marb. 1903, Diss. (noch nicht vollendet). — A. Hasenclever, Die Politik d. Schmalkaldener vor Ausbruch des Schmalkaldischen Krieges, Berlin 1901; ders., Die Politik Kaiser Karls V. und Landgr. Phil. von Hessen vor Ausbruch des Schmalkaldischen Krieges, Marburg 1903; M. Lenz, Der Rechenschaftsbericht Phil. d. Großm. über den Donaufeldzug 1546, Marb. 1885; Rommel, Die fünfjährige Gefangenschaft Ph. v. H., Ztschr. d. V. f. hess. Gesch. u. Landeskunde, 5. Bd (1850); K. v. Heister, Die Gefangennehmung Ph. v. H., Marburg 1868; J. Maens, Die Gefangennehmung des Landgr. 1877, Programm; Schädel, Briefe und Akten zur Gefangennahme und Haft Ph. d. Großm., Quartalbl. des hist. Ver. f. das Großherzogtum Hessen, 1890 S. 107; Ißleib, Die Gefangennahme des Landgrafen, N. Arch. f. sächs. Gesch. XI, 1890 (S. 178); G. Turba, Verhaftung und Gefangenschaft d. Landgr., Arch. f. österr. Geschichte 83 (1896), S. 109 ff. F. Herrmann, Das Interim in Hessen, Marburg 1901; A. Heidenhayn, Die Unionspolitik Philipps von Hessen, Halle 1890. — Allgemeines: Seckendorf, Historia Lutheranismi 1692; F. W. Hassenkamp, Hess. Kirchengeschichte seit dem Zeitalter der Reformation Frankf. a. Main 1864, 2 Bde; H. Heppe, Kirchengeschichte beider Hessen, Marburg 1876, 2 Bde; Ranke, Deutsche Gesch. im Zeitalter der Ref.; Buchholtz, Gesch. Ferdinand I., 8. Bde, Wien 1831 ff.; G. Egelhaaf, Deutsche Geschichte im sechzehnten Jahrhundert, Stuttgart 1889 ff.; H. Baumgarten, Geschichte Karls V., 1885 ff.; F. v. Bezold, Gesch. d. deutschen Reformation, 1890; S. Riezler, Geschichte Baierns, IV. Bd, Gotha 1899; E. Brandenburg, Moritz von Sachsen, 1. Bd, Leipz. 1898; Th. Kolde, M. Luther 1884 ff. 2 Bde.

Philipp, Landgraf zu Hessen, dessen Bedeutung für die Reformation und den Protestantismus (einschließlich des schmalkaldischen Bundes) im Folgenden dargestellt werden soll, wurde als Sohn des Landgrafen Wilhelm, des Mittleren, der seit dem Jahre 1500 ganz Hessen wieder in einer Hand vereinigte, am 13. November 1504 auf dem Schlosse zu Marburg geboren. Als sein Vater nach langer Krankheit am 11. Juli 1509 gestorben war, hatte seine Mutter Anna von Mecklenburg (gest. 1525), eine energische, zielbewußte, herrschsüchtige, in ihren Mitteln nicht wählerische Frau, vielleicht die thatkräftigste Fürstin ihrer Zeit, — argutissima mulier nennt sie einmal Luther (Enders III, 202) —, die schwersten Kämpfe gegen die hessischen Landstände und die diese unterstützenden Wettiner zu bestehen, bis sie 1514 endlich die vormundschaftliche Regierung übernehmen konnte. Freilich die Kämpfe dauerten noch fort, aber es gelang ihr je mehr und mehr, die Mitwirkung der Stände bei Seite zu drängen. Um sich ihrer gänzlich zu entschlagen, ließ sie den noch nicht 14jährigen Sohn bereits 1518 durch Kaiser Maximilian mündig erklären, während sie doch thatsächlich das Heft in der Hand behielt, und als dann 1519 der junge Fürst die Regierung selbstständig übernahm, hatte er, wie viele schwierige Verhältnisse im Innern und sonst ihn auch erwarteten, der Mutter wenigstens das zu danken, daß die Macht der Landstände im großen und ganzen gebrochen war. Vielmehr aber auch nicht. Für die Erziehung des Knaben, der anfangs der Mutter entrissen, wesentlich in Kassel unter der Obhut der ständischen Regenten aufwuchs, scheint wenig geschehen zu sein. Sein Panegyriker nennt zwar zwei wenig bekannte Männer Heidrich Greben und Heinrich Geck als seine Lehrer, setzt aber hinzu: studia mox aliis ita ut fit implicitus persecutus est, contentus naturae bonitate (Konr. Mathaeus in Panegyrici Academiae Marpurgensis, Marp. 1588 S. 8) und wenn Philipp offenbar in der Folge an Kenntnissen hinter anderen Fürsten seiner Zeit nicht zurück stand, nicht wenige sogar übertraf, so war das sicher erst der Ertrag späterer Jahre und einer seltenen Begabung. Die Widmung der Bucolica durch sein bereits berühmt gewordenes Landeskind, den Dichter Euricius Cordes (Krause, E. Cordes, Hanau 1863, S. 43), konnte keinen Eindruck auf ihn machen, denn die lateinische Sprache hat er erst in späterer Zeit einigermaßen gelernt. Und wenn auch auf das, was man später über seine angebliche, aus damaliger Zeit stammende verächtliche Äußerung über die Messe erzählte (Rommel, Hess. Gesch. III, 168), kein Gewicht zu

legen ist, so war sicher auch seine sittliche und religiöse Erziehung vernachlässigt worden. Anfangs konnte es sogar scheinen, als fehlte ihm gleich so vielen seiner Standesgenossen in jener Zeit jedes höhere Interesse. Der junge, viel zu früh zur Selbstständigkeit gelangte Fürst, der an dem aller Sittlichkeit hohnsprechenden Leben seiner Mutter, „der Frau Venus", wie man sie nannte, ein schlimmes Vorbild hatte, fröhnte in zügelloser Ungebundenheit vor allem der Jagdlust. Aber in den schwierigen Verhältnissen, die er aus der Zeit der Vormundschaft übernahm, dem immer wieder sich erhebenden Kampf mit den Ständen, der Fehde mit Franz von Sickingen u. s. w., entwickelte er sich bald zu einer zielbewußten Herrschernatur, der auch seinen geschätztesten Räten gegenüber sehr bestimmt seine Selbstständigkeit wahrte, im eigenen Gebiet und nach außen vor allem für die Fürstengewalt eintrat, und wo er sie bei Standesgenossen bedroht sah, zu treuer Bundesgenossenschaft bereit war. — Mit Luther ist er das erstemal auf dem Reichstag zu Worms zusammengetroffen. Wie andere mehr hat er ihn aus Neugierde in seiner Herberge aufgesucht und hat mit ihm (nach Cordatus, Tischreden ed. Wrampelmeyer, Halle 1885 Nr. 1000 kaum in leichtfertiger Weise) über dessen Auslassungen de impotentibus (op. lat. v. arg. V, 98) gehandelt und ihm beim Abschiede das Wort zugerufen: „Habt ihr Recht, Herr Doktor, so helfe euch Gott!" Es mag auch richtig sein, daß er, wie später Hedio wissen wollte, als im Fürstenrat über die Gewährung des freien Geleits für Luther beraten wurde, sich dahin erklärte, man müsse es ihm nicht nur geben, sondern auch halten (Z. f. Gesch. d. Oberrh. NF XI, 365 A.), und daher mag es gekommen sein, daß Aleander ihn als malo et tutto Lutherano verdächtigte (Brieger, Aleander und Luther, 1884 S. 125), aber für die religiöse Frage hatte er noch kein Interesse und schon am 30. April 1521 hatte er den Reichstag verlassen (Reichstagsakten II, 884). Auf der andern Seite ist es jedoch schwerlich den Thatsachen entsprechend, wenn man ihn im Gegensatz zu späterer Zeit als entschiedenen, ja grausamen Gegner der beginnenden religiösen Bewegung in seinem Lande hinstellt. Was darüber berichtet wird, läßt kaum eine reinliche Scheidung von Geschichte und Legende zu. Ob er wirklich das Wormser Edikt veröffentlicht hat (wie man aus Lauze I, 67 schließen wollte), ist bis jetzt nicht erwiesen. Das Wahrscheinliche wird das sein, daß er selbst nach seiner Erziehung am Alten hing und getreu der Tradition seines Hauses, das seit langem auch eine kirchliche Oberaufsicht namentlich über das Klosterwesen in Anspruch nahm, selbstständige Neuerungen Einzelner nicht glaubte dulden zu können, wofür er das Lob des Joh. Eck (Beitr. z. bayr. KG II, 182), des Cochläus und der Mönche seines Landes erfuhr (vgl. L. Schmitt, Nik. Stagefyr S. 53). Aber der Umschwung muß sich ziemlich schnell vollzogen haben und zwar nicht lange, nachdem er sich Anfang 1524 mit Christine, der Tochter Georgs von Sachsen, des entschiedensten fürstlichen Gegner Luthers, vermählt hatte. Den äußern Anlaß bot, daß ihm Luthers Übersetzung des Neuen Testamentes in die Hände gefallen war, das er, wie bald die ganze Bibel, mit großem Eifer studierte. Eine Begegnung mit Melanchthon auf dessen Reise nach der pfälzischen Heimat im Frühjahr 1527 und ein von diesem erbetenes Gutachten (CR I, 703 ff.) befestigte ihn in evangelischen Anschauungen. Noch konnte es lediglich als ein Eingehen auf den Beschluß des Nürnberger Reichstags angesehen werden, als er in einer Verordnung vom 18. Juli 1524, die eine strengere Handhabung der Sittenpolizei einschärfte, zugleich gebot, das Volk „im Evangelio und Lehre Christi unseres Behalters und Seligmachers lauter und rein, treulich und christlich zu unterrichten" (Seckendorf I, 295), aber sehr bald erfuhr man, daß der Fürst damit die Lehre Luthers freigab (Enders V, 14 vgl. S. 13; N. Arch. f. sächs. Gesch. 6, 109 25). Um diese Zeit begann man in Kassel die Messe deutsch zu feiern, die Mönche entliefen den Klöstern, und die Obrigkeit ging daran, um seine Verschleppung zu verhindern, den Klosterbesitz festzustellen. Als der Marburger Franziskanerguardian, Nikolaus Ferber von Herborn, der sich lange Zeit der Gunst des Fürsten erfreut hatte, ihn in einer dringenden Epistel ermahnte, wie andere Fürsten die Neuerer mit dem Schwerte auszurotten, ließ der Landgraf seinen Sendbrief mit evangelischen Glossen versehen im Druck ausgehen und bekannte sich in seiner Antwort offen zum Evangelium (L. Schmitt S. 52). Und einen deutlichen Einblick darein, wie tief er schon in die heilige Schrift eingedrungen war, zeigt sein im Frühjahr 1525 an seine Mutter gerichteter Brief, die ihm im Sinne des Franziskaners Vorhaltungen gemacht hatte (Rommel, Ph. v. H. III, 1 ff.), und um dieselbe Zeit kam es darüber schon zu einem gereizten Briefwechsel mit seinem Schwiegervater Georg, dem gegenüber der Landgraf seine evangelische Überzeugung in mannhaften Schreiben vertrat und bereits den Meßkanon als „Gotteslästerung" bezeichnete und jenen ermahnte, nur dem klaren Wort Gottes zu folgen (Rommel ebd. S. 3 ff.

vgl. Friedensburg im N. Arch. f. sächs. Gesch. 6, 45 ff.; Th. Kolde, Friedr. der Weise, 1881, S. 60). Bei einer Zusammenkunft mit Johann von Sachsen und seinem Sohne im März 1525 erklärte er, für das Evangelium Land und Leute, Leib und Leben preiszugeben zu wollen (Spalatin bei Mencken, scriptores II, 1612). Außer, daß er, wie er der Mutter gegenüber zugab, Prediger hin und her schickte „auf daß nicht durch ungelehrte Prediger Aufruhr entstände" (Rommel, Ph. v. Hessen III, 2), war von irgend welchem positiven Eingreifen in die religiösen Verhältnisse noch nicht die Rede, und Philipps thätkräftige Bekämpfung des Bauernkrieges (W. Falckenheiner, Ph. d. G. im Bauernkriege, Marb. 1887) und sein damaliges Zusammengehen mit Herzog Georg konnte bei den Freunden des Alten noch einmal die Hoffnung erwecken, der Landgraf werde sich festhalten lassen. Noch am 23. August 1525 erhielt er von Clemens VII. ein Belobigungsschreiben wegen seiner Bekämpfung der impii ac nefarii Lutherani pro fidei patrocinio (Rommel, Gesch. v. Hessen III, Anh. S. 224). Aber auch die erneuten Einwirkungen Georgs von Sachsen waren vergebens. Philipp gehörte sogar zu den wenigen, die Luthers Stellung im Bauernkriege verstanden, und suchte, wenn auch vergeblich, seinen Schwiegervater davon zu überzeugen, daß das Evangelium mit dem Bauernaufruhr nichts zu thun habe. Den Versuch, ihn in das von Georg veranlaßte Dessauer Bündnis vom 19. Juli 1525 mit seiner Spitze gegen „die verdammte lutherische Sekte" zu ziehen, wies er in gemeinsamem Schreiben mit Joh. von Sachsen und freimütigem Bekenntnis zum Evangelium zurück (Friedensburg, Vorgesch. S. 114). Er war es, der jetzt den Gedanken eines förmlichen evangelischen Bündnisses faßte, was dann zu dem in Torgau beschlossenen und am 27. Februar 1526 zu Gotha ratifizierten Bündnis mit dem Kurfürsten von Sachsen führte. Und dieses zu einem Schutzbündnis aller evangelisch gesinnten Stände („falls sie wegen ihrer Haltung in der Glaubenssache Anfechtung erleiden würden") weiter zu bilden, war fortan sein eifriges Bestreben. Denn niemand sah von Anfang an klarer, wie groß die Gefahr war, und war entschlossener, alles aufzubieten, um ihr entgegenzutreten, als der damals erst 22jährige, für das Evangelium begeisterte Landgraf, der allerdings auch sehr bald politische Interessen mit dem evangelischen Bündnis verband, denn schon im Frühjahr 1526 plante er, auf diesem Wege die beabsichtigte Erhebung des Erzherzog Ferdinand zum römischen Könige zu hintertreiben (Friedensburg, Speier 517 ff.). Mit seinem Eintreten für die evangelische Sache kam ein politisches Element in den werdenden Protestantismus, das zwar manche Schädigungen hervorrief, aber für seinen äußerlichen Bestand von unermeßlicher Bedeutung werden sollte.

Wie er von Anfang an gewillt war, seine evangelische Haltung auch vor dem Kaiser zu vertreten, zeigt die Instruktion, die er dem zu Karl V. nach Spanien reisenden Pfalzgrafen Friedrich mitgab, von der wir freilich nicht wissen, ob sie dem Monarchen bekannt wurde (Friedensburg, Speier S. 121 f.). Sein evangelischer Standpunkt sollte alsbald auf dem Reichstage zu Speier von 1526 allen offenbar werden. Auch äußerlich, so war es sein Wille, sollten sich die Evangelischen durch Vermeidung von allem, „was wider Gottes Ehre und Gebot sein mag" auszeichnen (Ebd. S. 292). Als er am 12. Juli mit 200 Reitern einzog, waren seine Begleiter nicht nur in die gleiche Farbe gekleidet wie die des sächsischen Kurfürsten, sondern trugen, ein deutliches Symbol des Zusammenstehens der Evangelischen, dasselbe Abzeichen: Verbum domini manet in aeternum. Mit Staunen und Ingrimm mußten die Altgläubigen beobachten, wie man sich über die Fastengebote und sonstige kirchliche Satzungen hinwegsetzte, wofür auch ein hessischer Kammersekretär Erbert Ruell in einer in Speier ausgegebenen Schrift eintrat (vgl. Veesenmeyer in Stäudlins Kirchenhistorischen Archiv 1825, S. 113). Als man dem hessischen Hofprediger Adam Krafft (s. d. A. Bd XI S. 57) die Kirchen verschloß, ließ der Fürst ihn und die andern Theologen in seiner Herberge von einer Gallerie aus in einem für jedermann zugänglichen Hofe predigen (Friedensburg, Speier S. 299), und oft drängte sich das Volk zu Tausenden in die von den Gegnern als „Ketzergasse" gebrandmarkte Straße, in der die evangelischen Fürsten wohnten, predigte doch Krafft, wie die Straßburger Gesandten berichten, „ohne einiges Pochen und Schelten Christum ganz sanftmütiglich" (Virck, pol. Corr. I, 265). Als Erzherzog Ferdinand dagegen auftreten wollte, erwiderte der Landgraf, er lasse sich nichts verbieten und wenn es seinen Kopf kosten sollte, und es machte nicht geringes Aufsehen, mit welcher Gewandtheit und Schriftbelesenheit er nicht nur den geistlichen Fürsten, sondern auch dem nicht ungelehrten Generalvikar von Konstanz, Dr. Joh. Faber widerstand (Friedensburg S. 303. 307). Danach ergab es sich wie von selbst, daß namentlich die evangelisch gesinnten Städte, auch wenn sie den Bündnisgedanken des Landgrafen noch zögernd gegenüberstanden, sich doch an ihn

anlehnten, wodurch jene Fühlung mit den Oberländern angebahnt wurde, die schon in Speier ins Gewicht fiel und in den nächsten Jahren ein hervorragender Faktor in der hessischen Politik blieb. Vor allem fallen in diese Zeit die Anfänge der Beziehungen zu Straßburg, dessen Vertreter, Jakob Sturm, der Landgraf damals zuerst kennen lernte. Und welche Stellung er trotz seiner Jugend sich schon bei den Standesgenossen erworben hatte, zeigt der Umstand, daß er, der leidenschaftliche Vertreter des Luthertums, in den Fürstenausschuß gewählt wurde. So hat er denn auch bei allen Fragen des für die weitere Entwickelung so wichtigen Reichstags eine nicht unbedeutende Rolle gespielt.

Er war es auch, der, obwohl die Neigungen zu Reformen im Lande (vgl. Heppe I, 137) noch vereinzelt waren, auf Grund des vieldeutigen Reichstagsabschieds von 1526 zuerst daran ging, eine kirchliche Neuordnung nach evangelischen Grundsätzen in seinem Lande vorzunehmen. Neben seinem Kanzler, dem auch humanistisch gebildeten Feige (Ficinus) aus Lichtenau und dem schon erwähnten ruhigen und besonnenen Hofprediger Krafft, beriet ihn dabei ein Mann ganz anderen Schlages, der frühere Franziskanermönch Lambert von Avignon (s. d. A. Bd XI S. 220), der das Evangelium mit der Glut des Südfranzosen vertrat und das alte Ceremonienwesen mit dem Eifer eines Konvertiten bekämpfte. Vielleicht von Jak. Sturm aus Straßburg, wo er einige Jahre verlebte, dem Landgrafen empfohlen, kam er bald nach dem Speierer Reichstage an den hessischen Hof, an dem er schnell Einfluß erlangt zu haben scheint. Nach längeren Vorverhandlungen, auch Einholung auswärtiger Gutachten, unter denen das Melanchthons möglichste Schonung des Hergebrachten empfahl (CR I, 820ff. Ein oberländisches ZhTh 1867 S. 223ff.) trat auf Einladung des Fürsten am 21. Okt. 1526 zu Homberg ein von der hessischen Geistlichkeit, der Ritterschaft und „gemeiner Landschaft" beschickter kirchlicher Landtag zu einem „freundlich und christlich Gespräch" zusammen (vgl. den A. Homburger Synode Bd VIII S. 288ff.), um „in den christlichen Sachen und Zwyspalten durch Gnade des Allmächtigen zu handeln". Über die von Lambert dafür aufgestellten 158 Streitsätze kam es kaum zu eigentlichen Verhandlungen, da der Führer der Gegner, Nikolaus Herborn, sich darauf beschränkte, die Kompetenz des Landgrafen, über Glaubensfragen verhandeln zu lassen und kirchliche Änderungen vorzunehmen, mit Heftigkeit zu bestreiten. Eine Kommission sollte aus dem Worte Gottes klarstellen, was in den hessischen Gemeinden reformiert werden müsse. Ihr Ergebnis, die im wesentlichen wohl auf Lambert zurückzuführende, sogenannte Homberger Kirchenordnung, die auf nichts Geringeres ausging, als auf eine vollständige Neugründung des Kirchentums im Interesse der Aufrichtung einer sich streng absondernden Gemeinde der Heiligen (vgl. Bd VIII S. 290ff.), wurde aber, zumeist, weil Luther ihre Drucklegung aus guten Gründen (Enders, Luthers Briefw. 6, 80) widerriet, nicht einmal veröffentlicht, geschweige denn, daß man sie als Ganzes durchzuführen versucht hätte. Zwar wurde die in Homberg beschlossene Kirchenvisitation im Sommer 1527 wirklich unternommen, aber die Visitatoren erhielten den Auftrag, anzuzeigen, „daß kein besser ordnung form oder weiß fürzugeben und zu machen sei, den das Wort Gottes an sich selbst war", im übrigen auf Luthers Formula missae und seine deutsche Messe von 1526 zu verweisen und im einzelnen es so mit den Ceremonien zu halten, wie es in Marburg in der Pfarre gehalten wurde (K. Köhler a. a. O. S. 244ff.; vgl. W. Kolbe, Die Einf. der Ref. in Marburg, Marb. 1871, 48ff.). Und wenn es auch fraglich ist, ob die 1528 in Marburg herausgekommene Ausgabe des sächsischen Visitationsbüchleins (v. Dommer, Die ältesten Drucke aus Marburg in Hessen. Marburg 1892, Nr. 10) eine irgendwie offizielle war, so läßt sich doch nicht verkennen, daß man sich immer mehr, namentlich im Kultus, wenn auch nicht überall gleichmäßig, an das sächsische Vorbild und später an die Nürnburger Kirchenordnung anlehnte (vgl. die aus dem Jahre 1548 stammende Beschreibung des Marburger Kultus bei F. Herrmann, Das Interim S. 179ff.). In den nächsten Jahren vollzog sich, nicht immer glatt, sondern unter mancherlei Kämpfen namentlich mit dem deutschen Orden, die allmähliche Auflösung der zahlreichen Klöster und Stifte und die Einführung der Reformation im ganzen Lande, indem der größte Teil des Kirchen- und Klosterguts zu Kirchen- und Schulzwecken und segensreichen Stiftungen allgemeiner Art verwendet wurde (Hassenkamp I, 128ff.). Von besonderer Wichtigkeit war aber für die Folge die Fürsorge für das gesamte Schulwesen und die Errichtung der ebenfalls schon in Homberg geplanten Universität in Marburg, der ersten evangelischen Hochschule, die im Sommer 1527 in Gang kam. Ganz im Sinne Luthers erklärte der Landgraf, daß er nicht der Meinung sei, „daß durch das gnadenreiche Evangelium alle andern Studia sollten und wollten umgestoßen, niedergelegt und abge-

than" werden, aber naturgemäß wurde die neue Hochschule neben Wittenberg zunächst eine Pflanzstätte evangelischer Theologen.

Es begreift sich, daß dieses reformatorische Vorgehen die Beziehungen Philipps zu Georg von Sachsen, der fortwährend für die Vertilgung der Ketzer agitierte, nicht gerade verbesserte, und von allen Seiten hörte man von gewaltthätigem Vorgehen gegen die Evangelischgesinnten in den Landen der Gegner und ihrer Hoffnung, daß den Lutherischen bald der Garaus gemacht werden würde. Namentlich entfalteten auch die Hessen benachbarten Bischöfe von Würzburg und Mainz eine große Thätigkeit, um jede evangelische Regung zu unterdrücken. Der Mainzer Ratschlag (vgl. Luthers WW. WA. Bd 19, S. 252 ff.), die dem Mainzer schuldgegebene Ermordung des wegen Häresie angeklagten und vom geistlichen Gericht freigegebenen Predigers Georg Winckler auf der Heimreise nach Halle und mancherlei Kriegsdrohungen, von denen man hörte, erhöhten die Sorge vor einem jederzeit zu gewärtigenden Anschlage, hatte doch Herzog Georg in seiner unter des Cochläus Namen ausgegangenen Schrift sich nicht gescheut zu sagen, daß die Mörder Winklers aus Kraft und Befehl kaiserlichen Mandats zu Worms nicht unrecht gethan hätten, sondern vielmehr fromme und gehorsame Unterthanen seien (Luthers Werke, WA 23, 391). Unter diesen Voraussetzungen geschah es, daß Philipp den Angaben eines Abenteuerers, Otto v. Pack, der mehrfach von Herzog Georg zu wichtigen Gesandtschaften gebraucht worden war, Glauben schenkte, daß in der That seit dem Mai 1527 ein zu Breslau geschlossenes Bündnis katholischer Fürsten zu dem Zwecke bestehe, die evangelischen Fürsten von Land und Leuten zu verjagen, wenn sie nicht dem ketzerischen Glauben entsagten. Auf vieles Drängen und nach hohen Versprechungen ließ Pack den Landgrafen im Februar 1528 von einer als Original (so Mentz a. a. O. S. 175) ausgegebenen Urkunde des Bündnisses Einsicht und Abschrift nehmen. Danach hätten sich König Ferdinand, die Herzöge von Bayern und Sachsen, die Kurfürsten von Mainz und Brandenburg, der Erzbischof von Salzburg und die Bischöfe von Würzburg und Bamberg verbunden, die lutherische Ketzerei gänzlich auszurotten und alle Ordnungen des Papsttums wieder einzuführen. Das Schriftstück enthielt vieles Auffällige: so das Zusammengehen der Bayern mit Ferdinand, die diesem, damit sollte die Aktion beginnen, helfen sollten; Ungarn vollends in seine Gewalt zu bekommen; auch die Art, wie man die Länder der zu verjagenden Fürsten verteilen wollte, hätte Verdacht erwecken können, und daß der Landgraf das Opfer einer kühnen Fälschung wurde, steht jetzt außer allem Zweifel. Indessen sah er darin nur den Beweis für die lange gefürchteten feindseligen Absichten der Gegner und scheint keinen Augenblick an der Echtheit der Urkunde gezweifelt zu haben, ebensowenig der Kurfürst Joh. von Sachsen, dem er begleitet von Ulrich von Württemberg (Burkhardt, ZKWL 1882, S. 598) die Kunde alsbald nach Weimar überbrachte. Hier kam es am 9. März 1528 zu wichtigen Abmachungen (Mentz a. a. O. S. 173 ff.). Wollte man nicht alles aufs Spiel setzen, so durfte man sich nicht mehr, worauf das frühere Bündnis hinauslief, auf die Defensive beschränken und den Überfall abwarten, sondern mußte dem Gegner zuvorkommen, so meinte wenigstens der Landgraf, der auch hoffte, bei dieser Gelegenheit dem vertriebenen Württemberger zu seinem Rechte zu verhelfen (Hil. Schwarz S. 35) allenthalben Verbindungen anknüpfte, auch bereit war, die angebotene Hilfe Franz' I. anzunehmen. Auch der Kurfürst begann sofort zu rüsten und suchte namentlich im Norden Bundesgenossen zu werben, aber über die Frage, ob man sogleich losschlagen solle, wollte er erst Luthers Meinung hören. Von der Wahrheit des gegnerischen Anschlages war auch Luther fest überzeugt, aber daß der Kaiser, wie jenes Dokument durchblicken ließ, auf der Seite der „Mordfürsten" stände, hielt er für unmöglich: es handle sich vielmehr um einen Aufruhr wider das Reich und kaiserliche Majestät. Dagegen Vorkehrungen zur Abwehr zu treffen, sei der Kurfürst nicht nur berechtigt, sondern um seiner Unterthanen willen auch verpflichtet; aber selbst zum Angriff zu schreiten, widerriet Luther unter Berufung auf das Schriftwort „Wer das Schwert nimmt ꝛc." mit Entschiedenheit. Noch seien auch die Gegner nicht öffentlich überführt, Gott könne ihren heimlichen Rat noch hindern, keine größere Schande könnte dem Evangelium geschehen als ein Angriff; hieraus würde nicht ein Bauernaufruhr, sondern ein Fürstenaufruhr entstehen, der Deutschland verderben würde. Deshalb sei der Kurfürst nicht schuldig, an dem Bündnis festzuhalten, wenn der Landgraf zum Angriff schreite. Man begreift, daß dieser, dem Pack soeben von neuem die wirkliche Auslieferung des Originals des Breslauer Bündnisses in Aussicht gestellt hatte, damit sehr wenig zufrieden war. Vergebens suchte er Luthers Argumente zu entkräften. Man dürfe, erwiderte er u. a., auch Gott nicht versuchen, und wenn Gott die heimlichen Anschläge habe kund

werden lassen, so müsse man dies benutzen und nicht warten, bis das Unheil über die Unterthanen hereingebrochen sei (bei Th. Kolde, Anal. Luth. S. 101 ff.). Aber am sächsischen Hofe, wo, wie Philipp richtig vermutet haben wird, auch der vorsichtige Kanzler Brück von einem Angriff nichts wissen wollte, blieb man fest, während die Angriffslust des Landgrafen, der mit jedem Tag die Gefahr größer werden sah, kaum noch zu zügeln war. Inzwischen hatten die allerorten, bald auch von den Gegnern betriebenen Rüstungen ganz Deutschland in Unruhe versetzt. Das Reichsregiment zu Speier erließ schon ein Mandat gegen den Landfriedensbruch. Da setzten die Wittenberger Theologen es durch, daß zunächst dem Reichsregiment von dem Bündnis Anzeige gemacht wurde. Es geschah mit der Bitte, für Auflösung des Bündnisses Sorge zu tragen. Zugleich forderte man, das war das Resultat langer diplomatischer Verhandlungen mit Sachsen, Friedensbürgschaften und Ersatz der Kriegskosten seitens der verbündeten katholischen Fürsten. Herzog Georg und die übrigen mitbeschuldigten Fürsten beteuerten alsbald ihre Unschuld und erklärten das fragliche Dokument für eine schnöde Fälschung. Davon waren die evangelischen Stände durchaus nicht sofort überzeugt, und Luther war es niemals (vgl. De Wette III, 339. 351), da doch sicher wäre, und damit hatte er nicht so unrecht, daß jene das alles längst betrieben hätten, was das Bündnis enthielte. Gerüstet standen sich die Parteien gegenüber. Zu einem wirklichen Kampfe, der wochenlang drohte, kam es nicht, aber Philipp verharrte, während Johann von Sachsen schließlich darauf verzichtete, auf der Forderung, die Kosten für seine Kriegsrüstung ersetzt zu erhalten. Die benachbarten Bischöfe von Würzburg, Mainz und Bamberg mußten die Zeche bezahlen. Am 5. Juni 1528 kam es zu Schmalkalden zu einem Vertrage mit Würzburg und Bamberg, wonach diese versprachen, Hessen und Sachsen nicht vom evangelischen Worte zu drängen und an den Landgrafen 40000 bezw. 20 000 Gulden Entschädigung zu zahlen. Ebenso mußte sich Mainz zu dem Versprechen bequemen, Frieden zu halten, die gleiche Summe wie Würzburg zu zahlen und, worauf Philipp besonders Gewicht gelegt zu haben scheint, im Vertrag zu Hitzkirchen vom 11. Juni den Rechtsbestand der geistlichen Jurisdiktion in den hessischen und sächsischen Landen, bis durch kaiserliche Majestät oder ein christliches Konzil ein Anderes würde verordnet werden, ausdrücklich anzuerkennen. Das Letztere war offenbar ein großer Erfolg. Aber trotz des Friedens blieb namentlich auch wegen der langwierigen Verhandlungen über die Schuld Packs und seine Bestrafung die Stimmung auf beiden Seiten eine sehr gereizte. Im Gefühle ihrer wenigstens formellen Unschuld konnten die römisch gesinnten Stände leicht die Schuld an der Störung des Friedens dem Landgrafen zuschieben. In Sachsen und bei nicht wenigen anderen Ständen blieb angesichts der Gefahr, der sie ausgesetzt gewesen waren, eine gewisse Sorge vor dem schnellen Zufahren des Hessen bestehen, und die vorsichtigen Herren in Nürnberg hatten sofort erkannt, daß sein Eintreten für den Württemberger, an dessen Wiedereinsetzung des Kaisers Gegner, der König von Frankreich, ein lebhaftes Interesse hatte, ein besonders gefährlicher Punkt bei den Bündnisbestrebungen sei (Hil. Schwarz S. 40). Und das schließliche Ergebnis war eine sehr erhebliche Verschlechterung der Position der evangelischen Stände, die auf dem zweiten Speierer Reichstage im Frühjahr 1529 deutlich genug zum Ausdruck kam. Schon die Nichtachtung seitens des Königs Ferdinands, die Philipp bei seinem Einreiten erfahren mußte (Ney S. 19), ließ die Mißstimmung gegen ihn deutlich erkennen. An den schwerwiegenden Verhandlungen des Ausschusses über die verhängnisvolle kaiserliche Proposition, die den Abschied von 1526 außer Kraft setzen, auf den Wormser Beschluß zurückgehen und Maßregeln gegen die Zwinglianer ergreifen wollte, war er nicht direkt beteiligt; um so größere Thätigkeit entfaltete er im persönlichen Verkehr und dann im Fürstenkollegium gegen das Gutachten der Majorität. Daß man augenscheinlich vor allem die Evangelischen voneinander trennen wollte, war für ihn mit der Anlaß, von Anfang an die Notwendigkeit der Einigkeit zu betonen. Dafür suchte er namentlich bei den Städten zu wirken (Keim, Schwäb. Ref.-Gesch., Tüb. 1855, S. 96), und wenn auch nur ein kleiner Teil der Städte der von ihm besonders betriebenen Speierer Protestation beitrat, so waren doch die Lutheraner und Oberländer dabei zusammengegangen. Und daß dies hauptsächlich das Verdienst des Landgrafen war, steht außer allem Zweifel. Selten bewegten ihn so viele Pläne und war er thätiger als in den nächsten Monaten. Wenn je, so schien jetzt die Zeit gekommen, die alten Bündnispläne wieder aufzunehmen, die schon vorhandenen Bande enger zu knüpfen. Noch in Speier brachte er am 22. April 1529 ein vorläufiges Bündnis „die sonderlich geheime Verständnis" zwischen Sachsen, Hessen, Nürnberg, Straßburg und Ulm zu stande. Daß daraus nur dann etwas Definitives, Haltbares werden könnte, wenn es gelang, die Spal-

tung in der Abendmahlsfrage aus der Welt zu schaffen oder wenigstens zu überbrücken, war keinem so klar als ihm. Man weiß, daß sein seit längerer Zeit schon gehegter Gedanke, dies womöglich durch eine mündliche Verhandlung zwischen den Wittenbergern und Oberländern oder Schweizern zu erreichen, nur durch die Packschen Händel und seine Folgen zurückgedrängt, aber bereits im Januar 1529 wieder ernstlich ins Auge gefaßt wurde. Und an demselben Tage, an dem jenes vorläufige Bündnis geschlossen wurde, am 22. April, lud er Zwingli zu einem Religionsgespräch ein und leitete damit die Verhandlungen ein, die dann Anfang Oktober zu dem Marburger Gespräch führten, dessen Vorgeschichte wie Verlauf schon an anderer Stelle (vgl. den A. Marburger Religionsgespräch Bd XII S. 248 ff.) behandelt wurde.

Aber während der Landgraf erwarten durfte, daß seine Bemühungen, die Eintracht unter den Evangelischen zu erzielen, auch den Fortgang der Bündnisbestrebungen günstig beeinflussen würden, mußte er gerade das Gegenteil erfahren. Die Wittenberger Theologen arbeiteten dem einen wie dem andern entgegen und erhielten eine ungeahnte Unterstützung durch die Stellung des Markgrafen Georg von Brandenburg, den Sachsen ins Bündnis zu ziehen suchte. Denn dieser, der die Oberländer gern abschütteln wollte, stellte als Vorbedingung nichts Geringeres als die Annahme eines einheitlichen Bekenntnisses und einer einheitlichen Kirchenordnung u. s. w. (vgl. Th. Kolde, Der Tag von Schleiz S. 99), was schließlich zur Aufstellung der sog. „Schwabacher Artikel" führte (s. d. A.). So kam es auf den Tagen zu Rotach (7. Juni) und zu Salfeld (8. Juli) nur zu Schein- bezw. Vorverhandlungen und danach zu unerquicklichen Korrespondenzen. Sachsen und Brandenburg, nicht minder Nürnberg, das fortwährend in Angst schwebte, es irgendwie mit dem Kaiser verderben zu können, und das sich schon damals als für den Protestantismus politisch wertlos erwies, hatten, obwohl sie nicht den Mut besaßen, offen mit der Sprache herauszukommen, vor allem den Wunsch, des Landgrafen Beziehungen zu den gefährlichen Oberländern und Schweizern nicht stärker werden zu lassen. Und die Sorge vor einem etwaigen Abfall Philipps mußte im Wittenberger Lager wachsen, als Philipp am 18. Juli 1529 erklärte, daß an dem Artikel vom Abendmahl unser Glauben und Seligkeit nicht gelegen wäre, daß die Straßburger im Nachtmahl auch Christum bekennten, und die vorhandenen Differenzen nicht so groß wären, um sich von jenen zu sondern, müsse man doch die Irrenden nach der Schrift nicht „hinwerfen und verachten" (ebend. S. 100). Es machte keinen Eindruck, daß er auf die Kunde von dem zwischen Kaiser und Papst geschlossenen Frieden von Barcelona u. a. endlich einmal wissen wollte, ob er im Falle eines kaiserlichen Angriffs von Sachsen Hilfe erwarten dürfte. Man antwortete mit nichtssagenden, höflichen Redensarten und verwies auf die Notwendigkeit einer persönlichen Aussprache und, offenbar um den Landgrafen wo möglich vom Marburger Gespräch fern zu halten, lud man ihn auf den 3. Oktober zu einer Zusammenkunft mit dem Kurfürsten und Markgraf Georg nach Schleiz. Philipp suchte nun seinerseits einen voreiligen Beschluß dadurch zu hindern, daß er seine Gesandten anwies, sich auf nichts einzulassen, was das Verhältnis zu Straßburg die „Ausnahme" des Kaisers und die Abmachungen von Rotach anginge. Es war vergebens. Der Tag zu Schleiz, wo man die Schwabacher Artikel in Aussicht nahm und noch einmal den Versuch machte, den Landgrafen von seinen oberländischen Freunden zu trennen (ebd. S. 106 ff.), mußte den allmähliche Abbruch der Verhandlungen mit den Oberländern einleiten, der auf dem Tage zu Schwabach, 16. Oktober, schon ziemlich deutlich zu tage trat. Und das einzige gemeinsame Vorgehen blieb die schon kurze Zeit nach dem Speierer Reichstage beschlossene Gesandtschaft der protestantischen Stände an den Kaiser, die sich Ende Juli bereits auf die Reise gemacht hatte, an deren Mißlingen der Landgraf nicht ohne Schuld war. Auf eigene Faust hatte er ihr den Auftrag erteilt, dem Kaiser, um ihn „über die Artikel des Glaubens und desselben Zwiespalts Unterricht" zu geben, eine von Lambert von Avignon angefertigte Übersetzung oder Bearbeitung der uns jetzt unter dem Titel Oeconomica christiana bekannten Schrift zu überreichen (vgl. Th. Kolde, ZKG VIII, 477 ff. IX, 182 f.). Aber diese Schrift erregte in hohem Maße den Zorn des Kaisers, der noch im Sommer 1530 nachwirkte (CR II, 166 ff.), und hat wohl die scharfe Antwort mit beeinflußt, welche die im Dezember 1529 zu Schmalkalden zu erneuten Verhandlungen zusammen gekommenen evangelischen Stände zur Kenntnis nahmen. Weder hier noch auf dem Tage zu Nürnberg vom 6. Januar 1530 kam eine weitere Einigung der Bedrohten zu stande, und auch des Landgrafen Versuch, durch seine Räte wenigstens das zu erreichen, daß man sich einigte, die zu erwartende Aufforderung zur Türkenhilfe von Bedingungen abhängig zu machen, war erfolglos (J. J. Müller, Historie d. Protest. S. 350).

Das alles mußte ihn dazu führen, noch mehr als bisher bei den Oberländern und Schweizern Anschluß zu suchen, bei denen er größeres Verständnis für seine politische Auffassung der Verhältnisse fand. War auch das Religionsgespräch in der Hauptsache resultatlos verlaufen, so konnte es doch mit allem, was sich vorher und während desselben abspielte, in politischer Beziehung große Hoffnungen erwecken und wurde jedenfalls für die ganze Entwickelung des Landgrafen von großer Bedeutung. In religiösem Interesse hatte er mit Zwingli angeknüpft, aber der weltverständige Schweizer, dessen klaren Blick kein Mysticismus und keine mittelalterliche Kaiserverehrung trübte, der mit Begeisterung auf den Herzenswunsch des Landgrafen, Herzog Ulrich zurückzuführen, einging, hatte ihn nur zu schnell für seine großen politischen Pläne gewonnen. Der Eintritt in das schweizerisch-straßburgische Burgrecht, den er betrieb, sollte nur eine Vorstufe zu Größerem sein, womöglich alle Evangelischen von der Adria bis nach Dänemark zu einigen, um dem Pfaffenkaiser (Zwingli opp. VIII, 367) den Zug über die Berge ins deutsche Land zu verlegen. Diese Gedanken, die Zwingli schon auf der Reise zum Religionsgespräch nach Straßburg mitbrachte, die dort und dann sicher auch in Marburg nach allen Seiten erwogen wurden, standen in dem vertrauten Briefwechsel zwischen Fürst und Reformator jetzt derartig im Vordergrund, daß die Frage der Einigung in der Abendmahlsfrage darüber nur noch selten berührt wurde. Und unter diesem Einfluß mußte der Landgraf die Ankündigung des Augsburger Reichstags von 1530 mit andern Augen ansehen, als dies in Sachsen der Fall war. Daß er, wie es dort und anderwärts geschah, durch seine Theologen eine Verantwortungsschrift hätte vorbereiten lassen, hören wir nicht. Nach den Erfahrungen mit der Gesandtschaft an den Kaiser (Th. Kolde, Anal. Luth. 122 Anm.) schwankte er, ob er den Reichstag besuchen sollte. Als er dann doch erschien, begegnete er vielem Argwohn. Die Nürnberger beobachteten nicht ohne Grund, daß er zurückhaltend sei und mit dem „Sachsen" nicht gut stände (CR II, 50f.). Seine enge Fühlung mit den Straßburgern, von deren Plänen schon manches durchgesickert war und von denen man sogar den Römern gegenüber sprach (Th. Kolde, Anal. 133) machte ihn verdächtig, zumal als er trotz aller bisherigen Mißerfolge wieder den Versuch machte, Melanchthon davon zu überzeugen, daß man auch mit irrenden Christen zusammengehen könne, und, ausgesprochenermaßen, um dadurch den Handel in die Länge zu ziehen, den Gedanken vertrat, man müsse auf Grund der früheren Reichstagsbeschlüsse an der Forderung eines Konzils festhalten, und daß, wenn der Kaiser über die Religionssache disputieren lassen wolle, die Reichsstände darüber nicht zu entscheiden hätten (CR II, 51). Darüber herrschte unter den sächsischen Theologen große Aufregung. Man achtete auf jede seiner Äußerungen, ob sie nicht vielleicht zwinglisch zu deuten wäre, und es gehörte zu den täglichen Sorgen Melanchthons, der Landgraf, „der Macedonier", der „Antiochus" könnte abfallen oder sonst etwas Thörichtes beginnen. Nachdem er ihn schon selbst gewarnt und auch Brenz dazu veranlaßt hatte, mußte auch Luther deshalb an ihn schreiben (De Wette IV, 23 vom 20. Juni). Die Sorge, daß er wirklich in der Sakramentsfrage auf Zwinglis Seite stünde, war, wie Rhegius schon am 21. Mai Luther bezeugte (Th. Kolde, Anal. 124; Enders VII, 340) und seine eigene klare Antwort an Melanchthon ergiebt, unberechtigt, aber als Christ und Politiker trat er dagegen auf, daß man durch Verketzerung der Zwinglianer die eigene Position zu stärken suchte, wozu nicht üble Lust vorhanden war, und beharrte darauf, daß die etwaigen Abweichungen der Schweizer nicht genügten, um sie zu verfolgen. Unter diesen Umständen mußte ihm der Anschluß an das Augsburger Bekenntnis, dem er doch nicht ausweichen konnte, überaus schwer fallen. Aber als nach der Ankunft des Kaisers die ganze Größe der Gefahr sich zeigte, war der Gedanke einer Sonderstellung, wenn er überhaupt dagewesen, vergessen, sehen wir Philipp mit den andern evangelischen Fürsten Hand in Hand gehen. Als der Kaiser bald nach seiner Ankunft die Teilnahme an der Fronleichnamsprozession und die sofortige Abstellung der evangelischen Predigt forderte, und der alte Kurfürst von Sachsen wie Georg von Brandenburg betroffen schwiegen, nahm der Landgraf das Wort und trat für die evangelische Predigt mit einer Entschiedenheit ein, die dem Kaiser die Zornesröte ins Gesicht trieb. Und als dieser durch Ferdinand erklären ließ, er könne die evangelische Predigt nicht leiden, wagte Philipp zu antworten: Kais. Majestät sei nicht Herr und Meister über ihre Gewissen (CR II 106f. 115). In den von Melanchthon vorgeschlagenen Kompromiß mußte freilich auch er einwilligen, wenn er nicht, ohne etwas dadurch zu erreichen, allein stehen wollte. Was die Abendmahlsfrage betrifft, so hat er noch den Versuch gemacht, eine Milderung des 10. Art. der Augustana zu erreichen, dann aber doch, wenn auch in diesem Punkte unbefriedigt, unterschrieben (CR II, 155). Und die

offizielle Zurückweisung der Oberländer mußte ihn allerdings in diesem Augenblicke um so peinlicher sein, als gerade jetzt die Verhandlungen mit Zürich einen guten Fortgang nahmen und am 30. Juli das Burgrecht mit Hessen zu stande kam. Die Sorge, daß die Kenntnis davon ihm persönlich gefährlich werden könnte, und der Wunsch, unbeobachtet auf dem eingeschlagenen Wege weiter zu gehen, waren es wohl, die Philipp veranlaßten, am 6. August den Reichstag plötzlich zu verlassen (Winckelmann S. 25 f.). Die Beteiligung an den aussichtslosen, seiner damaligen Denkungsweise widerwärtigen Ausgleichsverhandlungen überließ er seinen Räten, aber von irgend welchem Nachgeben sollte nicht die Rede sein. Es hat etwas Erfrischendes, die mannhaften Worte zu lesen, die er deshalb an seine Gesandten schrieb: „Da ist nit Zeit Weichens, sondern stehen bis in den Tod bei der Wahrheit". Und immer hat er, und das ist dasjenige, was ihn vor allen evangelischen Fürsten seiner Zeit auszeichnet, das große Ganze der evangelischen Sache im Auge: „Obschon wir durch Nachlassung und Verwilligung derselben Artikel uns in unsern Landen Frieden schaffen, so müssen wir doch, wo wir Christen sein wollen, nit allein unsern Nutz und Vorteil, sondern auch vielmehr aller armen betrübten und beschwerten Gewissen Heil und Trost suchen" (CR II, 324). Ebenso schrieb er an Luther am 29. August und bot ihm, „falls er im Lande nicht bleiben könnte", bei sich eine Zuflucht an (Enders VIII, 240). Seine Räte ermahnte er, „dem verzagten weltweisen Philippo in die Würfel zu greifen", und deutlich ließ er die evangelischen Stände wissen, daß er, auch wenn man die Vergleichspunkte annähme, seine eigenen Wege gehen würde. Das fürchteten auch die Gegner, und seine feste Haltung machte jetzt auf die Städteboten, denen er sagen ließ, „daß sie nicht Weiber seien, sondern Männer", nicht geringen Eindruck (CR II, 334, 339 f., 357, 363, 371). Zugleich begann mit seiner Zustimmung Martin Bucer von Straßburg (s. d. A. Bd III S. 603 ff.) ein Mann, der wie kein anderer unter den evangelischen Theologen Deutschlands ein Verständnis für die politischen Fragen besaß, das ihn freilich auch nur zu oft zu diplomatischem Lavieren auch auf religiösem Gebiete verführte, mit wachsendem Erfolg seine Vermittelungsarbeit in der Abendmahlsfrage wenigstens zwischen den Wittenbergern und Oberländern wieder auf (s. d. A. Wittenberger Konkordie). Und nicht zuletzt war es des Landgrafen Brief an Luther vom 21. Okt. 1530 (Enders VIII, 286), der die sächsischen Theologen und dann den Kurfürsten und seine Räte zu einer anderen Auffassung von dem Rechte der Gegenwehr gegenüber dem Kaiser brachten. Damit waren die letzten Hindernisse des engeren Zusammenschlusses aus dem Wege geräumt. Die Verhandlungen darüber wurden wieder aufgenommen und führten endlich Ende Dezember 1530 in Schmalkalden zur Schließung des „schmalkaldischen Bundes". Unter dem Eindruck der durch den Reichstagsabschied von Augsburg und die bevorstehende Wahl Ferdinands zum römischen König (5. Januar 1531) geschaffenen Lage verliefen die Verhandlungen glatter, als irgend jemand noch vor kurzem hätte erwarten dürfen. Indem man, jedenfalls auf Veranlassung des Landgrafen, den sogenannten „Hessischen Verstand", d. i. den endgiltig zwischen Hessen, Straßburg, Basel und Zürich am 18. November 1530 zu stande gekommene Verteidigungsvertrag zu Grunde legte, verpflichtete man sich, wie dort zunächst auf sechs Jahre, zu gegenseitiger „Rettung" bei allen Angriffen „um des Wortes Gottes, evangelischer Lehre oder unsers heiligen Glaubens willen". Es war also ein Defensivbund, der aber den Schutz der Verbündeten gegen jedermann, also auch gegen den Kaiser und ausdrücklich gegen jedes Einschreiten des Reichsfiskals und des Kammergerichts einschloß. Denkwürdig bleibt, daß man auf Betreiben des Brandenburgers, der es sich nicht versagen konnte, diesen seinen Lieblingsgedanken auch hier nicht ohne Gefährdung der Einigung hineinzuwerfen, auch positive kirchliche Zwecke ins Auge faßte, indem man beschloß, zur Erzielung einer gleichmäßigen Haltung in den Ceremonien, deren Verschiedenheit nicht bloß bei den Gegnern des Evangeliums, sondern auch bei den „Gutherzigen" Ärgernis hervorgerufen habe, binnen zwei Monaten einen Konvent von Theologen und Rechtsgelehrten nach Nürnberg zusammenzurufen, wozu es aber niemals gekommen ist. Den endgiltigen Beitritt erklärten am 31. Dezember Kursachsen, Hessen, Lüneburg, Anhalt, Mansfeld, Magdeburg und Bremen. Andere Stände, namentlich die Städte, baten sich wegen mangelnder Vollmacht Bedenkzeit aus, aber schon bei der Ausfertigung und Besiegelung des Vertrages vom 27. Februar 1531 konnte eine Reihe anderer Stände, darunter die wichtigsten süddeutschen Städte wie Straßburg, Ulm, Konstanz, Reutlingen u. s. w. (vgl. den Abdruck der Bundesurkunde bei Winckelmann, Pol. Korr. II, 17 ff.) als Mitglieder aufgeführt werden. Allerdings Georg von Brandenburg und Nürnberg (und in dessen Gefolge Windsheim, Weißenburg, Hall und Heilbronn) hielten sich abseits (Winckelmann, Schm. Bund S. 90 ff.) teils aus

religiösen Gründen, weil sie sich von der Berechtigung der Gegenwehr gegen den Kaiser nicht überzeugen ließen, mehr aber noch aus politischen; und auch in der Folge haben sie nur die Vorteile des Bundes, zu dessen Beratungen sie sich fast immer einfanden, genossen, ohne seine Verpflichtungen auf sich zu nehmen. Auf der Versammlung zu Schmalkalden am 29. März 1531, wo man die Tetrapolitana (s. d. A.) als dem Worte Gottes gemäß anerkannte (Lenz 3RG III, 437 ff.) und dem Kammergericht, das am 24. März zu strenger Handhabung des Augsburger Abschieds verpflichtet worden war, in Religionssachen passiven Widerstand entgegen zu setzen beschloß, und in Frankfurt a. Main am 4. Juni nahm der Bund festere Formen an und nach mehrfachen, nicht ganz leichten Beratungen, gab er sich, wieder in Frankfurt, im Dezember, eine regelrechte Verfassung, indem Philipp von Hessen und der Kurfürst von Sachsen als Hauptleute an die Spitze traten, die von den einzelnen Mitgliedern aufzubringende Kontingente &c. festgestellt wurden &c. (vgl. Ranke III, 280 ff.; Winckelmann S. 151 ff.; Egelhaaf II, 215 ff.). Um diese Zeit waren neben den Fürsten schon 7 oberländische und 7 niederdeutsche Städte beigetreten. Aber mit dem Wachstum nach außen wuchsen auch, ohne daß man es damals sonderlich bemerkte, was der Verbindung immer das Gepräge aufdrückte, die Sonderinteressen, welche die innere Festigkeit und die Thatkraft lähmten. Das zeigte sich sogleich bei der Stellung zur Königsfrage, die die Fürsten am liebsten zu einer allgemeinen Bundesangelegenheit gemacht hätten, wogegen die Städte sich ablehnend verhielten. Obwohl sie es nach Möglichkeit vermieden, Ferdinand den Titel eines römischen Königs zu geben, wollten sie doch von einer direkten Opposition in diesem Punkte nichts wissen. Ebenso gingen die Interessen in der Frage der Einbeziehung der Schweizer auseinander, und trotz der rastlosen, nicht immer einwandfreien Bemühungen Bucers endeten die Verhandlungen mit den Schweizern (s. d. A. Wittenberger Konkordie) mit einem vollständigen Mißerfolg. Als sie im Sommer 1531 in Frankfurt noch einmal aufgenommen wurden, scheiterten sie wie immer an dem Widerstand Sachsens, ebenso freilich die Bemühungen Zwinglis, den Landgrafen zu sich hinüberzuziehen, der aber gleichwohl seine Sonderbeziehungen zu den Schweizern nicht aufgab.

Weite Aussichten schienen die Verhandlungen mit den auswärtigen Mächten zu eröffnen. Schon bei der Gründung des Bundes hatte man darauf Bedacht genommen, ein allgemeines gedrucktes „Ausschreiben" in lateinischer und deutscher Sprache ausgehen zu lassen, in dem aller Welt und besonders den Königen von Frankreich und England der wirkliche Verlauf der Augsburgischen Verhandlungen und die Lage der Dinge kundgethan und zugleich die Verleumdungen gegen die Evangelischen und ihre Lehren zurückgewiesen werden sollten. Dieses Vorgehen (vgl. das sehr zahme, von Melanchthon abgefaßte Schreiben vom 16. Februar 1531 CR II, 472 ff.), hatte zum mindesten den Erfolg, daß beide Fürsten weniger als je geneigt waren, zu Gunsten des vom Kaiser betriebenen Konzils und des Türkenkrieges ihre bisherige Stellungnahme zu Kaiser und Papst zu verändern, und die evangelischen Bundesfürsten in ihrem Widerstande gegen den römischen König ermutigt wurden. Es war ein richtiges Gefühl, wenn der Landgraf je länger je mehr in dem Hause Habsburg den eigentlichen Feind des Protestantismus sah, und es gelang ihm in dieser Zeit auch, den persönlich verletzten sächsischen Kurfürsten mit sich fortzureißen, aber indem man sich in dem Gedanken festspann, durch die ungesetzliche Wahl Ferdinands sei das Reichsrecht zerrissen und daß alles Unheil von der Habsburger Hauspolitik herkomme, verstieg man sich zu der völlig unhaltbaren Vorstellung, daß die Türkengefahr wesentlich den Ansprüchen Ferdinands auf Ungarn und seiner Bekämpfung des Wojwoden zur Last zu legen sei. Und so mußte unter Führung des Landgrafen die Schwächung des Hauses Habsburg, die ihm mit der Sicherung der evangelischen Sache zusammenfiel, das Ziel der Politik der Verbündeten werden, und damit verband sich bei Philipp immer der alte Plan der Wiedereinsetzung des Württembergers, ja dieser Gedanke konnte bei ihm eine Zeit lang in den Vordergrund treten bis zur Gefährdung der gemeinsamen evangelischen Sache.

Nachdem Ferdinand am 5. September 1530 zu Augsburg mit Württemberg belehnt worden war, konnte die Frage als erledigt erscheinen. Gleichwohl ließ sich Philipp auch jetzt noch auf Ausgleichsverhandlungen ein, die wie schon früher durch Heinrich von Braunschweig, den Schwager Ulrichs, geführt wurden (Wille S. 10). Es waren sehr weitgehende Anerbietungen, zu denen er sich um des Württembergers willen herbei ließ, erklärte er sich doch bereit (wie dies übrigens Johann von Sachsen in Augsburg auch einmal gethan hatte), bis zu einem Konzil die Kirchengüter unter kaiserlichen Sequester zu stellen, ja nach den Mitteilungen des durchtriebenen Braunschweigers (was vielleicht

nur dessen Auffassung war) wäre er Mitte Januar 1531 sogar geneigt gewesen, sich im Falle der Restitution Ulrichs vor dem Kaiser zu demütigen und ihn seiner früheren Feindseligkeiten wegen förmlich um Verzeihung zu bitten (Winckelmann S. 87; Buchholz IV, 209). Wenn der Kaiser trotz seiner schwierigen Lage und dem deutlichen Hinweis Heinrichs, wie leicht man auf diese Weise die Verbündeten sprengen könnte, auf die Sache irgendwie einzugehen keine Miene machte, so geschah dies wohl deshalb, weil er an der Aufrichtigkeit der Anerbietungen zweifelte, und man wird den Landgrafen kaum davon freisprechen können, ein gefährliches Doppelspiel gespielt zu haben. Auch hat die Annahme viel für sich, daß er den Braunschweiger bereits durchschaute und durch sein scheinbares Entgegenkommen nur seine kriegerischen Pläne vor dem spionierenden Unterhändler maskieren wollte. An die Möglichkeit, sein Ziel auf friedlichem Wege erreichen zu können, dachte er im Ernste längst nicht mehr. Schon am 20. Oktober 1530 hatte er für das Frühjahr, „wenn die Blümeleyn hervorstechen," den Angriff in Aussicht genommen. Zwingli schürte, soviel er konnte. Er wußte nur zu gut, daß die württembergische Frage der Punkt war, bei dem der fürstliche Freund am leichtesten zu fassen war. Am 11. Februar 1531, das war zu der Zeit, als die Verhandlungen mit dem Kaiser sich schon zerschlagen hatten, schrieb er ihm, jetzt gerade sei es Zeit, die Sache anzuheben, wo der Kaiser noch im Lande, Ferdinand noch nicht befestigt, die Welt noch nicht abfällig sei (ZKG III, 465). Und die Kunde von dem Anrücken der Türken schien die guten Aussichten für seine Pläne zu verbessern. Das setzte er Anfang Mai Johann von Sachsen auseinander, dessen Schutz für seine Lande während seines Zuges er sich erbat. Aber seine Bitte und damit wohl auch die Ausführung des Planes scheiterte an der Loyalität des Kurfürsten, der den Gedanken weit zurückwies, die Türkennot, welche das Vaterland und gemeine Christenheit beängstigte auf eigenen Vorteil zu gebrauchen, um „ein entwendetes Fürstentum zurückzufordern" (Wille S. 54). Solche Erwägungen waren dem Landgrafen damals völlig fremd. Im vermeintlichen Interesse der evangelischen Sache konnte er skrupellos mit den ärgsten Feinden des Evangeliums, den baierischen Herzögen, in sehr tiefgehende Verhandlungen eintreten, weil von ihnen, den alten Rivalen der Habsburger, ein fruchtbringendes Zusammengehen zur Schwächung Ferdinands zu erwarten war. Allein wir können die sich vielfach kreuzenden Verhandlungen mit Baiern, Frankreich, Dänemark, dem Wojwoden, der Schweiz und die Verhandlungen über die Ausbreitung des Bundes, die den ganzen Sommer und Herbst mit großem Eifer geführt wurden (vgl. Wille S. 55; Winckelmann S. 81 ff. 104 ff. 131 ff.; Riezler, Geschichte Bayerns IV, 239 ff.), im einzelnen nicht verfolgen. Und schon im Sommer suchte der Kaiser, der zwar mehr die Pläne der Baiern als die der Schmalkaldener fürchtete, einzulenken. Es kam zu Unterhandlungen, die schließlich unter den an anderer Stelle bereits erörterten Verhältnissen am 23. Juli 1532 zu dem Nürnberger Frieden (s. d. A. Bd XIV, 242 ff.) führten. Nur schwer konnte sich der Landgraf am 17. August zu seiner Annahme entschließen. In seinen Augen war dieser Friedensschluß, in den nicht einmal die katholischen Stände ausdrücklich gewilligt hatten, und der keine Förderung der Württembergischen Angelegenheit gebracht hatte, „ein schimpflicher, lächerlicher Friede und eine ungewisse Versicherung", worüber es zu einem sehr erregten langwierigen Briefwechsel mit Johann Friedrich von Sachsen, dem neuen Kurfürsten kam, der eine Zeit lang das Einvernehmen zwischen den beiden Bundeshäuptern ernstlich zu stören drohte (Winckelmann S. 257). Und auch sonst gingen die beiden jungen gleich eigensinnigen Fürsten in ihren Ansichten vielfach auseinander, so wollte der Kurfürst in ängstlicher, vorsichtiger Auffassung der Friedensbestimmungen lange nichts von der Aufnahme neuer Bundesmitglieder wissen und widerstrebte dem Landgrafen vor allem in der württembergischen Frage. Trotz dessen, daß die Schlacht bei Kappel und der Tod Zwinglis (11. Okt. 1531) die mit so vieler Mühe geschlungenen Bande mit der Schweiz zerrissen hatten, und dadurch die Situation eine ganz andere geworden war, gab Philipp die württemberger Sache nicht auf. Auch nach dem Frieden von Nürnberg wurde deshalb eifrig nach allen Seiten hin verhandelt, um eine Koalition gegen Ferdinand zu stande zu bringen, vor allem wieder mit den Baiern und mit Franz von Frankreich. Mit dem letzteren kam es auf einer heimlichen Zusammenkunft zu Barleduc (Anf. 1534) zu einem Subsidienvertrag. Auch anderwärts war man zu Beihilfen bereit, nur die nächsten Freunde, der schmalkaldische Bund, versagten die Hilfe. Der Kurfürst verwahrte sich dagegen, die Sache des Württembergers mit der Frage der römischen Königswahl in Verbindung zu bringen, er sah in Philipps Vorhaben einen Landfriedensbruch. Zu nicht minder scharfen Auseinandersetzungen darüber kam es mit Luther (Th. Kolde, M. Luther

II, 415 ff.). Aber Philipp, der sich von den reinsten Absichten beseelt wußte und nicht zuletzt damit der Sache des Protestantismus dienen wollte, ließ sich nicht abbringen, und nachdem die Zusammenkunft mit Franz I. ruchbar geworden, war ein Zurückweichen kaum noch möglich. Der kühne Zug gelang, durch das Gefecht bei Lauffen am 13. Mai 5 1534 war Württemberg den Habsburgern entrissen (vgl. Egelhaaf II, 253 ff.). Der Vertrag von Kadan (19. Juni 1534) und der Friede von Wien 1535 gaben es, wenn auch als Afterlehen, Ulrich zurück und brachten trotz vieler Verklausulierungen, die thatsächlich wirkungslos waren, dem schmalkaldischen Bund nicht wenige Vorteile. Die auf Grund des Augsburger Abschiedes schwebenden Prozesse beim Kammergericht, dem die 10 Verbündeten schon 1534 die Anerkennung versagt hatten, wurden nach dem Wiener Frieden wirklich inhibiert. Der Protestantismus hatte seine erste Kraftprobe abgelegt. Philipps Sieg galt als Sieg des schmalkaldischen Bundes. „Tausend Bücher", schrieb damals voll Ingrimm Georg Wicel, „haben der Sache nicht so viel geschadet als dieser einzige Feldzug der Hessen (Wicel epp. lib. III, 24. Aug. 1534). So urteilten die Gegner, in 15 gleicher Weise, nur noch enthusiastischer, die Freunde. Philipp war der Held des Tages, in ihm feierte man den mutigen Vorkämpfer des Evangeliums. Seit jener Zeit erhielt er den Beinamen des Großmütigen (Rommel I, S. 372). Und in der That durch seine nicht immer geradlinige, vor keinem Mittel der damaligen Diplomatie zurückschreckende Politik geht immer als idealer Zug das Streben, der erkannten Wahrheit zum Siege zu 20 verhelfen, dem Evangelium neue Bahnen zu eröffnen. Überallhin, wo es galt, den werdenden Protestantismus zu stärken, den inneren Hader zu unterdrücken, war sein wachsames Auge gerichtet. So suchte er schon 1532 die evangelische Bewegung in Münster durch Sendung evangelischer Prediger zu fördern, brachte am 14. Februar 1533 den Vermittelungsvertrag zwischen dem Bischof und der Bürgerschaft zu stande, gewährte Hilfe 25 zur Unterdrückung des Wiedertäuferaufstandes und griff selbst in den litterarischen Streit darüber ein, wie er auch später die Stadt belagern half und ihr nach dem Strafgericht über die Täufer, wenn auch vergeblich, die Predigt des Evangeliums zu erhalten suchte (Rommel, Phil. I., S. 582; Cornelius, Gesch. d. Münster-Aufruhrs I, 177 ff. II, 358 ff.). Und daß der schmalkaldische Bund in den nächsten Jahren zu einem wichtigen Faktor 30 der europäischen Politik wurde, war nicht zum wenigsten das Verdienst des Landgrafen.

Auf dem Tage zu Schmalkalden vom 24. Dezember 1535, auf dem sich jetzt auch die Botschaften des französischen und englischen Königs sehr ernsthaft um die Gewinnung der Verbündeten bemühten, wurde der Bund auf weitere zehn Jahre erstreckt, und in Frankfurt im April 1536, nachdem soeben Pommern, Anhalt-Dessau, Augsburg und 35 Kempten beigetreten waren, wurde er straffer organisiert und eine bedeutende Erweiterung der Kompetenzen der Bundeshauptleute und Kriegsräte beschlossen. Das war nur möglich geworden, weil man sich innerlich näher gekommen war. Daß im Frieden von Kadan wiederum die Sakramentierer ausgeschlossen worden waren, bei der Einführung des evangelischen Kirchentums in Württemberg die beiden Richtungen im Protestantismus von 40 neuem aufeinanderstießen, und wie man immer wieder wahrnehmen mußte, der innere Zwiespalt den Fortgang der Reformation auch im Auslande hemmte, drängte von selbst dazu, auf Grund der Bucerschen Eintrachtsformel die alten Ausgleichsversuche wieder aufzunehmen. Schon im Oktober 1534 unternahm es der Landgraf, Luther dafür günstig zu stimmen. Auf seine Einladung konferierte Bucer, der sich inzwischen schon mit den 45 Oberländern verständigt hatte, Ende Dezember mit Melanchthon in Kassel, und nach weiteren das ganze Jahr 1535 hindurchgehenden Verhandlungen, bei denen Philipp, durch Melanchthon darum gebeten, mitwirkte, kam es im Mai 1536 zur Wittenberger Konkordie (s. d. A.). Sie führte zwar keineswegs zu einer vollständigen Einigung aber doch zum Frieden und bedeutete eine von den Gegnern mit großer Sorge beobachtete, wesentliche 50 Festigung der politischen Stellung der Verbündeten. Doch waren sie weit entfernt davon, sie auszunützen. Auch Philipp dachte nicht daran, wozu jetzt die Möglichkeit gegeben gewesen wäre, die Anerkennung des Kaisers zu erzwingen. Vielmehr suchte er die sehr ernsten Besorgnisse Karls V. zu zerstreuen und gab ihm im März 1536 die Versicherung, er habe in keiner Weise ein Bündnis mit Frankreich zu fürchten (Neudecker, 55 Merkwürdige Aktenstücke I, 117 f.), und mit dem englischen Könige wollte man nur dann in ein Bündnis treten, wenn er die Augsburgische Konfession annehme, und ein solches Bündnis sollte sich weder gegen den Kaiser noch gegen den römischen König richten. Erst als man auf dem wichtigen Tage zu Schmalkalden (Februar 1537) deutlich erkennen mußte, wie der Kaiser die aus der Loyalität der Protestanten geborene Schwäche auszu- 60 nützen gedachte, besann man sich wieder auf die alte Opposition. Das entschiedene Auf-

treten des kaiserlichen Gesandten Held, der jede Erweiterung des schmalkaldischen Bundes als unstatthaft bezeichnete und die Anerkennung des nunmehr angekündigten Konzils verlangte, erfuhr jetzt gleich entschiedene Antwort. Der Friede wurde für alle Evangelischen in Anspruch genommen, ein Konzil, auf dem der Papst und sein Anhang Mitrichter sein solle, zurückgewiesen, der päpstliche Unterhändler von Philipp und Johann Friedrich geradezu unhöflich behandelt. Unter diesen Umständen war es nicht unwichtig, daß der Landgraf, um einen von Melanchthon nicht ohne Grund gefürchteten neuen Zwiespalt über die von Luther nach Schmalkalden mitgebrachten Artikel (s. d. A. Schmalkaldische Artikel) zu verhindern, mit den Städten den Beschluß durchsetzte, keine neuen Artikel für das Konzil aufzustellen, vielmehr auf Augustana und Apologie zu beharren, und daß nur der Gegensatz gegen das Papsttum durch Melanchthons tractatus de potestate papae (ebda.) in scharfer Weise zum Ausdruck gebracht wurde (Pol. Korresp. II, 430 ff.; Th. Kolde, Zur Gesch. der Schmalk. Art. ThStK 1894, S. 157 ff.). Die Verschärfung der Gegensätze, die Gründung des katholischen Nürnberger Bundes durch Held (vgl. Egelhaaf II, 325 ff.; Baumgarten III, 306 ff.), die allgemeine Kriegsbesorgnis veranlaßte jetzt auch die Beziehungen mit Frankreich wieder ernstlicher anzuknüpfen, und namentlich der Landgraf, der sich viel davon versprach, war darin eifrig; aber über wertlose Vorverhandlungen kam man nicht hinaus, nicht am wenigsten deshalb, weil die Städte, allen voran jetzt Ulm, die Verbindung mit dem französischen Könige, der die evangelischen Glaubensgenossen martere und sich mit den Türken verbinde, mit sittlicher Entrüstung zurückwiesen. Wichtig war dann die Bundesversammlung zu Braunschweig Frühjahr 1538. Hier wurde ein Schutz- und Trutzbündnis mit Dänemark geschlossen, Markgraf Hans von Küstrin in den Bund aufgenommen, auch ernstlich erwogen, ob man nicht in allen, auch nicht religiösen Dingen das Kammergericht zurückweisen solle, da es, wie Jak. Sturm von Straßburg erklärte, unerträglich sei, vor einem offenkundigen Feinde Recht zu stehen (Pol. Korr. II, 479). Außerdem wurde eine neue Protestschrift gegen das Konzil in Aussicht genommen und von den Fürsten beschlossen, ihre Erben sowie die Vorsteher der Aemter, Vasallen und Diener eidlich zu verpflichten, die evangelische Lehre auch dann, wenn die gegenwärtigen Fürsten gestorben wären, aufrecht zu erhalten. Hierdurch und durch eine von den Theologen zu Schmalkalden nachdrücklich beantragte allgemeine Regelung der Verwendung der Kirchengüter wurde die definitive Sonderung von der Papstkirche immer offenkundiger. In demselben Jahre kam es zu der vom Landgrafen längst befürworteten Gesandtschaft der Schmalkaldener nach England, welche die als Grundlage für weiteres gedachte religiöse Annäherung zwar nicht erreichte, aber eine neue Gesandtschaft Heinrichs VIII. an die Bundesgenossen im Jahre 1539 und weitere Verhandlungen zur Folge hatte, von denen der Landgraf wenigstens für die Zukunft eine Stärkung der Machtstellung erwartete (Winckelmann, Pol. Korr. II, 575) und die auch für den Augenblick dem Kaiser gegenüber ins Gewicht fallen konnte (vgl. P. Singer, Beziehungen des schmalk. Bundes zu England i. J. 1539, Greifsw. 1901). Die Gegensätze waren wieder einmal aufs höchste gespannt, Goslar wurde durch Heinrich von Braunschweig hart bedrängt, Minden durch das Kammergericht vom 8. Oktober 1538 in die Acht erklärt, die Kriegslust des Landgrafen, der dem Gegner durch einen Offensivstoß zuvorkommen wollte, war nur mit Mühe zurückzuhalten, und obwohl andere Stände friedlicher gesinnt waren, selbst Jak. Sturm damals dem Landgrafen gegenüber für friedliches Abwarten eintrat (Pol. Korr. II, 519), schien der Krieg zwischen dem schmalkaldischen und dem Nürnberger Bunde unausbleiblich, als es dem kaiserlichen Gesandten, dem Erzbischof von Lund in Frankfurt vom 19. April 1539 gelang, den sogenannten Frankfurter Anstand (s. d. A. Bd VI, 167 ff.), durchzusetzen, der den damaligen Anhängern des Augsburgischen Bekenntnisses unter gewissen Versprechungen, deren Bestätigung durch den Kaiser freilich nicht mit Bestimmtheit in Aussicht gestellt werden konnte, auf 6 bezw. 15 Monate Frieden gewährte. Mochten auch einige unter den evangelischen Ständen es vor allem begrüßen, daß von einem Konzil nicht mehr die Rede war, sondern ohne Zuziehung päpstlicher Legaten über eine christliche Vereinigung friedlich und gütig gehandelt werden sollte, so urteilten andere, auch Bucer (M. Lenz, Briefw. I, 75), über das Erreichte sehr abschätzig. Und wenn, wie keinem Zweifel unterliegen kann, das Gewonnene in keinem Verhältnis zur damaligen Machtstellung des Bundes stand, so wird das u. a. nicht zum wenigsten darauf zurückzuführen sein, daß der Landgraf, der sich schon am 12. April von den Verhandlungen in Frankfurt nach Gießen zurückgezogen hatte (Lenz I, 88), auf einmal eine Friedensliebe und Nachgiebigkeit und einen Mangel an Vertrauen auf kriegerische Erfolge zeigte, wie man das bisher an ihm nicht gewohnt war. Das lag an seiner Krankheit

(Siphylis), die ihn selbst damals nicht daran denken lassen konnte, zu Felde zu ziehen und seinen traurigen ehelichen Verhältnissen, die für den ganzen Protestantismus verhängnisvoll werden sollten.

Wenige Wochen nach seiner Vermählung mit der an äußeren Reizen armen Katharina von Sachsen, zu der er, wie er später versicherte, nie eine Neigung gehabt hatte, hatte er ihr schon die Ehe gebrochen. Körperliches Leiden der Fürstin und übermäßiges Trinken, das man ihr wenigstens vorwarf, vergrößerten die Abneigung und erregten den Wunsch nach einer anderen Gemahlin. Ob im eigenen Interesse oder ganz allgemein (so Rockwell S. 8), weil man auch sonst darüber verhandelte, steht dahin, jedenfalls richtete er bereits im Jahre 1526 unter Hinweis auf die Polygamie der Patriarchen an Luther die Frage nach der Erlaubtheit einer Doppelehe. Dieser antwortete am 28. November 1526, daß es für einen Christen nicht genüge, der Väter Werk anzusehen, er vielmehr ein göttlich Wort für sich haben müsse, das ihn gewiß mache, gleich wie sie gehabt haben, ein solches Wort aber nicht vorhanden sei. Eben deshalb widerrate er solches, sonderlich den Christen, es wäre denn die hohe Not da, als daß das Weib aussätzig oder sonst entwendet würde (Enders V, 411). Wenn Philipp schon damals für sich daran dachte, so muß Luthers Belehrung und Warnung den Gedanken stark zurückgedrängt haben, wie man aus seiner Stellungnahme zu der Polygamie in Münster ersehen kann (Rockwell S. 9 f.), aber er kam wieder. Seine überaus sinnliche Natur blieb immer stärker als der Wille, ein evangelischer Christ zu sein, und je mehr er sich in die hl. Schrift vertiefte, um so mehr litt er darunter. Im Bewußtsein seiner Unwürdigkeit wagte er Jahre lang nicht, zum Sakrament zu gehen, setzte aber sein unzüchtiges Leben fort, weil er nicht anders könne, wie er meinte. Vielleicht war es Melanchthons Gutachten über den Ehehandel Heinrichs VIII. (Enders IX, 93 vgl. dazu Th. Kolde, ZKG XIII, 576), der dem König eher als die Scheidung eine zweite Gemahlin gestatten wollte, das im Zusammenhalt mit mehrfachen dafür verwendbaren Äußerungen Luthers z. B. in den Predigten über das 1. Buch Mosis (WA XXIV, S. 303 ff.), Beispielen aus der Geschichte u. s. w., ihm nach und nach die Überzeugung beibrachte, daß unmöglich etwas unchristlich sein könnte, was Gott an den Patriarchen, die auch im NT als Vorbilder des Glaubens gepriesen würden, nicht gestraft habe. Auf dem Krankenlager, das er sich durch seine Ausschweifungen zugezogen hatte, wurde er sich mehr als je des inneren Zwiespaltes bewußt, reifte der Gedanke, eine zweite Gemahlin zu nehmen. Sein Arzt Dr. Gereon Sayler von Augsburg, ein politisch hervorragender, aber sittlich sehr anrüchiger Mann (vgl. Fr. Roth, Augsburgs Ref.-Gesch. II, 334 f.) bestärkte ihn darin: es gebe für ihn keinen anderen Ausweg, um aus Sünde, Krankheit und Gewissensnot, zu kommen, aber auch — so mischten sich in stetem Selbstbetrug sittliche Motive und lüsterne Begierde —, um Margarethe von der Saale, die Tochter einer Hofdame seiner Schwester, Elisabeth von Rochlitz, zu gewinnen. Daß er recht that, daran hat er, seitdem er sich dazu entschlossen, niemals mehr gezweifelt (vgl. s. Bekenntnis vom 6. Februar 1550 bei Herrmann, D. Interim S. 209). Es geschah also nicht, um eine Selbstvergewisserung zu erhalten, wenn er die Zustimmung der Reformatoren suchte, sondern um einen Rückhalt nach außen zu haben, und weil Frau von der Saale u. a. diese Gutheißung und die Zustimmung des Kurfürsten von Sachsen und des Herzogs Moritz gefordert hatte. Leicht wurde es ihm, die unglückliche Landgräfin zu einem entsprechenden Revers zu bestimmen (CR VII, 864; Lenz I, 358; Rockwell 31). Bucer, der vertraute geistliche Freund und politischer Ratgeber, mit dem er in jenen Jahren die intimsten politischen und religiösen Fragen verhandelte, sollte das Weitere besorgen. Und der Landgraf wußte, wo dieser Mann, der sich längst gewöhnt hatte, auch in sittlichen Fragen sich durch politische Erwägungen mit bestimmen zu lassen, zu packen war. Die Sorge, daß alle so mühsam errungenen politischen Vorteile mit einem Schlage verloren gehen mußten, wenn der Landgraf, wie er drohte, falls die Theologen ihm nicht helfen wollten, sich an den Kaiser wendete, mag seine letzten Bedenken zerstreut haben (Lenz I, 354). Den Wittenbergern, auf die seine politischen Sorgen schwerlich Eindruck machen konnten, wird er vor allem die sittliche Not des Fürsten geschildert haben, und das war der Punkt, bei dem sie sich bethören ließen. So kam (ob auf Grund eines vom Landgrafen mitgeschickten Entwurfes? so Rockwell S. 25 ff.) der verhängnisvolle „geheime Beichtrat" Luthers und Melanchthons vom 10. Dezember 1539 (De Wette VI, 239 ff. Zur Beurteilung des ganzen Handels vgl. Th. Kolde, M. Luther II, S. 486 ff.) zu stande, indem der Fürst trotz aller ernstlichen Warnung doch nur die gewünschte Gutheißung der Reformatoren sah, die keine Ahnung davon hatten, daß er schon eine zweite Gemahlin gewählt hatte. Am 4. März 1540

wurde in Rotenburg a. d. Fulda in Gegenwart von Bucer und Melanchthon, den man, ohne den Grund anzugeben, dorthin entboten hatte, die Trauung mit Margaretha v. d. Saale vollzogen. Das war zu der Zeit, als der Kaiser, der den Frankfurter Anstand verworfen, sich anschickte, ins Reich zu kommen, jeden Augenblick der Krieg losbrechen konnte und die evangelischen Stände allen Grund hatten, alles zu vermeiden, was irgendwie ihr Ansehen herabsetzen konnte. Nach wenigen Wochen war das furchtbare Geheimnis namentlich durch die Indiskretion der von Philipp arg hintergangenen Schwester, der Elisabeth von Rochlitz, in aller Munde. Ein Schrei des Entsetzens ging durch ganz Deutschland. Vergeblich war der Versuch des Landgrafen, seine persönliche Sicherheit in Sachen des Ehehandels zur Bundesangelegenheit zu machen. Augsburg und Ulm ließen ihm sogar sagen, daß sie nur ungern unter seinem Banner kämpfen würden (Hassenkamp I, 490). In Eisenach kam es im Juli 1540 zu sehr scharfen Verhandlungen zwischen den sächsischen und hessischen Räten und mit Luther (Th. Kolde, Anal. Lutherani S. 356 ff.), der ganz befangen in der Theorie vom Beichtgeheimnis und der anderen, sicherlich falschen Meinung, daß mit Offenbarung seines Beichtrates dieser selbst hinfällig wurde, jede öffentliche Anerkennung seines Gutachtens verweigerte, was der Landgraf in seiner Überzeugung, recht gehandelt zu haben, sich nur als Menschenfurcht zu deuten vermochte (Lenz I, 381).

Das mußte natürlich sofort seinen Rückschlag auf die gesamte politische Lage ausüben. Gerade zu der Zeit, als ihn der Ehehandel persönlich beschäftigte und seine Gesundheit sich wieder gekräftigt hatte, schmiedete er mit Bucer und Sayler, in alter Vielgeschäftigkeit nach allen Seiten hin korrespondierend, wieder große Pläne zur Reformierung aller Stifter, der Zusammenfassung aller Gegner des Hauses Habsburg, namentlich auch in Rücksicht auf den Streit des Kaisers um Geldern mit dem Herzog von Cleve und seine Säkularisierung des Bistums Utrecht. Daneben waren die schon während des Frankfurter Tages eingeleiteten Beziehungen zu des Kaisers Räten Johann von Lund, dann zu Granvella, die je länger je mehr ohne Rücksicht auf ein Konzil einen Ausgleichsversuch durch ein Religionsgespräch ins Auge faßten, nie ganz abgebrochen worden. Jetzt von allen verlassen, auch, was er besonders bitter empfand, von Ulrich von Württemberg, entschloß er sich trotz Bucers ernster Warnung (Lenz I, 233) wahr zu machen, was er dem Kurfürsten bereits am 22. Juni 1540 angedroht hatte (Rommel II, 419), Wege zu suchen, Leib, Lande, Leute und Gut zu erretten, sofern es Gottes Wille wäre und dennoch von der Wahrheit des Evangeliums nicht abzulassen (am klarsten über s. Stellung an Bucer 17. Nov. 1540 bei Lenz I, 231 ff.). Die Furcht, daß man das Gesetz, die von ihm selbst in seinem Lande verkündigte Carolina (Rockwell S. 8), gegen ihn aufrufen würde, und reichsfürstliches Pflichtgefühl trieben ihn zum Kaiser, bei dem er eher Schutz für sich, und wie er sich jetzt einbildete, auch für das Evangelium finden würde. Allen Ernstes überredete er sich, daß er gerade als Freund des Kaisers seinen Glaubensgenossen behilflich sein könne — gleich Mardochai gegenüber Haman —, und keinen Augenbick hat er daran gedacht, sich damit irgendwie von der evangelischen Sache oder auch seinen Bundesgenossen zu trennen, wenn er mit dem Kaiser „in Profansachen und gegen ausländische Potentaten“ in ein Verständnis käme. Was er bot, war Neutralität gegenüber Cleve, Unterstützung der kaiserlichen Werbungen und Verhinderung eines französischen Bündnisses (Lenz I, 496 f.). Dafür wollte er die Zusicherung der Gnade des Kaisers für alle Vergehen gegen ihn und seine Gesetze, ohne daß die Bigamie, die noch immer offiziell als Geheimnis behandelt wurde, direkt erwähnt wurde.

Am kaiserlichen Hofe erkannte man sofort, welche Bedeutung es haben mußte, wenn dieser gefürchtetste Gegner seine Oppositionsstellung aufgab, gleichwohl stellte man die höchsten Forderungen. Aber Philipp ließ sich, obschon jetzt die Bundesgenossen ihm von neuem die Hilfe in der Ehefrage versagten, zu nichts herbei, was ihn von der gemeinsamen Sache abziehen könnte. Die Verpflichtung, in jedem Falle seine Religionsverwandten zu einem Ausgleich zu bewegen, lehnte er ab, aber indirekt schadete er der Sache der Evangelischen dadurch sehr erheblich, daß er dem Rate Bucers folgend, anstatt auf der einzigen Errungenschaft des sonst fruchtlosen Hagenauer Tages (s. d. A. Hagenauer Religionsgespräch Bd VII S. 333 ff.) zu beharren, daß Augustana und Apologie weiteren Ausgleichsverhandlungen zu Grunde gelegt werden sollten, den Entwurf des Cölner Theologen Gropper als Ausgangspunkt annahm. Erst nachdem dies erreicht war, erhielt er gegen das Versprechen, auf dem Reichstag zu Regensburg, wo alles Weitere abgemacht werden solle, zu erscheinen, die kaiserliche Gnade zugesichert. Das war natürlich von großem Einfluß auf das Regensburger Religionsgespräch von 1541 (s. d. A.), wo wirklich

die Gropperschen Artikel, das später sogenannte „Regensburger Buch“, zu Grunde gelegt wurden, und neben Melanchthon die hessischen Vertrauensmänner Bucer und Johannes Pistorius aus Nidda als evangelische Kolloquenten auftraten. Und hier in Regensburg erlangte der Landgraf neben der längst ersehnten kaiserlichen Bestätigung der Universität 5 Marburg wirklich die kaiserliche Amnestie, aber unter Bedingungen, mit denen er, ohne es zu ahnen, die höchsten Pläne seines Lebens aufgab und den schmalkaldischen Bund für immer lahmlegte. Denn in diesem Vertrage, in dem er auch, was besonders schlimme Folgen haben sollte, seinen Schwiegersohn, Herzog Moritz, dem Kaiser verschrieb, versprach er, allenthalben zum Hause Österreich zu stehen, dem Kaiser zu dienen gegen alle 10 Feinde, ausgenommen die evangelische Religion und den schmalkaldischen Bund, selbst keine Bündnisse mit Frankreich, England und des Kaisers Gegner im Streite um Geldern, dem Herzog von Cleve, zu schließen und den Eintritt dieser Mächte in den schmalkaldischen Bund zu hindern. Selbst die wohlbedachte Klausel des Kaisers, ihn seines Glaubens wegen nicht angreifen zu wollen, „es wäre denn, daß von wegen der Religion wider alle 15 Protestanten ein gemein Krieg bewegt würde“, machte ihn nicht stutzig, so groß war jetzt sein Friedensbedürfnis und seine Vertrauensseligkeit gegenüber dem Kaiser, dem vor allen Dingen daran lag, die Evangelischen von aller Unterstützung Frankreichs und Cleves fern zu halten. So rächte sich der unselige Ehehandel. Philipps führende Stellung in der evangelischen Partei war dahin. Die verbündeten Fürsten und die Wittenberger beobachteten 20 jeden seiner Schritte mit Mißtrauen. Der Niedergang der Bedeutung des schmalkaldischen Bundes war eine notwendige Folge. Wohl hatte der Bund auch in den nächsten Jahren und fast überall unter persönlicher Mitwirkung Philipps manchen Zuwachs zu verzeichnen (Hassenkamp I, 542 f.), nach wie vor suchte der Landgraf aller Orten in Deutschland den Protestantismus zu stärken, ihm neue Gebiete (so Münster, Osnabrück, später Metz, Calen-25 berg, Pfalz-Neuburg ꝛc.) zu eröffnen, auch jetzt verfolgte er mit seinen zahlreichen diplomatischen Unterhändlern weit aussehende Pläne (Rommel II, 453 f.), aber es fehlte gegen früher der große Zug und vor allem der Erfolg. Die einzige kriegerische That, zu der sich der Bund im Sommer 1542 zum Schutze Goslars aufraffte, der Kriegszug gegen den verhaßten Heinrich von Braunschweig, der mit dessen Vertreibung und der Reformie-30 rung seines Landes endete (vgl. F. Bruns, Die Vertreibung Herzog Heinrichs, Marb. 1889), konnte, da mit ihm die letzte Stütze des Katholizismus im Norden beseitigt war, große Hoffnungen erwecken. Es war so, wie Bucer damals auseinandersetzte, daß außer den Herzögen von Baiern, Albrecht von Mecklenburg und Heinrich von Braunschweig alle weltlichen Fürsten das Evangelium mehr oder weniger angenommen hatten (Lenz II, 230), und 35 ein einmütiges Zusammengehen hätte zu jener Zeit den endgültigen Sieg des Protestantismus mit Leichtigkeit herbeiführen können. Allein höher standen die Sonderinteressen, Herzog Moritz trat dem Bunde nicht bei, ebensowenig Joachim II. von Brandenburg, und dem dringend den Schutz des Bundes begehrenden Herzog von Cleve mußte der Beitritt verwehrt werden, weil der Landgraf durch den Regensburger Vertrag gebunden 40 war, ja man ließ es ruhig geschehen, daß der Kaiser mit seinen Spaniern und Italienern ins Clevesche einfiel, den Herzog zur Herausgabe von Zütphen und Geldern zwang und ihn nötigte, die begonnene Reformation seines Landes rückgängig zu machen. Die Vertragstreue Philipps, der im September 1542 durch erneute Versprechungen womöglich ganz in die Dienste des Habsburgers gegen Frankreich gezogen werden sollte, was er aber 45 ablehnte (Lenz III, 252 ff.), hatte der Kaiser dabei erprobt, aber auch, wie er selbst sagt, erkannt, wie leicht es sei, den Hochmut der Protestanten mit Gewalt zu dämpfen. Daß er nur auf den Augenblick wartete, in dem er freie Hand bekam, konnte nach der Niederwerfung Cleves und der gewaltsamen Unterdrückung der evangelischen Bewegung in Metz (vgl. E. Kleinwächter, Der Metzer Reformationsvers. 1894) kaum ein Zweifel sein. Das 50 erkannte damals außer etwa Bucer kaum jemand unter den Evangelischen, am wenigsten vielleicht der Landgraf, nicht etwa weil er die Macht des Bundes überschätzte, — die inneren Gegensätze waren vielmehr so drückend geworden, daß Philipp im Jahre 1543 die Hauptmannsstelle niederlegen wollte, ja ernstlich an die Auflösung des Bundes gedacht ward (Hassenkamp I, 603 ff.), — sondern aus Vertrauen auf den Kaiser. Als dieser ihm, 55 während er den Rhein hinabzog, freundlichen Gruß entsendete und die Versicherung geben ließ, daß er sein gnädiger Kaiser sein wolle, so lange er Kaiser sei (Seckendorf III, 418), nahm er dies als baare Münze. Neue Anerbietungen Frankreichs wies er mit Bestimmtheit zurück. Er war es jetzt, der im Vertrauen auf den Kaiser und Granvella die Evangelischen dazu vermochte, Karl in seinen Nöten gegen Franzosen und Türken entgegenzu-60 kommen. Als darüber auf dem Reichstag zu Speier (Frühjahr 1544, vgl. De Boor,

Beiträge zur Gesch. des Speierer Reichstags, Straßburg 1879) verhandelt wurde, entwickelte er ein Feuer, eine Beredsamkeit, zu der ihn sonst nur die Angelegenheiten seines Glaubens entflammen konnten. Der Bischof von Augsburg meinte, er sei vom hl. Geiste inspiriert. Hier spielte er noch einmal eine glänzende Rolle. Der mit großem Gefolge auftretende Fürst, der auf der einen Seite sich die evangelische Predigt nicht nehmen ließ, auf der anderen so tapfer für die Bekämpfung der Feinde des Reichs eintrat und die Armen in fürstlicher Weise speiste, wurde hochgepriesen: er ist bei den Deutschen wie ihr Gott angesehen, berichtete der florentinische Gesandte. Seine Stellung zum Kaiser, der ihn auszeichnete, wo er konnte, und ihm die Oberbefehlshaberstelle im nächsten Türkenkriege in Aussicht stellte, suchte er nach Möglichkeit zu Gunsten der Protestanten auszunützen, und daß der Abschied ihnen wenigstens zur Zeit mehr gewährte, als bisher zu erreichen gewesen, war wesentlich sein Verdienst (Ranke IV, 221 ff.).

Erst der Frieden zu Crespy im September 1544, dessen Gefahr für die Sache des Protestantismus er erkannte, brachte ihn, freilich viel zu spät, wieder in die Opposition. Den Herzog Heinrich von Braunschweig, der sich wieder mit Gewalt in den Besitz seines Landes gesetzt hatte, nahm er gefangen. In der später freilich getäuschten Hoffnung, dadurch die Reformation in Mainz einzuleiten, setzte er es durch, daß der mild gesinnte Seb. v. Heussenstam der Nachfolger Albrechts von Mainz wurde. Im Interesse einer neuen Koalition gegen Österreich leitete er in der Erwartung, auch die Baiern dafür zu gewinnen, Verhandlungen ein zur Schließung eines Fürstenbundes, dessen Glieder sich verpflichten sollten, die zu Ungunsten des Protestantismus verfaßten Beschlüsse des in Aussicht stehenden tridentinischen Konzils nicht zu vollziehen. Als dies nicht gelang, arbeitete er wie schon früher darauf hin, im Falle eines Krieges den Evangelischen die Neutralität Baierns zu sichern. Auch die Gründung eines neuen Bündnisses der evangelischen Stände an Stelle des schmalkaldischen faßte er ins Auge. Aber die Eifersucht zwischen Herzog Moritz und dem sächsischen Kurfürsten ließ es nicht dazu kommen. Des letzteren Bedenken hinderten auch den wieder aufgenommenen Plan eines Bündnisses mit den Schweizern, die dem Kaiser den Zuzug italienischer Truppen abschneiden sollten. Und gerade die Sorge davor und die Absicht, die Schmalkaldischen in Sicherheit zu wiegen, war es, was Karl V. veranlaßte, Philipp zu einer Unterredung nach Speier zu entbieten, die sehr gegen den Wunsch der meisten Bundesverwandten am 28. März 1546 zu stande kam. Ob der Landgraf noch gehofft, friedliche Erfolge zu erzielen, läßt sich nicht sagen. Dagegen spricht die Bestimmtheit, mit der er für die Aufrechterhaltung des Speierer Reichsabschiedes eintrat, seine warme Fürsprache für den Kölner Erzbischof, seine Mahnung an den Kaiser, recht fleißig im Evangelium zu lesen, um sich in der Religionsfrage ein richtiges Urteil zu bilden (vgl. d. Landgr. Ber. bei Druffel, Beitr. zur Reichsgesch. III, 1—17 und A. Hasenclever, Die Politik Kaiser Karls V. a. a. O. S. 38). Beide Teile nahmen die Versicherungen friedlicher Gesinnung entgegen, ohne daran zu glauben. „Anders das Herz, anders die Worte“, berichtet Philipp an Joh. Friedrich (Hassenkamp I, 610). Aber der Kaiser erlangte, was er wollte. Unbehelligt konnte er mit seinem kleinen Gefolge das sichere Regensburg erreichen, und hier die letzten Maßregeln zu dem längst beschlossenen Kriege treffen. Am 20. Juli 1546 erfolgte die Achtserklärung gegen Johann Friedrich und Philipp als eidbrüchige Rebellen und aufrührerische Verletzer kaiserlicher Majestät, und damit begann, da wider Erwarten des Kaisers die Bundesgenossen den Kampf gegen die beiden Fürsten als Religionssache ansahen, der schmalkaldische Krieg, in dem — auch eine Folge des Regensburger Vertrages und des Ehehandels — Philipp den eigenen Schwiegersohn, Herzog Moritz, dem die sächsische Kur in Aussicht gestellt wurde, auf der Seite der Gegner sah.

Die Einzelheiten des Krieges können hier nicht verfolgt werden. Als durch die Eifersüchteleien der Herrscher gegen Philipps Rat die günstige Gelegenheit zu einem kräftigen Angriff bei Donauwörth und einem Vorstoß auf Regensburg versäumt war, der Kurfürst auf die Nachricht von dem Einfall des Herzogs Moritz in sein Gebiet mit seinen Truppen nach Norden gezogen, der übrige Teil des Heeres auseinander gefallen war, war Philipp entmutigt, um sich und die Seinen zu retten, in sein Land zurückgekehrt. Die Schlacht bei Mühlberg (24. April 1547) und die Gefangennahme des Kurfürsten Johann Friedrich besiegelte die Katastrophe des schmalkaldischen Bundes und beendete, obwohl der Kampf um Magdeburg und in Niedersachsen noch fortdauerte, seine Geschichte, — eine Geschichte der versäumten Gelegenheiten. Mehr noch aber als an der Niederwerfung des Sachsen lag dem Kaiser daran, Philipp, in dem er seinen eigentlichen Gegner sah, in seine Gewalt zu bekommen. In seiner verzweifelten Lage, in fortwährender Sorge vor dem Abfall seiner Vasallen,

hatte der Landgraf schon vorher im Winter Verhandlungen mit dem Kaiser eingeleitet, die dann durch Moritz vermittelt wurden, aber lange nicht vorwärts gingen, da der Landgraf lieber alles dulden wollte, als seine Sache von der des Kurfürsten zu trennen, was von Moritz immer als Vorbedingung hingestellt wurde (vgl. Jßleib a. a. O.; E. Brandenburg, Moritz von Sachsen I, S. 504 ff.), und der Kaiser, um Philipp von weiteren Maßregeln zur Gegenwehr abzuhalten, jede bindende Erklärung vermeiden wollte, bis man sehe, wie der Krieg in Sachsen verlaufe. Nach der Katastrophe von Mühlberg wurden die Verhandlungen von Moritz und Joachim von Brandenburg erneuert. Erst nach langen Wochen schwerer innerer Kämpfe ließ sich Philipp am 19. Juni 1547 zu Halle auf Grund der ihm durch die beiden Kurfürsten in gutem Glauben gegebenen Versicherung (vgl. jedoch W. Friedensburg, Forschungen z. Gesch. Bayerns, X. Bd, 1902, S. 183 ff.), weder an Leib noch Gut, mit Gefängnis, Bestrickung oder Schmälerung des Landes beschwert zu werden, dazu herbei, vor dem Kaiser fußfällig Abbitte zu thun und sich auf Gnade und Ungnade zu ergeben. Aber der Kaiser hatte die Unterhändler getäuscht oder sie doch in falschem Glauben gelassen. Am Abend desselben Tages war der Landgraf des Kaisers Gefangener auf der Moritzburg. Kein Widerspruch der empörten Unterhändler vermochte Karl umzustimmen, nicht einmal eine Zusage über die Zeit der Haft konnten sie erlangen. Am 23. Juni mußten die beiden Häupter des schmalkaldischen Bundes im Gefolge des Kaisers nach Süddeutschland ziehen, und obwohl Philipp alles that, daß die Bedingungen seiner Kapitulation von seinen Söhnen und den Landständen pünktlich ausgeführt wurden, verblieb er in schmachvoller Gefangenschaft.

Damit kamen auch über die evangelische Kirche in Hessen schwere Zeiten. Trotz seiner großen, auf das Ganze des Protestantismus gerichteten Thätigkeit hatte Philipp, der sich in einem Erlaß von 1531 als den von dem Allmächtigen eingesetzten Vogt und Verwalter bezeichnet (Rommel II, 124), den inneren Ausbau der hessischen Kirche nie außer acht gelassen. Durch mehrfache allgemeine kirchliche Erlasse, die, andern deutschen Gebieten darin vorangehend, auch Synoden vorsehen, denen im Jahre 1537 durch eine Wahl-, Visitations- und Synodalordnung die Ernennung der Superintendenten zugewiesen wurde, und 1539 durch die unter Bucers Einfluß entstandene Presbyterial- und Kirchenzuchtordnung (Ziegenhainer Zuchtordnung), welche in den einzelnen Gemeinden Presbyterien errichtete, war die hessische Kirche nach Seite der Verfassung einheitlicher entwickelt, als andere. Nicht dasselbe gilt von der Gottesdienstordnung, die sicherlich in den einzelnen Gebieten viele Verschiedenheiten aufwies (vgl. Diehl, Zur Geschichte des hess. Gottesdienstes, Monatsschr f. Gottesdienst und kirchliche Kunst, Bd 5 [1900] S. 156 ff.). Indessen, obwohl es noch gar sehr an wirklich evangelischem Leben fehlte, die „Zuchtordnung" noch keineswegs durchgeführt war, auch mancherlei Sektierer, denen entgegenzutreten jene gerade bestimmt war, im Lande ihr Wesen trieben (Über Ph.s Stellung zu den Täufern (vgl. Hochhut, Landgraf Ph. u. die Wiedertäufer, ZhTh., Bd 28 u. 29; M. Lenz, Briefwechsel I, 317 ff.; zu den Juden N. Paulus, Die Judenfrage u. die hess. Prediger, Katholik 1891, S. 317 ff.), so war doch das Land vollständig evangelisch und gab es wahrscheinlich sehr viel weniger Exspektanten, die noch auf die Entscheidung des Konzils warteten, als anderswo.

Nun sollte auch hier das Interim eingeführt werden, und zu aller Überraschung war es gerade der Landgraf, der von seinem Gefängnis aus der Annahme des Interims nicht nur in seinem Lande das Wort redete, sondern auch Kurfürst Moritz dazu zu bewegen suchte. Wenn er der Landgräfin schreibt, daß, wenn Moritz das Interim nicht bewillige und sich dadurch mit dem Kaiser verfeinde, zu sorgen wäre, daß er nicht freikäme (Herrmann S. 3), so leuchtet das innerste Motiv der Haltung des in der Gefangenschaft zum gebrochenen Manne gewordenen Fürsten deutlich hervor. Aber Heuchelei, wie man gemeint hat, war es bei ihm nicht, eher eine Selbsttäuschung. (Vgl. Brief an Pfalzgr. Wolfgang bei Kluckhohn, Briefe Friedrich d. Frommen I, Nr. 135.) Denn wenn er auch manches als nicht mit dem Evangelium übereinstimmend erkannte, und es anders deuten zu dürfen glaubte, so meinte er doch alles Ernstes seine Beibehaltung oder Wiederaufnahme rechtfertigen zu können, weil er unter dem Eindruck der auf ihn, den Laien, einstürmenden römischen Kontroverslitteratur und des dadurch angeregten emsigen Studiums der alten Väter (vgl. Rommel, Gefangenschaft, S. 112) jetzt der Tradition und der wirklichen oder vermeintlichen Übung der ältesten Kirche neben der Schrift einen Wert beilegte, von dem er früher nichts hatte wissen wollen. Um des Friedens und der Einigkeit willen dürfe man hier nachgeben, da doch, wie er sich einbildete, die Hauptsache, die freie Predigt des Evangeliums und die evangelische Rechtfertigungslehre gerettet sei. Schon am 22. Juni 1548 erklärte er in einem Briefe, an dessen Echtheit man damals in evangelischen Kreisen nicht glauben

wollte, seine Bereitschaft, die neue Religionsordnung in seinem Lande aufzurichten, wenn ihn der Kaiser aus der Haft entließe (Herrmann S. 4 ff.). Aber auch als das nicht geschah, trat er, um sich gehorsam zu zeigen und vielleicht doch noch das gewünschte Ziel zu erreichen, dafür ein und ließ sich sogar dazu bewegen, eine Zeit lang die Messe zu besuchen, von der er jedoch nur insoweit etwas wissen wollte, als sie lediglich ein Wiedergedächtnis des Opfers Christi sei und mit Kommunikanten gefeiert würde. Und wenn er seinen Geistlichen, um sie nachgiebig zu machen, erklärt: „denn es hat ja nit den Verstand, wie es äußerlich anzusehen" (Herrmann S. 21, vgl. S. 57 f.), so wird man mit Recht schließen müssen, daß seine Annahme des Interims, wie ehrlich ers auch damit meinte, eine teilweise andere Deutung seines Inhalts schon damals in sich schloß, wie sein sehr merkwürdiges, zu seiner Verteidigung niedergeschriebenes Bekenntnis vom 6. Februar 1550 (bei Herrmann S. 205 ff.) deutlich erkennen läßt. Aber seine Geistlichkeit und nicht minder die Gemeinden setzten seinen und des Kaisers Bemühungen, das Interim einzuführen, tapferen Widerstand entgegen (für das Einzelne Herrmann a. a. O.), nicht minder den Rekatholisierungsversuchen der Bischöfe, die, als der Landgraf in seiner Not schon zu weitgehenden Konzessionen in Sachen der Restitution des Kirchengutes und der bischöflichen Jurisdiktion geneigt war, nur dadurch wirkungslos blieben, daß seine Kasseler Regierung den Gehorsam verweigerte (ebenda S. 145 ff.). Zwar hatte Philipp von Anfang an den Befehl gegeben, seine Prediger trotz ihrer Opposition gegen das Interim, auch wenn sie nicht amtieren wollten, auf seine Kosten zu unterhalten, so daß ihnen wenigstens das Exil erspart blieb, aber die Folge dieses Kampfes um das Interim, den der Fürst schon im August 1549 aufgegeben hatte, war doch eine große Verwüstung der hessischen Kirche nach jeder Beziehung. Und die Kunde von den Zuständen in der Heimat erhöhte die Qual seiner Gefangenschaft, die zumal nach einem verunglückten Fluchtversuch in Mecheln (Weihnachten 1550, vgl. Rommel, Gefangenschaft S. 132) den unglücklichen, in eine vergitterte Kammer gesperrten, der Rohheit seiner Wächter ausgesetzten Fürsten geistig und körperlich schwächen mußte. Erst allmählich fand er seine Haltung wieder. Auf Gott vertrauend wollte er anfangs von den Absichten des Kurfürsten Moritz und seines Sohnes, seine Freiheit dem Kaiser abzuzwingen, nichts wissen. Der Passauer Vertrag löste dann auch seine Fesseln. Nach fünfjähriger Haft durfte der inzwischen fast zum alten Manne gewordene Fürst in sein Land zurückkehren. Am 12. September 1552 hielt er seinen Einzug in Kassel und eilte in die Martinskirche zum Grabe seiner Gemahlin Christine (gest. 15. April 1549), die inzwischen Größeres geleistet hatte, als er ihr jemals zugetraut haben mochte.

Neben der mühseligen Arbeit, geordnete Zustände in seinem Lande herzustellen, hat er auch in der Folge an der Neukonsolidierung des Reichs und den Religionshändeln regen Anteil genommen, aber in anderer Weise als früher. Während seiner Gefangenschaft waren andere Persönlichkeiten in den Vordergrund getreten, Moritz von Sachsen und Christoph von Württemberg, auf dessen Entwickelung der Landgraf einen großen Einfluß gehabt hatte. Ihn gelüstete nicht mehr, der Führer im Streite zu sein, seine Thätigkeit war jetzt mehr auf friedlichen Ausgleich gerichtet, sowohl mit der katholischen Kirche als namentlich innerhalb des Protestantismus. An den schon 1552 in Passau in Aussicht genommenen neuen Einigungsverhandlungen mit der römischen Partei, die zu dem Konvente zu Naumburg (Mai 1554), dann nach dem Augsburger Religionsfrieden zu Frankfurt (Juni 1557) und dem offiziellen Kolloquium zu Worms (September 1557, s. d. A. Wormser Religionsgespräche) führten, ließ er seine Theologen teilnehmen (Hassenkamp I, 704 f.) und war auch später noch geneigt, ein wirklich freies Konzil, wie es auf den Reichstagen zu Augsburg (1530) und Regensburg (1541) versprochen worden war, anzuerkennen (vgl. Neudecker, N. Beitr. II, 69). Zu dieser Friedensliebe veranlaßte ihn wohl nicht am wenigsten der innere Zwiespalt im protestantischen Lager, der Kampf der Gnesiolutheraner gegen die Melanchthonianer, der die evangelische Kirche zerfleischte und ihre Widerstandskraft fast noch mehr lähmte, als die früheren Kämpfe um das Abendmahl. Es entsprach daher der von ihm von Anfang an eingeschlagenen Richtung, wenn er allenthalben darauf ausging, die Gegensätze zu mildern, den Extremen entgegenzutreten, Einigung zu erzielen, so in fortwährenden Verhandlungen und speziell auf den schon genannten Konventen der Theologen, der Frankfurter Fürstenversammlung vom Jahre 1558 (s. d. A. Frankfurter Rezeß, Bd VI S. 169; Heidenhain S. 31 ff.) und dem Naumburger Fürstentag (s. d. A. Bd XIII S. 661 ff.), wo er sich lebhaft für weitgehende Toleranz aussprach (Heidenhain S. 231), und er wurde nicht müde, in zahllosen Schreiben auf das Ärgernis hinzuweisen, was man den Andersgläubigen gebe, obwohl er darüber selbst

des Calvinismus verdächtigt wurde. Freilich der schließliche Erfolg entsprach wie so oft sehr wenig der darauf verwandten Mühe. Aber er ließ sich nicht beirren, die Einigung und Kräftigung des Protestantismus und zwar, was seinen Bestrebungen im Gegensatz zu den früher erwähnten Gedanken Georgs von Brandenburg und denen der späteren 5 Brandenburger das Charakteristische giebt, ohne die Tendenz zu uniformieren, blieb sein beständiges Ziel. Dem dienten auch in jenen Jahren seine Beziehungen zu den Protestanten Frankreichs und zu Elisabeth von England. Noch einmal, namentlich seit 1561, wurde von ihm der Gedanke einer großen protestantischen Konföderation verfolgt, die auch die französischen Protestanten und später auch England umfassen sollte. Das blieben 10 Pläne und Entwürfe (Heidenhain S. 396 ff.). Aber nach unsäglichen Mühen hat er wenigstens das erreicht, daß den von den Guisen bekämpften Hugenotten von den deutschen Protestanten Subsidien zu teil wurden, hessische Truppen in der Schlacht von Dreux (Dezember 1562) zur Seite kämpften, was für das Toleranzedikt von Amboise vom März 1563 ins Gewicht fiel.

15 Seiner hessischen Kirche gab er dauernde Gestalt in der großen, die frühere Entwickelung zusammenfassenden Landesagende vom Jahre 1566/67. Sie und noch mehr sein merkwürdiges Testament vom Jahre 1562 läßt erkennen, mit welcher Klarheit er bis zuletzt auf dem religiösen und kirchlichen Standpunkt beharrte, den er im wesentlichen immer verfochten hatte, und wie er die gleiche Richtung seinem Lande sichern wollte. 20 Seine Söhne ermahnte er zu bleiben „bei der wahren Religion des hl. Evangelii und der Augsburgischen Konfession, nicht minder aber bei der Wittenberger Konkordie", fügt aber hinzu, und das war der Ertrag der letzten Jahrzehnte: „Ob unser Herr Gnade gebe, daß sich die Papisten wieder unserer Religion nähern, und da es zu einer Vergleichung kommen möchte, die nicht wider Gott und sein heiliges Wort (als doch, wie zu 25 beherzigen, schwerlich geschehen wird) wollen wir treulich geraten haben, daß unsere Söhne mit Rat unserer gelehrten und ungelehrten frommen und nicht eigennützigen Räte solche Vergleichung befördern helfen und nicht ausschlagen" (Schmincke, Mon. Hassiaca IV, p. 588).

Die letzten Jahre waren ihm durch Krankheit, Steinleiden und Gicht erschwert. In 30 Erwartung seines baldigen Endes feierte er am Gründonnerstage 1567 mit seinen Söhnen das Abendmahl. Wenige Tage darauf am Ostermontag den 31. März starb er in Kassel. Im Chor der Martinskirche wurde er neben seiner Gemahlin Christine beigesetzt.

Theodor Kolde.

Philippi, Friedrich Adolph, gest. 1882. — Mecklenburgisches Kirchen- und Zeit- 35 blatt 1882 Nr. 19—21; Landerer, Neueste Dogmengeschichte, S. 215 u. ö.

F. A. Philippi wurde zu Berlin am 15. Oktober 1809 geboren, woselbst sein Vater jüdischer Kaufmann war. Die ersten christlichen Eindrücke erhielt er in der Markgrafschen Vorbereitungsschule; dieselben waren so nachhaltig, daß er, noch ein Knabe, viel darüber nachdachte, ob Christus Gottes Sohn gewesen sei. Einem einige Jahre älteren, zum 40 Christentume bereits übergetretenen Vetter, dem späteren Professor der Mathematik Jacobi, teilte er mit, was sein Innerstes bewegte. Ernste und eingehende Dispute mit diesem durch Klarheit des Verstandes ausgezeichneten Jüngling wirkten fördernd. Er fing an im NT und in christlichen Schriften zu lesen und hörte auch zuweilen christliche Predigten. Als er aber, noch nicht 16 Jahre alt, mit evangelischer Klarheit Christum als Sohn 45 Gottes und Heiland der Welt, auch als seinen Heiland und Versöhner erkannt hatte und nun ernstlich daran dachte, durch öffentlichen Übertritt Christum auch vor den Menschen zu bekennen, stieß er bei seiner Familie auf heftigen Widerstand. Da er seinen Eltern, besonders seiner Mutter, mit kindlicher Anhänglichkeit ergeben war und die Pietät gegen sie nicht verletzen wollte, so konnten ernste Gewissenskämpfe nicht ausbleiben. Im Zweifel, 50 ob es richtig sei, den Übertritt zum Christentum auch gegen den Willen seiner Eltern zu vollziehen, ging er zu dem Hofprediger Strauß, dessen „Glockentöne" auf ihn einen großen Eindruck gemacht hatten. Er fand aber anfangs bei ihm nicht die Aufmunterung und Stärkung, die er erwartet hatte, erhielt vielmehr nach Darlegung seiner Gewissenskonflikte die Antwort: „Philippi, ehre Vater und Mutter, das ist das erste Gebot, das Verheißung 55 hat". Auch wurde er darauf hingewiesen, daß es schwer sei, für den aus seiner Familie Ausgestoßenen Unterstützung zu finden. Trotz dieser Antworten ließ Philippi sich nicht zurückweisen; er wiederholte seine Besuche bei Strauß, der bald Zutrauen zu ihm gewann und sich seiner annahm. Durch die Unterredungen mit Strauß wurde er in seiner Überzeugung befestigt, er schob aber seinen Übertritt noch einige Jahre hinaus, sei es, daß er

den Widerstand seiner Familie im Laufe der Zeit zu brechen hoffte, sei es, daß er immer noch Bedenken trug, den Eltern einen so großen Kummer zu bereiten. Erst als Leipziger Student ließ er sich am Weihnachtsfeste 1829 in der Kirche zu Groß-Städtel bei Leipzig taufen.

Hinsichtlich seiner Vorbildung sei bemerkt, daß er von Ostern 1822 an das Joachimsthaler Gymnasium in Berlin besuchte und Michaelis 1827 als Studiosus der Philosophie bei der Berliner Universität immatrikuliert wurde. Er hörte bei Erman, C. Ritter, Zumpt und besonders bei Böckh, daneben auch bei Neander. 1829 ging er nach Leipzig. Hier hörte er vorzugsweise bei Gottfried Hermann, daneben Pädagogik und Katechetik bei Lindner. Auch war er Mitglied der unter Hermanns Leitung stehenden griechischen Gesellschaft. Daß er Hermann besonders viel verdanke, sprach er oft aus. Schon während des Sommersemesters 1830 promovierte er in Leipzig zum Doktor der Philosophie.

Seit Michaelis 1830 Lehrer der alten Sprachen an der Blochmannschen Erziehungsanstalt und an dem Vitzthumschen Geschlechtsgymnasium in Dresden, unterrichtete er besonders in Prima und Secunda in den alten Sprachen. Im Herbst 1832 kehrte er nach Berlin zurück. Nach bestandenem Examen erhielt er am 25. Januar 1833 die facultas docendi. Im April des Jahres 1833 erfolgte seine Anstellung als Adjunktus und ordentlicher Lehrer am Joachimsthaler Gymnasium. Hier wirkte er 1½ Jahre; sein Abgang war durch seine Neigung zu theologischen Studien und durch den Entschluß veranlaßt, „alle seine Kräfte derjenigen Wissenschaft zu widmen, die ihm als das höchste Ziel seines Lebens erschien". Da er mehr Beruf zu wissenschaftlicher als zu praktischer Thätigkeit spürte, so entschied er sich für die akademische Laufbahn. Er widmete sich vorzugsweise exegetischen und dogmatischen Studien, indem er sich damals besonders an Hengstenberg anschloß, ohne sich jedoch unbedingt seiner Leitung anzuvertrauen. Er beschränkte sich übrigens wesentlich auf Privatstudien und hörte auch in jener Zeit kaum theologische Vorlesungen. Ausgehend vom Centrum der hl. Schrift, der Rechtfertigung durch den Glauben, erkannte er, daß allein in dem lutherischen Bekenntnis Konsequenz und Klarheit zu finden ist, ja daß dies Bekenntnis allein die hl. Schrift zu ihrem vollen Rechte kommen läßt. Schon in der Rede, die er bei Gelegenheit seiner Licentiatenpromotion hielt, stellte er sich unzweideutig auf den Boden des lutherischen Bekenntnisses. In seiner ersten theologischen Schrift De Celsi adversarii Christianorum philosophandi genere (Berlin 1836, Eichler, 112 S. kl. 8°), suchte er zu zeigen, daß Celsus Eklektiker mit Hinneigung zu Epikur gewesen sei. Am 24. November 1837 habilitierte er sich in Berlin als Privatdocent der Theologie. Seine ersten Vorlesungen hielt er im Sommersemester 1838 über die paulinischen Briefe und über den Lehrbegriff des Apostels Paulus. Im Mai 1839 verheiratete er sich mit Jeanette Pinçon, welche gleich ihm zum Christentum übergetreten war. Mit Hengstenberg und dem Kreise, der sich um ihn gebildet hatte, namentlich auch mit Stahl, stand er in regem Verkehre. Außer einigen Artikeln für die evangelische Kirchenzeitung schrieb er um diese Zeit seine Schrift „Über den thätigen Gehorsam" (Berlin 1841), in welcher er die kirchliche Lehre verteidigte und die Baursche Schrift „Die christliche Lehre von der Versöhnung" einer durchschlagenden Kritik unterzog. Im Jahre 1841 wurde er an Sartorius' Stelle als Professor der Dogmatik und theologischen Moral nach Dorpat berufen. Mit dem ersten Semester des Jahres 1842 begann er seine dortige Lehrthätigkeit. Die lutherische Kirche befand sich damals in den Ostseeprovinzen in einer kritischen Lage. Auf der einen Seite wurde sie bedroht durch die kirchenzersetzende Wirksamkeit der Herrnhuter, welche sich nach Art der Sekten vorzugsweise an die erweckten Glieder der esthnischen und lettischen Gemeinden wendeten und sie in „besondere Seelenpflege" nahmen, um sie als „eine Gesellschaft von wahren Kindern Gottes", mit welchen der Herr einen Spezialbund geschlossen, zu sammeln. Da nun ein großer Teil der Geistlichen diese Bewegung in Schutz nahm, kam es vor allem darauf an, auf die der Schrift und dem Bekenntnis widersprechenden Anschauungen der Herrnhuter und die daraus hervorgehenden, nur zu bald zu Tage tretenden bedenklichen praktischen Konsequenzen aufmerksam zu machen. Philippis Eintreten in den Kampf und der durch ihn geförderten Erstarkung des kirchlichen Bewußtseins ist es zu danken, daß das Urteil über die Bewegung sich klärte und die rechten Waffen zum Kampfe gewählt wurden. Auf der anderen Seite drohte ein Konflikt mit dem Staat. Viele Lutheraner wurden seit 1845 zum Teil durch falsche Versprechungen zum Übertritt zur griechischen Kirche verleitet. Mit unerbittlicher Strenge wurde das Gesetz, welches sämtliche Kinder aus gemischten Ehen der griechischen Kirche zusprach, gehandhabt. Auch in den hieraus sich ergebenden Schwierigkeiten hat Philippi durch umsichtigen Rat vor voreiligem Vor-

geben bewahrt und überhaupt durch Klarheit des Blickes und Besonnenheit des Urteiles zu einer korrekten Haltung der lutherischen Geistlichkeit wesentlich beigetragen und dadurch die lutherische Kirche jener Lande an seinem Teile vor größerer Vergewaltigung bewahrt.

Hinsichtlich seiner Vorlesungen sei bemerkt daß er vor zahlreichen Zuhörern Dogmatik, Symbolik, Moral, neutest. Einleitung, über den Römerbrief und kleine paulinische Briefe las. In diese Zeit fällt auch die Ausarbeitung des Kommentars zum Römerbrief, dessen erste Auflage 1848 bis 1850 in drei Abteilungen (Frankfurt, 2. Aufl. 1856, 3. Aufl. 1866, 4. Aufl. 1896, ins Englische übersetzt Edinburgh 1878, Clark) erschien. In diesem Werke hat er den Nachweis geführt, daß die fortgeschrittene Kenntnis der Sprachgesetze und die derselben entsprechende Auslegungskunst in den dadurch gewonnenen Resultaten mit dem Schriftverständnisse der lutherischen Kirche sich im Einklange befindet.

Während seines Dorpater Aufenthaltes bestieg er auch zuweilen die Kanzel. Auf Wunsch der Hörer sind seine Predigten meistens gedruckt, so eine Predigt am Bibelfeste 1847 (Dorpat 1847 Karow), am Sonntage Reminiscere 1848 (ebend.), „Der Glaube, die Rechtfertigung, das Kreuz“ (Erlangen 1850 Heyder und Zimmer).

Im Jahre 1851 erhielt Philippi einen Ruf nach Rostock, dem er Folge leistete. Er wurde am 27. April 1852 unter Krabbes Rektorat in das Rostocker Konzil eingeführt. Da ihm in Rostock die Professur der neutestamentlichen Exegese übertragen war, so las er vorzugsweise exegetische Vorlesungen, ferner neutest. Einleitung, Symbolik und Polemik. Seine Vorlesungen über den Galaterbrief und über Symbolik sind nach seinem Tode von dem Verf. dieses Artikels herausgegeben, Gütersloh 1884 und 83. Seine Wirksamkeit wurde ihm anfangs durch den Einfluß, den die Baumgartensche Theologie auf die Theologie studierende Jugend gewonnen, sehr erschwert. Man hat ihn sogar als intellektuellen Urheber der Baumgartenschen Absetzung bezeichnet. Daran ist nur so viel wahr, daß er als einer der ersten gegen die Baumgartensche Theologie Zeugnis ablegte und dadurch anderen das Gewissen schärfte. Wiewohl er in dem durch Baumgartens Absetzung hervorgerufenen litterarischen Streit heftig angegriffen wurde, so fühlte er sich doch nicht veranlaßt, in die Debatte einzutreten, jedoch hielt er es für geboten, sich zu seinem hart angefochtenen Kollegen Krabbe dadurch zu bekennen, daß er ihm den gerade damals erscheinenden dritten Band seiner Dogmatik als „dem angefochtenen, nicht überwundenen Zeugen für das unzweideutige in Gottes klarem Worte festgegründete Bekenntnis unserer Kirche“ widmete.

Je länger desto mehr erfüllte es ihn mit Schmerz, daß die Hofmannsche Theologie in der lutherischen Kirche Einfluß gewann. Es war ihm Gewissenssache, zunächst in der Vorrede zur zweiten Auflage des Kommentars über den Römerbrief (1856) gegen „die subjektivistische Umsetzung der objektiven biblisch-kirchlichen Versöhnungs- und Rechtfertigungslehre in Hofmanns Schriftbeweis (zweite Hälfte, erste Abteilung)“ Zeugnis abzulegen. Hofmann erwiderte im Februar- und Märzhefte der Erlanger ZPK. Philippis Entgegnung erschien unter dem Titel „Herr Dr. von Hofmann gegenüber der lutherischen Versöhnungs- und Rechtfertigungslehre“ (Frankfurt a. M. u. Erlangen 1856). In dieser Schrift suchte er den Nachweis zu führen, daß die Hofmannsche Versöhnungs- und Rechtfertigungslehre mit ihrer Leugnung der stellvertretenden Genugthuung und der Zurechnung der Gerechtigkeit Christi nach Inhalt und Wesen vom Glauben und Bekenntnisse der lutherischen Kirche abweicht, ja im prinzipiellen Gegensatze zu demselben steht, und daß sie materiell und prinzipiell mit der der römischen Lehre so nahe stehenden mystischen oder Schleiermacherschen vollkommen identisch ist (S. 28 u. 52 f.). Auf Hofmanns Verteidigung seiner Lehre in den „Schutzschriften für eine neue Weise, alte Wahrheit zu lehren“ (Nördlingen 1856 bei Beck) antwortete Philippi in einer kurzen „Erklärung“ in der „Evangelischen Kirchenzeitung“ (1856, Nr. 62, S. 638).

Von Philippis sonstigen litterarischen Arbeiten fällt in die Rostocker Zeit die Ausarbeitung der „kirchlichen Glaubenslehre“, deren Prolegomena zuerst in der „Evangelischen Kirchenzeitung“ und sodann in erster Auflage 1854 (bei C. Bertelsmann in Gütersloh) erschienen; 3. Aufl. 1883–1890, 6 Bde. Ausgehend von dem Begriffe des Christentums als der durch Christum wiederhergestellten Gemeinschaft des Menschen mit Gott definiert Ph. die christliche Religion als die objektiverseits durch göttliche Erlösungsoffenbarung in Christo, subjektiverseits durch gottgewirkten Herzensglauben des Menschen vermittelte Wiederherstellung der wechselseitigen Gemeinschaft zwischen Gott und dem Menschen (I, S. 102). Aus dieser Definition ergiebt sich ihm von selbst die Einteilung der Dogmatik. Dieselbe

zerfällt in 5 Abschnitte: 1. ursprüngliche Gottesgemeinschaft (Band II); 2. Störung der Gottesgemeinschaft (Band III); 3. objektive Wiederherstellung der Gottesgemeinschaft durch Christum (Band IV, 1 Christi Person und IV, 2 Christi Werk); 4. subjektive Zueignung oder Verwirklichung der objektiv wiederhergestellten Gottesgemeinschaft (Band V, 1 Lehre von der Heilsordnung, V, 2 Lehre von den Gnadenmitteln, V, 3 Lehre von der Kirche; 5. zukünftige Vollendung der wiederhergestellten und zugeeigneten Gottesgemeinschaft (Band VI). Die Quelle, aus welcher die christliche Glaubenslehre ihren Stoff zu schöpfen hat, ist nach Philippi eine dreifache, nämlich die erleuchtete Vernunft des dogmatisierenden Subjektes, die Lehre der Kirche und die kanonische Schrift des Alten und Neuen Testamentes. Bei der von ihm befolgten Methode der Darstellung nimmt die erleuchtete Vernunft den ersten, die Kirchenlehre den zweiten und die Schrift den dritten, d. h. den obersten und höchsten Platz ein. Das Resultat seiner Dogmatik ist der mit allen Mitteln der Wissenschaft geführte Nachweis, daß die Lehren der lutherischen Bekenntnisse auch jetzt noch vor den wissenschaftlichen Anforderungen der Gegenwart bestehen können. Außer seiner Professur bekleidete Philippi noch mehrere Nebenämter, welche seine Zeit mehr oder weniger stark in Anspruch nahmen. Seit dem Jahre 1856 war er Mitglied der theologischen Prüfungskommission pro licentia concionandi; am 2. Januar 1874 wurde er zum Konsistorialrat, am 18. April desselben Jahres zum zweiten großherzoglichen Provisor bei der Kirchenökonomie zu Rostock und bei dem Kloster zum heiligen Kreuz daselbst ernannt. In den ersten Jahren seines Rostocker Aufenthaltes hielt er vor einem engeren Kreise Bibelstunden über verschiedene paulinische Briefe, messianische Weissagungen u. s. w., später hielt er vor einem weiteren Kreise Vorträge über den „Eingang des Johannesevangeliums", 1, 1—18 und über die kirchliche Lehre von der Person Christi. Auch von seinen Rostocker Predigten sind einige im Drucke erschienen: vgl. die von dem Verf. d. A. herausgegebenen Predigten u. Vorträge, Gütersloh 1883.

Während Philippi sich Jahre lang einer guten Gesundheit zu erfreuen gehabt hatte, nahmen doch in den beiden letzten Jahren bei aller geistigen Frische und Klarheit die Körperkräfte bedeutend ab und zwar, wie sich allmählich herausstellte, infolge eines Herzleidens, das ihn schließlich auf ein sieben Wochen währendes schweres Krankenlager warf, auf welchem er sich durch das hl. Abendmahl, durch Gebete, Psalmen und Sterbelieder stärkte und mit großer Sterbensfreudigkeit und Siegesgewißheit den Tod erwartete. Noch in den letzten Minuten hörte man ihn beten: „erbarme dich . . . Sohn Gottes . . . erbarme dich", darauf richtete er plötzlich den Blick nach oben, rief: „wie schön, wie schön", dann wieder „erbarme dich", und er war eingegangen zu seines Herrn Freude. Er starb am 29. August 1882. **Ferdinand Philippi †.**

Philippi, Jacobus von Basel, Verf. des Reformatorium vitae clericorum von 1494. — Quellen und Litteratur. Vor allem die von ihm verfaßte Schrift, welche nicht infolge eines allgemein anerkannten Druckfehlers (l statt c) auf dem Titel im J. 1444, sondern erst 1494 in Basel gedruckt worden ist; in Basel ist vor 1472 nachweisbar nicht gedruckt worden, und die Drucke von dem auf dem Titel genannten Michael Furter beginnen erst seit dem Jahre 1490 (oder 1489 nach Copinger, Supplement to Hains repert. bibliogr., London 1895 bis 1902). Dasselbe bestätigen die Beziehungen des Verf.s zu Sebastian Brant, der erst 1457 geboren ist, auf Papst Eugen V., welcher erst 1447 starb, auf Rolevinks fasciculus temporum, welches Buch erst 1472 herausgekommen ist, auf das Lavacrum conscientiae sacerdotum, welches sein Verfasser Jacobus de Clusa, der Karthäuser von Jüterbogk 1480 herausgegeben. — Sonst finden sich nur vereinzelte Nachrichten, welche zuerst der Verf dieses Artikels in seiner Abhandlung: das Reformatorium vitae clericorum, ein Spiegelbild aus der Zeit vor der Reformation, in der ZKWL 1886 S. 98 ff. in 3 Art. gesammelt, danach in dem Art. der RE. 2. Aufl. — Seitdem hat der holländische Gelehrte Dr. Schöngen in Leuwarden unsere Kenntnis durch neue Angaben in seiner von ihm herausgegebenen Chronik des Jacobus Trajecti (Voecht) zu Zwolle abgedruckt in der von der historischen Gesellschaft zu Utrecht herausgegebenen Zeitschrift derde serie nieuwe reeks, Nr. 13, 1903, vermehrt. — Außerdem noch zu vergleichen Dr. Jos Hürbin, Innerkirchliche reformatorische Versuche in Basel, in den kathol. Blättern der Diöcese Basel, 1901 (S. 279 f.), in dess. Verf. Schrift Peter Andlau, Verf. des ersten deutschen Reichsstaatsrechts, Straßburg 1897, wie in dess. Verf. Handbuch der schweizerischen Geschichte II, 1902, S. 87 ff., wie in den Baseler Universitätsakten und in den bekannten Sammelwerken, wie Gesners Bibliotheca universalis, in den Schriften von Jöcher, Fabricius u. a., alle diese scheinen aus des Joh. Butzbach Auctarium de scriptoribus ecclesiasticis dem Nachtrag zu Tritheims gleichlautendem Werke (das bisher nur handschriftlich in Bonn — noch nicht veröffentlicht und bearbeitet ist) geflossen zu sein.

Der Verf. des Reformatorium ist weder auf dem Titel noch sonst im Buch genannt. Der Titel lautet mit Auflösung der Abkürzungen: Reformatorium vitae morumque honestatis clericorum saluberrimum cum fraterna quadam resipiscendia viciis exhortatione et ad poenitentiae portum applicandi admonitione cum expressione quorundam signorum ruinae et tribulationis ecclesiae. Die Unterschrift am Ende lautet: Explicit feliciter reformatorium ... in urbe Basilea per Michaelem Furter impressorem salubriter consummatum anno incarnationis dominicae Mccccxliiii in Kathedra Petri.

Daß Jacobus Philippi Verfasser ist, ergiebt sich aus dem Briefe des Sebastian Brant (s. d. A. Bd III S. 356) am Schluß der zweiten Abhandlung. In ihm wird der Verf. genannt als venerabilis vir magister Jacobus Philippi sacrae pagine baccalarius formatus dignissimus insignis ecclesie Bas. plebanus bene meritus. Danach war er also Magister der Theologie an der Universität und plebanus (parochus) an einer der Kirchen zu Basel.

Aus der Brantschen Bemerkung, das Buch sei nuper compositum, ergiebt sich, daß es kurz vor 1494 abgefaßt wurde.

Über die Persönlichkeit des Jac. Philippi giebt die theologische Matrikel der Baseler Universität an, daß er Mitglied der theologischen Fakultät gewesen, unter dem Rektorat des Dr. med. Welfflin 1463 am 1. Oktober aufgenommen; nach den beigefügten Bemerkungen stammt er aus Külchhoffen und war plebanus ecclesiae St. Petri. An einer anderen Stelle (fol. 13b) wird er de Friburgo in Brisgavia genannt. Diese Verschiedenheit erklärt sich daraus, daß Külchhoffen = Kirchhoffen nahe bei Freiburg lag; bestätigt wird dieser Geburtsort noch durch die Angabe, daß das von ihm 1488 herausgegebene Graduale auf dem Titel ihn Jacobus Kilchen und das 1492 herausgegebene breviarium gedruckt ist impensis Jacobi de Kilchen. Nehmen wir an, er habe 1463 mindestens das kanonische Alter gehabt, so dürfte die Zeit seiner Geburt 1435—38 anzusetzen sein. Wo er seine erste Bildung empfangen hat, wissen wir nicht. Seine Studien hat er vielleicht in Freiburg begonnen. 1462 wurde er in Basel immatrikuliert, schon im folgenden Jahre erwirbt er den Magistergrad. Als Magister hielt er alsbald Vorlesungen. Als solche werden genannt: primo ecclesiasticus et epistolae ambae ad Corinthios, secundo ysaias et epistola ad Ebraeos.

Zwei Jahre später finden wir ihn als Mitglied der statuarii, derjenigen Kommission, welche aus acht Gliedern der vier Fakultäten erwählt, mit einigen Baseler Ratsherren, unter der hervorragenden Leitung des bekannten und als Staatsrechtslehrer berühmten Peter von Andlau die Statuten der Universität super electione Rectoris et conciliariorum et statuariorum ac decanorum omnium facultatum beraten und feststellen sollten. (Zu vgl. Baseler Staatsarchiv. Deput. MM. 44 fol. 71). Die beiden dieser Kommission angehörenden Theologen waren Magnificus magister Blasius Meder und Magn. mag. Jacobus Philippi, beide sacre Theologie Bacc., jener der damals herrschenden nominalistischen, dieser der realistischen Richtung angehörig. Für die Gleichberechtigung beider hatte der schon genannte Peter von Andlau in einem noch handschriftlich vorhandenen Gutachten mit Erfolg gewirkt (W. Vischer, Geschichte der Baseler Universität, S. 15, Anm. 4 und Hürbin a. a. O. S. 60).

Von Philippis Wirksamkeit ist wenig bekannt. Er scheint in der Stille gelebt zu haben. Seine Hinneigung zu den Brüdern vom gemeinsamen Leben bestätigt dies.

Die Aufmerksamkeit auf die Brüder vom gemeinsamen Leben ist teils durch die Anerkennung dieser frommen Gemeinschaft auf den Reformationskonzilien zu Konstanz und Basel gelenkt worden, teils durch die Windsheimer Reformen, welche bis in das Bistum Basel sich erstreckten. Doch war für Phil. noch eine andere bedeutsame Beziehung zu ihnen vorhanden. Nach den neuesten Forschungen des oben genannten Dr. Schöngen zu der von ihm herausgegebenen Chronik des Jacobus Trajecti ergiebt sich aus den von ihm veröffentlichten Quellen, daß Phil. einen leiblichen Bruder Ludovicus de Basilea schon 1472 in Zwolle bei den Brüdern vom gemeinsamen Leben hatte. Derselbe hatte 1473 am 6. Mai vor dem Notar Jacobus Goch auf sein Vermögen zu Gunsten des Hauses verzichtet; in der Urkunde heißt sein vollständiger Name Ludovicus Philippi de Basilea. Da die Probezeit mindestens ein Jahr betrug, muß er also schon 1472 ins Bruderhaus eingetreten sein. 1482 wird er Nachfolger des Prokurator Hendrik von Herren, welcher 16. Januar 1487 als Rektor starb. Ihm folgte auch Ludwig als Rektor und zwar als fünfter bis 1490. Was ihn und was später Jacobus Phil. bestimmt hat, dahin zu gehen, ist unbekannt. Wir wissen nur aus einem noch vorhandenen Testament,

daß Jakobus Phil. am 10. April 1486 als **honestus et discretus vir dominus ac magister Jacobus Philippi de Friburgo, Constantiensis dyoecesis** zwar gesund, aber weil das Leben hinfällig sei und weil er sich Freunde machen will, die ihn in die ewigen Hütten aufnehmen ein Testament machte. Sein Vermögen, 200 rheinische Goldgulden, vermacht er dem Rektor des Fraterhauses Heinrich von Herxen in Zwolle und seinem Bruder, dem damaligen Prokurator Ludwig, sowie den übrigen Presbytern — mit der näheren Bedingung, daß ihm so lange er lebe, längstens 16 Jahre, an jedem Osterfeste 10 Gulden gezahlt würden; dann aber — oder schon nach seinem Tode sollte davon ein Jüngling unterstützt werden, welcher unter der Leitung der Fratres seine Studien treibt, **ut ad religionem aliquam reformatam seu congregationem devotorum promoveatur;** danach soll es den armen Klerikern der **domus pauperum** in Zwolle zufallen; — die letzte Nachricht ist, daß 1492 auf seine Kosten ein **breviarium** in Basel erschien.

Die Nachricht Butzbachs in seinem **Auctarium,** daß Phil. noch 1508 zur Zeit, da er über ihn schrieb, gelebt hat, scheint bestätigt zu werden durch die im Jahre 1510 unter dem 28. Juni gegebenen Lehensbrief des Bischofs Christoph von Basel, in welchem er die Landschaft Basel mit der Landgrafschaft Sisgau belehnt; in dieser Urkunde wird neben vielen anderen Mitgliedern des Domkapitels als Zeuge auch der zum Hohenstift Basel gehörige Kanonikus Philippsjacob von Andlau erwähnt. Da es sehr unwahrscheinlich ist, eine zweite gleichnamige Persönlichkeit anzunehmen, so erfahren wir aus dem Zusatz von Andlau, daß er — da der Zusatz weder seinen Geburtsort bezeichnen, noch auf seine Zugehörigkeit zur Familie derer von Andlau bezogen werden kann — mit einem Gut, gült guoth, von der Äbtissin von Andlau belehnt war, von welchem er für die Zeit seines Lebens die Einkünfte bezog (H. Boos, Urkundenbuch der Landschaft Basel II, 1118).

III. Schriften des Jakobus Philippi. Im **Auctarium** Butzbachs werden ihm zugeschrieben: 1. **sermones ad populum** (bis jetzt noch nicht aufgefunden); 2. **praecordiale sacerdotum devote celebrare cupientium utile et consolatorium,** welches 1489 und 1490 zu Straßburg und Basel, auch in Deventer und Zwolle, ohne Jahreszahl erschien; noch 1516 wird es in Paris herausgegeben. Es ist dieses Philippische **praecordiale** nicht zu verwechseln mit dem **cordiale** des Gerard van Vliederhoven von Utrecht — noch mit dem **devotum praecordiale** des Dionysius Carthusiensis von Roermund, welche beide von den vier letzten Dingen handeln; wogegen das gleichnamige von Philippi ein **manuale** für die einzelnen Wochentage zum Lesen und Meditieren ist, ein Gebetbuch, wie auch das Titelbild, ein vor einem Altar kniender Priester, zeigt. 3. Das Hauptwerk ist sein **Reformatorium** — gerichtet auf die von ihm und vielen anderen vor ihm erkannten Hauptschäden der damaligen verfallenen Kirche, auf das Leben der Geistlichen. Der Verf. hat verschiedene **tractatuli** gegeben, welche alle im allgemeinen **de reformatione et poenitentia ecclesiasticorum** handeln, und zwar 1. **de fraterna correctione** — von der brüderlichen Zurechtweisung wegen der so viel beklagten häufigen Unmäßigkeit, des Hochmutes und anderer, besonders fleischlicher Ausschreitungen und Mißbräuche der Priester, namentlich ist zu beachten **cap.** 8, wo er gegen die Ausgelassenheiten bei der Primizfeier mit Gauklern, Possenreißern, Sängern und Sängerinnen, gegen den Tanz und andere Unsitten, wie sie namentlich in Oberdeutschland üblich waren, Zeugnis ablegt; vier Wahrheiten und vier daraus abgeleitete Instruktionen und Betrachtungen fügt er hier an. Dann folgt 2. **de tribulationibus et signis ruinae ecclesiae.** Er zeigt, wie die Kirche blühen und im Frieden gedeihen und fortschreiten könnte, wenn die priesterliche Würde, die Heiligkeit bewahrt würde; wenn der bischöfliche Stand alle jene Pflichten erfülle und rechtschaffen lebe. Da es aber an treuen Haushaltern fehle, gehe die Kirche täglich ihren Untergang mehr entgegen. Christus ihr Haupt hat sie mit allen nötigen Gaben ausgestattet, aber von Anfang an hat sie mit der ihr feindlichen Welt gebuhlt. Hier liegt die Ursache ihres Verfalls; die Kennzeichen desselben sind: die Trennung der Völker vom römischen Reich, die der Kirchen von der römischen Kirche und die vieler Christen vom katholischen Glauben. — Jegliche Verbesserung wird abgewiesen. Gottes Wort will man nicht hören, die Mahnungen der Schrift hielt man für Fabeln, und welche darüber nachdenken, für Phantasten. Die falsche Schriftauslegung der Neueren bringt Unruhe und Spaltungen. Jeder glaubt die Schrift erklären und nach Willkür behandeln zu dürfen. Dann werden die vielen Sünden und Schanden der Geistlichen aufgezählt. Es könnte, so schließt er hier, noch Unzähliges genannt werden, was der Besserung, der Reformation bedürfte, was ich aber alles dem Reformator vor allem überlasse. — Hieran reiht sich 3. **commendatio et laus sive tractatus communis**

vitae clericorum sacerdotum quae et qualis sit, ne detrahatur sibi per simplices et eam ignorantes; daran schließen sich die **consuetudines domus nostrae**. Es ist nicht das Haus, welchem der Verfasser etwa angehörte, sondern das des Berichterstatters, also wohl seines Bruders Ludwig, welcher damals Rektor des Zwoller Hauses war. 4. Ein im Register nicht erwähnter Anhang, welcher also wohl später nach dem Registerdruck hinzugefügt erscheint, ist überschrieben: **pulcra moderatio pro timoratis conscientiis**, und richtet sich gegen den unerlaubten Mißbrauch, viele kirchliche Benefizien, Präbenden und Ämter auf eine Person zu häufen. Der Verf. sucht ängstliche Gemüter zu beruhigen, da es wohl keinen Geistlichen gab, der sich nicht in dieser Hinsicht der Übertretung der kanonischen Bestimmungen schuldig gemacht hätte. Schon Gerhard Groot hatte dieses Gewissensbedenken behandelt.

Aus allen diesen im **Reformatorium** zusammengefaßten Mahnreden tönt uns die Stimme eines über den Verfall der Kirche tief ergriffenen Mannes entgegen. Ähnliche Stimmen lassen alle ernsteren Kleriker in diesem Jahrhundert der großen Reformkonzile hören. Wir finden Anklänge an die Bußstimmen eines Bernhard von Clairvaux, an die den Gegenstand behandelnden Konzilsreden eines Gerson, an die Rede, mit welcher Matthias Hummel 1460 die Universität zu Freiburg eröffnete, ferner an die Äußerungen von Zeitgenossen wie Geiler von Kaisersberg, Seb. Brant, Felix Hemmerlin, Wimpfeling u. a. Der Verkehr mit solchen Männern, die Eindrücke der Konzilreden, die frommen Glieder der hoch geachteten Karthäuser, welche in Basel eine sehr angesehene Stellung hatten, der Brüder vom gemeinsamen Leben, welche ihre Grundsätze weit verbreiteten, besonders durch die Windsheimer Reformen, die Predigten des Joh. von Stein, des Jakob Louber u. a. weckten in Philippi den Mut zu gleichem reformatorischen Streben. Am meisten Einfluß dürfte Peter von Andlau, der bekannte Jurist, gehabt haben, welcher, als er Propst des Kollegiatstiftes St. Michael zu Lauterbach geworden, seine Reformansichten zunächst für die ihm untergebenen Kleriker, dann aber auch im weiteren Umfange einführen wollte. Die auf eigener Anschauung beruhenden Ansichten gab er in einer Schrift heraus: **tractatus de canonica clericorum secularium vita**, geschrieben zwischen 1471 und 1478 (zu vgl. bei Hürbin a. a. O., S. 117 und abgedruckt 267—276). Manche bis aufs Wort gehende Übereinstimmungen der Mahnungen Philippis mit denen Peters sind unverkennbar.

Aber es fehlt ihm, wie allen seinen Zeitgenossen, doch die tiefere Erkenntnis von dem Grundschaden der Kirche und deshalb auch von dem einzigen Heilmittel. Es geht durch alle Reformbestrebungen hindurch jener gesetzliche Zug, welcher dem gesamten mittelalterlichen Kirchenwesen eigen ist: strenges Halten auf die vorgeschriebenen kanonischen Satzungen und kirchlichen Pflichten, nach den Geboten der Schrift, dem Vorbild der alten Kirche der ersten Zeit; aber es fehlt an der Erkenntnis, daß nur durch die Predigt des Evangeliums von der freien Gnade Gottes in Christo eine Erneuerung wie der Kirche so der einzelnen Glieder im heiligen Geist gewirkt, und so eine Reformation an Haupt und Gliedern dem Grundschaden abhelfen kann.

Auch der von Philippi gemachte Versuch, wodurch er sich von Peter von Andlau unterscheidet, durch ein gemeinsames Leben der Geistlichen nach Art der Brüder vom gemeinsamen Leben, durch bessere Erziehung und Bildung einzuwirken, bleibt — ohne jene tiefere Grundlage des aus der Buße kommenden Glaubens ohne Erfolg. **L. Schulze.**

Philippiner, Bezeichnung der italienischen Oratorianer, s. d. Art. Neri Bd XIII S. 712,40.

Philippisten. — Quellen und Litteratur: Vor allem Melanchthons Briefe und Schriften in Corp. Ref.; die Litteratur zur Biographie und Theologie Melanchthons Bd XII, 513; Schlüsselburg, Catalogus haereticorum, Frankfurt 1597; Löscher, Historia motuum, 1723; Salig, Historie der Augsb. Konfession, Bd III, Halle 1745; Planck, Gesch. d. prot. Lehrbegriffs, Bd IV—VI; H. Heppe, Gesch. des deutschen Protestantismus 1555—81, 4 Bde, Marburg 1852—59; ders., Dogmatik des deutschen Protestantismus im 16. Jahrhundert, 3 Bde, Gotha 1857; R. F. Frank, Theol. der Konkordienformel, 4 Tle, Erlangen 1858—65; Preger, M. Flacius, 2 Tle, Erlangen 1859—61; A. Beck, Joh. Friedrich d. Mittlere, 2 Bde, Weimar 1858; Calinich, Der Melanchthonismus in Kursachsen, 1866; G. Wolf, Zur Geschichte der deutschen Protestanten 1555—59, Berlin 1888; Gillet, Crato v. Crafftheim, 2 Bde, Frankf. a. M. 1860; Henke, Neuere KG II (Halle 1878), 274 ff.; Möller-Kawerau, Lehrbuch der KG III^{2}, 256 ff.; die neueren Dogmengeschichten, z. B. Loofs^{3} 406 ff.; Seeberg II, 335 ff. Ferner die in den Artikeln Cureus, Eber, Flacius, Hardenberg, Krell, Major, Menius, Peucer, Pezel, Selnecker, Strigel angeführte Litteratur.

Mit dem Namen „Philippisten“ bezeichnete man in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts die Schüler und Anhänger Philipp Melanchthons. Der Name ist wohl im Lager der Flacianer aufgekommen (vgl. Heppe I, 75), nachdem zunächst die Bezeichnungen **Interimistae, Adiaphoristae, Majoristae, Synergistae,** dann auch **Semi-Sacramentarii** (z. B. 1565 in Spangenbergs Briefen, Dresden 1887, S. 18), je nach den einzelnen Streitpunkten für sie geprägt worden waren. Man bezeichnete zunächst die Theologen der Wittenberger und Leipziger Universität mit diesem Namen, die ja sämtlich Schüler Melanchthons und Anhänger seiner besonderen Lehrmeinungen waren. Man zielte dabei auf jene Abweichungen von der Lehre Luthers, durch welche Melanchthon in der Lehre vom freien Willen und von der Bedeutung der guten Werke dem katholischen Lehrbegriff, und in der Abendmahlslehre dem schweizerischen sich näherte. Später erhielt der theologische Parteiname zugleich eine kirchenpolitische Bedeutung: im Kurfürstentum Sachsen hießen so die Anhänger der von Melanchthons Schwiegersohn Peucer, dem Geheimrat Cracow, dem Kirchenrat Stößel u. a. organisierten Partei, die auf eine Gesamtunion der protestantischen Mächte hinarbeitete und zu diesem Zwecke die konfessionelle Schranke zwischen Lutheranern und Calvinisten durch das Medium des Melanchthonismus zu beseitigen suchte.

Die Skizze, welche hier von den Philippisten gegeben werden soll, beschränkt sich auf die Entstehung dieser Richtung und Partei, ihre Geschichte im allgemeinen, ihr Wesen und ihre Bedeutung im Entwickelungsgang des Protestantismus im 16. Jahrhundert; die hervorragenden Persönlichkeiten der Partei und die einzelnen Hauptstreitigkeiten kommen in besonderen Artikeln zur Darstellung.

Melanchthon hat, dank seiner eminenten Begabung als Lehrer und für klare, schulmäßige Formulierung der Lehre, eine außerordentlich große Zahl von Schülern herangebildet, die von ihm die evangelische Lehre in der Auffassung lernten, wie sie als die gemeinsame evangelische von Luther und Melanchthon übereinstimmend ebenso dem Katholicismus wie den Schweizern und den Wiedertäufern gegenüber verkündet und lehrhaft ausgestaltet worden war. Auch die eifrigsten Lutheraner, die uns später unter den Gegnern des Philippismus begegnen, selbst Flacius und Heßhusen, sind Schüler Melanchthons gewesen und haben von ihm nicht nur formell, sondern auch materiell durch die von ihm geprägten Lehrformeln gelernt. Von einer melanchthonschen Schule im engeren und eigentlichen Sinne kann aber erst geredet werden, seitdem dieser in manchen Punkten seine anfängliche Übereinstimmung und Abhängigkeit von Luther verließ, diesem nicht mehr in einzelne seiner theologischen Positionen folgte, sondern eine eigene Lehrweise bildete, und seitdem diese Abweichungen auch öffentlich hervortraten und namentlich bei den jüngeren unter seinen Schülern Beifall fanden.

So lange Luther lebte, war durch das gemeinsame Interesse des Kampfes nach außen und durch die positiven Aufgaben des inneren Aufbaues der evangelischen Kirche, ihres Lehrbegriffs und ihrer Lebensordnungen, die Kraft der Reformatoren so in Anspruch genommen, daß die inneren Differenzen, soweit sie schon vorhanden waren und auch gelegentlich hervortraten, vorerst immer wieder zurückgedrängt wurden. Melanchthons Scheu vor einem Konflikt ließ ihn die vorhandenen Differenzen möglichst vor Luther verbergen, und die groß angelegte Persönlichkeit Luthers, der seinen Philippus zärtlich liebte und seine Gaben rückhaltlos bewunderte, ließ ihn bei diesem Freunde, auch wenn andere ihn verdächtigten, manches übersehen und trotz vorübergehender Verstimmungen doch niemals das Vertrauen zu ihm verlieren (vgl. Kawerau in Deutsch-evang. Blätter 1903, 31 ff.). Seiner wesentlichen Übereinstimmung mit Luther blieb sich ja auch Melanchthon trotz seiner Abweichungen in einzelnen Punkten jederzeit bewußt, ebenso dessen, daß er in ihm den Lehrmeister zu verehren hatte, der ihm das Verständnis des Evangeliums aufgeschlossen hatte. Gerade in den letzten Monaten des Lebens Luthers war das durch vorübergehende Stimmungen und Verstimmungen zeitweilig gestörte freundliche Verhältnis zwischen beiden wieder hergestellt, wenngleich auf Melanchthons Seite nur dadurch, daß er sich daran gewöhnt hatte, gewisse Themata im Verkehr mit Luther vorsichtig zu vermeiden. Daß nach seinem Tode der im eigenen Lager bestehende Zwiespalt zum Ausbruch kommen werde, hat Luther selbst vorausgesehen und mehrfach ausgesprochen.

Kaum war er gestorben, so schien mit dem äußeren Frieden auch der innere aus der lutherischen Kirche gewichen. Es war ein Unglück für Melanchthon selbst und für die evangelische Kirche, daß er, der bisher wesentlich als der **praeceptor** neben dem **propheta Germaniae** gestanden und als solcher unschätzbare Dienste geleistet hatte, während die Führung selbstverständlich diesem zugefallen war, jetzt plötzlich an die Spitze nicht nur

der Wittenberger Universität, sondern zugleich der evangelischen Kirche Deutschlands treten sollte. Die Abneigung, die bei einem Teil der alten Kampfgenossen Luthers, vor allem bei Amsdorf, gegen ihn schon vorhanden war, mußte sich jetzt empfindlich geltend machen. Es gab schon einen Kreis, der nicht gewillt war, seine Führerschaft anzuerkennen. Und 5 als nun die erste Probe von ihm dem Augsburger Interim gegenüber abgelegt werden sollte und er in den Verhandlungen, die Kurfürst Moritz 1548 darüber veranstaltete, mehr und mehr zurückwich und Konzessionen machte, verdarb er sich für alle Zeit bei einem großen Teil der evangelischen Theologen sein Ansehen als Führer und Haupt. Eine Oppositionspartei, die sich gegen ihn zusammenschloß, in welcher Flacius durch theo- 10 logische Gelehrsamkeit, rücksichtslose Polemik und unbeugsame Festigkeit alsbald die Führung übernahm, stand ihm fortan mit Mißtrauen und harten Vorwürfen gegenüber. Sie fanden bei ihm weder Bestimmtheit und Reinheit der Lehre, noch Festigkeit des Charakters. Er selbst dagegen und seine getreuen Schüler und Freunde (Camerarius, Major, Menius, Pfeffinger, Eber, Cruciger, Strigel 2c.), von ihrem teils humanistisch freieren, teils theo- 15 logisch beweglicheren Standpunkt aus, sahen in den Gnesiolutheranern enge und zänkische Leute, die mit Verachtung der Wissenschaft Luthers Namen und Buchstaben zu ausschließlicher Herrschaft in der Kirche bringen, z. T. auch ehrgeizig und selbstsüchtig ihre eigene Person zur Geltung bringen wollten. Die Philippisten betrachteten sich selbst als die Hüter der Wissenschaft und die Feinde der „Barbarei", als die Vertreter eines von Härten 20 und Schärfen gereinigten Luthertums, als die Männer der rechten Mitte zwischen Extremen auf der einen und der anderen Seite, während die Gnesiolutheraner sich als die Vertreter der reinen Lehre, die Hüter der Orthodoxie, die echten Erben des Geistes Luthers ansahen. Daß letztere in den Interimswirren Verfolgung und Verbannung tapfer erduldet hatten, während ihre Gegner dem Verdachte unterlagen, aus Leidensscheu von der Wahr- 25 heit zurückgewichen zu sein, gab jenen ein großes Ansehen im lutherischen Volke und ihnen selbst ein starkes Selbstbewußtsein. Allerlei persönliche, politische und kirchenpolitische Momente halfen die Kluft erweitern und den Streit verbittern: die Rivalität zwischen den von der Kurwürde verdrängten Ernestinern und den Albertinern, die Eifersucht zwischen der neuen ernestinischen Universität Jena als der Burg des reinen Luthertumes 30 gegenüber den kursächsischen Universitäten Wittenberg und Leipzig, an denen beiden die philippistische Richtung die Herrschaft hatte; ferner die Bitterkeit, die in Wittenberg gegen Flacius, den Schüler Wittenbergs, herrschte, der nun doch seine Lehrer so unerbittlich angriff und in seiner Schroffheit jede Versöhnung unmöglich machte.

Der Konflikt zwischen beiden Richtungen begann mit dem interimistischen oder 35 adiaphoristischen Streit 1548 ff. In den Verhandlungen über das Leipziger Interim (s. Bd IX, 211 f.) standen die Wittenberger Theologen auf seiten Melanchthons, ebenso der Leipziger Superintendent Pfeffinger und der Melanchthon besonders nahestehende fürstliche Theologe Georg von Anhalt (s. Bd VI, 522). Wegen dieses ihres Verhaltens beim Zustandekommen des sog. Leipziger Interims eröffneten die strengen Lutheraner unter 40 Führung des jetzt Wittenberg verlassenden Flacius einen heftigen Kampf (s. Bd VI, 83 f., I, 172 f., XII, 522). Der mit diesem Kampfe ausgebrochene Konflikt zwischen dem Gnesioluthertum und der Schule Melanchthons setzte sich dann fort in einer Reihe von Streitigkeiten, die mehr oder weniger alle von einem ähnlichen dogmatischen Interesse ausgingen, aber doch nicht einen sicheren Fortschritt in der Lehrerkenntnis erzielten, weil die gegen- 45 seitige persönliche Verbitterung das Sachliche zu wenig im Auge behielt, darum leicht über die Grenzen der Wahrheit hinausschritt, aber auch weil die Streitenden noch gebunden waren durch das überlieferte scholastische Begriffssystem, das für die neugewonnene Überzeugung keinen vollentsprechenden Ausdruck bot, und im Zusammenhange damit durch die ängstliche Sorge, der katholischen Lehre nicht zu nahe zu kommen. Als die Philip- 50 pisten Georg Major in Wittenberg und Menius in Gotha die Proposition aufstellten: „gute Werke sind zur Seligkeit notwendig", oder, wie Menius lieber sagte: „der neue Gehorsam, das neue Leben ist notwendig zur Seligkeit" (s. Bd XII, 88 ff.), hatten sie nicht nur die Gefahr im Auge, daß die Lehre von der Rechtfertigung **sola fide** zu Antinomismus und sittlichem Libertinismus mißbraucht werden konnte (vgl. Majors Sermon 55 von der Bekehrung Pauli 1553), sondern es ist auch die Tendenz bemerkbar, durch jene Formeln den notwendigen Zusammenhang von **justificatio** und **regeneratio** deutlich zur Geltung zu bringen, in der Weise, daß zwar die Rechtfertigung als Versetzung in den Gnadenstand und der Besitz der sündenvergebenden Gnade nur durch den Glauben, nicht durch den neuen Gehorsam bedingt sein könne, daß aber die Zugehörigkeit zum 60 Himmelreich und die Erlangung der **vita aeterna** den neuen Gehorsam oder fortgehende

Erneuerung und Heiligung als Wirkung der Rechtfertigung schlechterdings voraussetze, und somit die Vollbringung guter Werke als Darstellung und Auswirkung des gleichzeitig mit der Rechtfertigung gepflanzten neuen Lebens durch den Willen Gottes gefordert sei. Aber diesen ethisch-theologischen Gesichtspunkt fest ins Auge zu fassen und rein durchzuführen war weder Major in seinem schwankenden, wenig präzisen und doch wieder rasch zu- 5 fahrenden Wesen, noch Menius im stande; sie ließen sich durch die Angriffe der Gegner Flacius, Amsdorf 2c., durch das Schreckbild, die Lehre von der Rechtfertigung zu verleugnen und ins römische Lager zu geraten, aus ihrer Position vertreiben und auf den allgemeinen Lehrsatz von der Rechtfertigung allein durch den Glauben zurückdrängen, womit doch das Problem nicht gelöst wurde. Flacius andererseits wußte wohl scharf 10 das Anstößige in der Lehr- und Ausdrucksweise von Major und Menius aufzudecken, er konnte wohl Major in die Enge treiben mit der Schwierigkeit, daß bei einer Bekehrung auf dem Totenbette doch nicht mehr Raum sei für gute Werke (s. Bd XII, 88); er konnte auch scharf hinweisen auf den Unterschied von Rechtfertigung und Seligkeit; aber von diesem Unterschiede aus die Bedeutung der guten Werke vollständiger zu erkennen und 15 das Verständnis des aus dem Glauben hervorwachsenden neuen Gehorsams zur Erlangung der künftigen Seligkeit zu begreifen, das vermochte er nicht. So hat denn auch die Konkordienformel zwar den Streit abgeschlossen, indem sie auf beiden Seiten die Extreme abwies, hat aber keineswegs die Frage zu der Lösung gebracht, auf welche das ursprüngliche, wenn auch nicht klar erkannte und ausgesprochene Motiv des Streites hinwies (vgl. 20 Loofs[3], 439 f. 453). — Der fast gleichzeitig mit den Verhandlungen über die guten Werke entstandene synergistische Streit (s. d. Art.) knüpfte gleichfalls an das ethische Interesse an, aus welchem Melanchthon die Lehre vom **liberum arbitrium** im Gegensatz zu seinem früheren prädestinatianischen Determinismus verändert hatte. Nach dem Vorspiele des Streites, dem Zusammenstoß Pfeffingers in Leipzig, der in seinen **Propositiones** 25 **de libero arbitrio** 1555 sich an Formeln Melanchthons angeschlossen hatte, mit Amsdorf und Flacius, faßte Victorin Strigel in Jena seit 1559 das synergistische Thema tiefer an und drang darauf, daß im Werke der Bekehrung die Gnade auf den sündigen Menschen als auf eine Persönlichkeit, nicht als auf ein willenloses Naturobjekt wirke, daß ihm daher der **modus agendi** eines **agens liberum**, eine **aptitudo naturalis** ge- 30 blieben sein müsse. Verstand er darunter zunächst nur freie Empfänglichkeit für die Gnade, so hielt er dies doch nicht fest, sondern ging weiter zur Behauptung einer aktiven Synergie, einer spontanen Mitwirkung aus dem Reste eigener vor dem Wirken der Gnade nur gebundener Kräfte; darin vollzog sich thatsächlich ein Rückfall in katholische Gedanken. Das zeigt sich klar in dem Vergleich, den er einmal macht: bei der Bekehrung sei es 35 wie bei einem Gastmahle, wo der Geladene nur einen Heller bezahle, alles übrige aber der Einladende, statt daß, wenn der Vergleich zutreffen sollte, der Geladene gar nichts zu bezahlen hätte, weil er überhaupt nichts bezahlen könnte, vielmehr durch die Gnade des Einladenden frei und umsonst das ihm bereitete Mahl genießen dürfte. Durch diesen einen Heller hat Strigel allerdings den Begriff der Bekehrung als einer reinen Gnaden- 40 that Gottes aufgegeben, was Flacius klar und richtig hervorgehoben hat. Das wäre noch deutlicher geworden, wenn man die Sache noch mehr von der materialen als von der formalen Seite ins Auge gefaßt und die Frage gestellt hätte: können im Nichtwiedergeborenen auch schon Regungen wahren Glaubens und reiner Liebe zu Gott vorhanden sein, oder wird nicht vielmehr dieser innere Habitus erst durch die Gnade im Menschen 45 erzeugt? Daß aber auch die Wittenberger Theologen jene falsche Ansicht vom **liberum arbitrium** nicht teilten, hat Thomasius mit Recht unter Berufung auf den „Endlichen Bericht" der Wittenberger 1571 geltend gemacht (Bekenntnis der ev. luth. Kirche S. 129). Ob aber andererseits die Konkordienformel im Artikel **de libero arbitrio** „den Lehrbegriff in der rechten Mitte feststellt" (a. a. O. S. 145) mit ihrer **capacitas mere pas-** 50 **siva,** möchte sich doch noch sehr fragen; denn wenn einerseits der Unwiedergeborene noch immer tiefer fallen kann **actu**, obgleich er schon prinzipiell der Gefallene ist, und wenn andererseits die neuschaffende Gnade jedenfalls im natürlichen Menschen noch einen realen Anknüpfungspunkt finden muß, weil sich ohne einen solchen gar nicht verstehen läßt, wie der von der Gnade ergriffene Mensch nun seinerseits die Gnade ergreifen und ergreifen 55 wollen kann, so kommen wir mit jener rein formal gedachten Empfänglichkeit für die Gnade — das wäre doch eine **capacitas mere passiva** — nicht weiter. Mag man auch auf die Taufe als Kindertaufe und auf die Zubereitung des einzelnen durch die Führungen der Weltregierung rekurrieren, so ist doch damit die Frage nicht gelöst; denn jedes Wirken Gottes auf den Menschen in geistlichen Dingen setzt, wenn es zu einem 60

Ziele kommen soll, einen noch vorhandenen Anknüpfungspunkt voraus. Dieser aber ist bei der Lehre der Konkordienformel vom natürlichen Verderben nicht ersichtlich.

Wesentlich verschärft wurde der Verdacht gegen Melanchthon und seine Schule, seitdem der Sakramentsstreit 1552 neu entbrannt war, und zwar jetzt als ein Kampf gegen Calvin 5 und seine Anhänger. Joachim Westphal beschuldigte Melanchthon des Einverständnisses mit Calvin; dieser berief sich ausdrücklich auf ihn und auf andere Gleichgesinnte in Wittenberg und Leipzig (C. R. 37, 52 u. 107), letzterer aber hüllte sich vorsichtig in Schweigen. Seitdem unterliegen die Philippisten dem Verdacht, auch Kryptocalvinisten zu sein, und je mehr die deutschen Lutheraner die Gefahr eines Eindringens des Cal- 10 vinismus in ihr eignes Gebiet empfinden, um so mißtrauischer werden sie gegen jede nicht klar und voll Luthers Abendmahlslehrform enthaltende Kundgebung. Der Abendmahls- streit, in den Melanchthons Freund, Hardenberg in Bremen (s. Bd VII, 412 ff.) erst mit Timann und dann mit Heßhusen verwickelt wurde und der 1561 zu seiner Amtsentsetzung führte, erhob die Ubiquitätslehre zum Kennzeichen lutherischer Rechtgläubigkeit; das Witten- 15 berger Gutachten in diesem Streit (Corp. Ref. IX, 15 ff.) hatte sich vorsichtig auf bibli- sche Wendungen zurückgezogen und vor unnötigen Disputationen gewarnt, aber eben da- durch den Verdacht bestärkt, daß man es dort mit Calvin halte.

So wurden verschiedenartige Korruptelen der reinen Lehre Melanchthon zur Last ge- legt und bildeten den Gegenstand des Verdachts und des Angriffs auch gegen seine Schule 20 seitens des Gnesioluthertums. Daher bemerken wir neben den einzelnen Kontroversen das Bestreben auf dieser Seite, durch einen Hauptschlag den Philippismus zu vernichten, „der Sache nicht nur einen Stich zu geben, sondern ihr die Gurgel ganz abzuschneiden" (Fla- cius). Das tritt zu Tage im Konvent der Lutheraner zu Weimar Januar 1556 und dann in den Verhandlungen zu Coswig und zu Magdeburg 1556/57, die vor allem da- 25 durch abstoßend wirken, daß sie nicht so sehr auf die Versöhnung der Parteien als auf die persönliche Demütigung Melanchthons hinarbeiten (s. Bd VI, 85 ff.; Joh. Bacmeister, **Acta Philippica**, Tübingen 1719; C.R. IX, 23 ff.). Während aber Melanchthon durch die ihm hier gemachten Zumutungen zwar tief verletzt wurde, aber doch in der Öffentlichkeit im ganzen maßvoll blieb, vergalten die Philippisten in Leipzig und Witten- 30 berg das Gebahren der Gegner mit gleicher Münze, ja sie rächten sich z. T. in den un- würdigsten Schmähungen, vor allem an Flacius; so 1557 in dem Spottgedicht des Witten- berger Poeten Johann Major „**Synodus avium**", 1558 in dem „Ausschreiben und Vermahnung der beiden Universitäten an alle christlichen Stände" und in den berüchtigten „**Epistolae Scholasticorum Academiae Witenbergensis**" (vgl. Preger, Flacius I, 35 418 ff.), — ein Treiben, an welchem Melanchthon unbeteiligt war. Die Tiefe des Partei- gegensatzes offenbarte das Verhalten der Flacianerpartei 1557 beim Wormser Religions- gespräch (s. d. Art.), wo jene vor den Augen der katholischen Gegner ihre unversöhnliche Feindschaft gegen Melanchthon und die Seinen durch Wort und That bekundete, während die anwesenden Württemberger, Brenz und Genossen, freundschaftlich mit Melanchthon ver- 40 kehrten. Der heftigste Zusammenprall des Gnesioluthertums und des Philippismus aber erfolgte nach verschiedenen, von den evangelischen Fürsten ausgegangenen Pacifikations- versuchen (Frankfurter Rezeß, vgl. Bd VI, 169 ff.; G. Wolf S. 110 ff. 376 ff.) — im letzten Lebensjahre Melanchthons 1559 durch das von andern verfaßte, von Flacius aber durchgesehene (Preger II, 78), von Herzog Johann Friedrich dem Mittleren publizierte 45 sog. „Weimarsche Confutationsbuch" (**Solida et ex verbo Dei sumpta confutatio et condemnatio praecipuarum corruptelarum sectarum et errorum hoc tempore ingruentium et grassantium etc. Jenae** 1559; der deutsche Titel bei Preger II, 79). wo neben den **errores Serveti, Schwenkfeldii, Antinomorum, Zwinglii etc.** ge- flissentlich auch die philippistischen Lehrmeinungen (Synergismus, Majorismus, Adiapho- 50 rismus) als gefährliche Irrtümer und Korruptelen konfutiert und kondemniert werden, gegen welche das reine Luthertum der thüringischen Kirchen sichergestellt werden sollte (Melanchthons Urteil darüber s. C. R. IX, 763 ff.). Eben diese Schrift aber brachte auch unter die Jenenser selbst Uneinigkeit, da Strigel gegen Flacius Melanchthons Lehre von Sünde und Gnade verteidigte und sich dadurch die roheste Behandlung von seiten des 55 leidenschaftlichen Herzogs zuzog (s. d. Art. Strigel). Das Jenenser Luthertum verstärkte sich zunächst noch durch die Berufung von Johann Wigand und Matthäus Juder, und der Herzog blieb dieser Richtung noch im Jahre 1561 so zugetan, daß er auf dem Naum- burger Fürstentage (Bd XIII, 663 ff.) seine Unterschrift verweigerte, wenn nicht zuvor die herrschenden Irrtümer, insbesondere die der Sakramentierer, ausdrücklich verdammt 60 würden. Aber bald darauf hatten die Übertreibungen des Flacius, die Verödung der

Universität, besonders aber die Renitenz der Jenenser gegen kirchliche Anordnungen des Herzogs die Absetzung der gnesiolutherischen Professoren und Pastoren zur Folge (s. Bd VI, 87). Die theologische Fakultät wurde jetzt mit Philippisten besetzt (Stößel 1562, Selnecker, Freyhut, Salmuth 1565), und die Opposition des thüringischen Luthertums gegen den kursächsischen Philippismus schien gebrochen. Kaum aber hatte nach der gothaischen Katastrophe, nach der Gefangennehmung und Ächtung Johann Friedrich des Mittleren, dessen Bruder Johann Wilhelm die Regierung im ernestinischen Sachsen übernommen, so erfolgte wieder ein Umschlag: die Philippisten in Jena wurden entlassen und durch die Lutheraner Wigand, Cölestin, Kirchner und Heßhusen 1568/69 ersetzt (Bd VIII, 11). Damit war die Jenenser Oppposition gegen Wittenberg und Leipzig aufs neue organisiert, wie denn die Jenenser sofort 1569 mit ihrem „Bekenntnis von der Rechtfertigung und guten Werken“ die Philippisten so entschieden angriffen, daß Selnecker (jetzt Professor in Leipzig) in seinem „Kurzen Bericht und Erinnerung von der Rechtfertigung“ eine heftige Erwiderung zu geben sich veranlaßt sah (vgl. 2. Aufl. Bd XIV, 78).

Kurfürst August von Sachsen wünschte jetzt dringend die religiöse Einigkeit in den sächsischen Landen hergestellt zu sehen; auch Johann Wilhelm ließ sich endlich herbei, ein Religionsgespräch zwischen den Theologen beider Teile zu veranstalten, das am 21. Oktober 1568 in Altenburg eröffnet wurde unter dem Vorsitz des Herzogs „als eines zweiten Konstantin“. Die bedeutendsten kursächsischen philippistischen Theologen dabei waren Paul Eber (s. Bd V, 121) und Caspar Cruciger (der Jüngere), von der Gegenseite Johann Wigand, Johann Friedr. Cölestin und Timotheus Kirchner. Die Verhandlungen führten zu keinem Resultat, da sich beide Parteien im schroffsten Gegensatz gegeneinander aussprachen und namentlich über die Bekenntnisgrundlage in unversöhnlichen Konflikt gerieten, indem die Philippisten die Autorität der Conf. Aug. von 1540 (variata), der Loci Melanchthons in den späteren Ausgaben und des Corpus Philippicum (s. Bd IV, 294) geltend machten, von der andern Seite aber diese Schriften als eine Antastung der reinen Lehre und Autorität Luthers entschieden zurückgewiesen wurden. Die gegenseitige Verbitterung entlud sich nach der Auflösung des bis in den März 1569 ausgedehnten Gespräches noch in der Herausgabe der Akten desselben, bei welcher jeder Teil sich den Sieg und die unverfälschte Darstellung des Hergangs zuschrieb (Ausg. der Akten Jena 1570, Wittenbg. 1570, Leipzig 1570; vgl. Heppe II, 206; Planck IV, 335 ff.). Die Leipziger und Wittenberger Philippisten schlossen daran eine Gesamtrechtfertigung ihres Standpunktes im Gegensatz zu dem Jenenser Luthertum in dem „Endlichen Bericht“ 1571 (Heppe II, 228), in welchem sie in Beziehung auf die Bekenntnisschriften und die einzelnen Lehren ihren Standpunkt eifrig verteidigten, ohne jedoch wesentlich Neues hervorzubringen, zugleich aber ihr Werk durch eine unwürdige persönliche Polemik gegen Flacius entstellten. Verwandt damit ist der Protest der hessischen Theologen zu Gunsten des Philippismus gegen das flacianische Luthertum auf dem Konvent zu Ziegenhain 1570 (Heppe, Geschichte der hessischen Generalsynoden II, 175).

Das reine Luthertum befestigte sich jetzt in einer Reihe von Landeskirchen im Gegensatz zum Philippismus und sicherte sich durch Corpora doctrinae streng lutherischen Gepräges (vgl. Bd IV, 294 ff.). Das Konkordienwerk, ursprünglich darauf berechnet, die Gegensätze auf neutralisierendem Boden zu versöhnen, zielte im weiteren Verlauf immer entschiedener darauf hin, das melanchthonische Element zu beseitigen. Dadurch wurde der Philippismus dazu getrieben, sich dieser anwachsenden Macht zu erwehren, ja er machte jetzt noch den Versuch, sich nicht nur in Kursachsen zu konsolidieren, sondern auch die ganze deutsch-evang. Kirche zu erobern. Aber bei diesem Versuch kam er zunächst in Kursachsen zum Sturz; über das einzelne vgl. die Artt. Cureus Bd IV, 352 f.; Peucer oben S. 229 ff., und Pezel oben S. 232. Der Ausgang des Altenburger Gespräches hatte den Kurfürsten August veranlaßt, 1569 ein Mandat ergehen zu lassen, durch welches alle Geistlichen seines Landes verpflichtet wurden, in Ansehung der Lehre sich genau an das Corpus Doctrinae Philippicum zu halten und alles, was den kursächsischen Kirchen von adiaphoristischen, synergistischen und majoristischen Irrtümern aufgebürdet wurde, als „flacianischen gefährlichen Irrtum, zänkisch Geschmeiß und giftig Gebeiß“ zu verdammen (Löscher, Historia motuum III, 21). Er ging dabei von der Voraussetzung aus, daß er auf diese Weise das reine ursprüngliche Luthertum ohne flacianische Übertreibungen festhalte und ebenso den ursprünglichen, mit Luther einstimmigen Melanchthon ohne calvinisierende Abschwächungen. Aber die Wittenberger deuteten sein Mandat zu Gunsten ihres Philippismus, insbesondere als Approbation ihrer mit Melanchthon von Luther abweichenden Lehre vom Abendmahl und von der Person Christi

(vgl. Bd XII, 519, 525 f.). Vom Prinzip des Protestantismus aus angesehen kann ihr Recht, die eigentümliche Lehrweise Melanchthons festzuhalten, natürlich ebenso wenig angefochten werden, als es diesem verdacht werden darf, daß er seine von Luther abweichende Ueberzeugung aussprach. Allein indem sie nun diese ihre von Luther abweichende Lehr-
5 weise zu befestigen und auszubreiten begannen, obgleich sie wußten, daß ihr Kurfürst sie in der Abendmahlslehre für gut lutherisch hielt und jede Annäherung an den Calvinismus verabscheute, sahen sie sich genötigt, ihre Lehrweise durch Akkomodation an die Voraussetzung des Fürsten zu verhüllen und spielten somit ein nicht nur gefährliches, sondern auch unredliches Spiel (vgl. hierzu besonders Heppe II, 403; Henke, Caspar Peucer 1863;
10 Calinich, Melanchthonismus in Kursachsen S. 36 ff.). Die durch Andreä veröffentlichten Verhandlungen des Zerbster Konvents (Mai 1570), brachten sie ins Geschrei, „daß sie sich nun ganz und gar zu den Calvinischen geschlagen" (Neudecker, Neue Beiträge II, 325, 332); noch aber war Kurfürst August überzeugt, daß das „fälschlich" geschehen sei. Der Wittenberger Katechismus vom Jahre 1571 (vgl. oben S. 229, 232) erregte mit der
15 Lehre von Christi im Himmel örtlich umschriebenen Leibe heftigen Widerspruch auf seiten der Lutheraner und rief einen lebhaften Schriftenwechsel zwischen diesen und den Philippisten hervor. Die Wittenberger verteidigten sich gegen die „giftigen und heftigen Verleumbdungen" durch ihre sog. „Grundveste" 1571. Es gelang ihnen auch den schon unruhig gewordenen Kurfürsten wieder zufrieden zu stellen durch den sog. Consensus Dresdensis
20 vom 10. Oktober 1571. Dieses Bekenntnis war doch nur eine Verhüllung ihrer philippistischen Lehre durch Anbequemung an lutherisch lautende Formeln (gegen Heppe II, 410, der in ihm „die reinste und lauterste Bezeugung des philippistischen Protestantismus und zugleich die wesentliche deutsch-protestantische Einheit der melanchthonischen und lutherischen Lehre" ausgesprochen finden will). Als die Heidelberger Theologen darauf erklärten, das
25 sei ja ihre Lehre, wand sich Stößel so geschickt heraus, daß er den Kurfürsten von der Nichtübereinstimmung seiner Theologen mit den Calvinisten noch einmal überzeugte. Der Umstand, daß von der andern Seite Selnecker sich darüber täuschen und meinen konnte, es sei damit „der Sakramentierer Gaukelei ausgefegt", beweist, wie geschickt hier mit Formeln gespielt war. Die Entgegnungen strenger Lutheraner hatten richtig erkannt, daß
30 die spezifisch lutherische Lehre hier umgangen war. Als aber der Kurfürst August nach dem Tode des Herzogs Johann Wilhelm 1574 die vormundschaftliche Regierung im ernestinischen Sachsen übernahm und diese Gelegenheit dazu benutzte, um nicht nur lutherische Eiferer wie Heßhusen und Wigand zu verjagen, sondern alle die Geistlichen ihres Amtes zu entsetzen, welche sich weigerten, den Consensus mit der kursächsischen Kirche zu halten,
35 da stieg das Selbstvertrauen der Philippisten, welche jetzt hofften, durch Annäherung an die Pfälzer Kirche ihrer Richtung den Sieg in Deutschland zu verschaffen. Die Art, wie sie dies ins Werk zu setzen suchten und dabei in privater Korrespondenz nicht nur den Namen des Kurfürsten, sondern auch den Luthers behandelten, zeigt die Schatten unlauteren Parteitreibens und läßt die Würde und Offenheit, wie sie wohlbegründeter Über-
40 zeugung geziemt, sehr vermissen. Am Erscheinen der unzweideutig calvinistischen Exegesis perspicua de sacra coena des Joachim Cureus 1574 (s. Bd IV, 352) hatten die Wittenberger zwar keinen unmittelbaren Anteil, sie wirkte aber dazu, den Kurfürsten über den in sein Land importierten Calvinismus stutzig zu machen und die lutherische Partei im Lande bei Hofe (Kurfürstin Anna) erhöhten Einfluß gewinnen zu lassen. Auch
45 von auswärts wurde der Kurfürst jetzt bestürmt, sein Land gegen falsche Lehre zu schützen. Ein vertraulicher Brief Stößels, der falsch abgegeben, dem Kurfürsten ausgeliefert wurde, öffnete diesem vollends die Augen; die Katastrophe erfolgte, die Häupter der philippistischen Partei wurden gefangen gesetzt; das Nähere s. oben S. 230, 232. Die Festigkeit, welche besonders die theologischen Stimmführer Wittenbergs, Widebram, Pezel,
50 Moller, Cruciger bei dem durch den Kurfürsten über sie verhängten Prozeß bewiesen, erwirbt ihnen unsere Sympathie; das Verfahren gegen sie läßt sich psychologisch aus dem Charakter des Kurfürsten völlig verstehen, macht aber durch die Roheit und Ungerechtigkeit der ganzen Prozedur und durch die dogmatische Haltungslosigkeit des ihnen entgegengestellten Torgauer Bekenntnisses, Mai 1574, nur einen widerlichen Eindruck. Denn
55 dieses sollte den Schein wahren, als sei bisher stets lutherisch im Lande gelehrt worden und als wenn jetzt nur einige Kryptocalvinisten, die sich unvermutet eingeschlichen, entdeckt wären. So bekannte es sich zu den Schriften Luthers und ebenso zum Corpus Doctrinae Philippicum und behauptete die Einheit der Schriften beider Reformatoren, verdammte den Calvinismus, aber ebenso die Ubiquitätslehre. Durch
60 diese Katastrophe war der Philippismus niedergeworfen und auch die Bemühungen des

Landgrafen Wilhelm von Hessen, ihm wieder aufzuhelfen (Heppe II, 446) waren ohne Erfolg.

Jetzt war dem Konkordienwerk durch den Sturz einerseits der Flacianer in Thüringen 1573, andererseits der Philippisten in Kursachsen 1574, der Weg geebnet. War nun auch in Kursachsen der Philippismus als geschlossene und dem Calvinismus entgegenkommende 5 Partei unterdrückt worden, so beweist doch der weitere Gang des Konkordienwerkes, insbesondere die scharfen Zensuren, die aus Niederhessen, Zweibrücken, Anhalt 2c. dagegen einliefen (vgl. Bd X, 743 ff.), daß die melanchthonische Theologie noch nicht ausgestorben war. Daß die Konkordienformel in der Lehre von den guten Werken und dem **liberum arbitrium** zwar die unvollkommene melanchthonische Lehr- und Ausdrucksweise abgewiesen, 10 aber das ursprüngliche Motiv dieser Anschauungsweise nicht genügend erkannt, geschweige zur Geltung gebracht hat, ist schon oben bemerkt worden. In der Lehre vom Abendmahl und der Christologie führt die Konkordienformel allerdings den rein lutherischen (genauer den Chemnitz-Brenzschen) Standpunkt durch, aber sie verfährt in ihrem Widerspruch gegen die Sakramentierer und Philippisten weder ganz gerecht noch konsequent, insofern sie bei 15 der Lehre von der Person Christi sich von der strikten Ubiquitätslehre auf die Chemnitzsche Multivolipräsenz zurückzieht, diese aber auf die **Unio personalis naturarum** gründet, aus welcher doch nicht nur diese, sondern jene folgen würde. Aber freilich war auch die Abendmahlslehre Melanchthons und der Philippisten nicht so klar biblisch begründet und dogmatisch so abgerundet, daß sie größere Geltung hätte erlangen können. Die Christo- 20 logie Melanchthons und der Philippisten aber ist eine Halbheit, sofern sie die Konsequenzen abschneidet und doch die Prämissen, aus denen diese folgen, stehen läßt. Mit der Aufrichtung der Konkordienformel war in den deutschen Kirchen, in denen früher das Ansehen Melanchthons vereinigt mit dem Luthers hohe Geltung gehabt, der Philippismus nahezu ausgerottet, ja das Andenken Melanchthons für längere Zeit verdunkelt. Der 25 Philippismus hielt sich aber in den evang. Gebieten, welche die Konkordienformel nicht annahmen, z. T. in der Form eines gemilderten Luthertums, so z. B. in Nürnberg, z. T. so, daß seine Vertreter jetzt mit mehr oder weniger Entschiedenheit den Anschluß an den Calvinismus vollzogen z. B. in Nassau, Hessen, Anhalt, Bremen. So sehr stand die Differenz in der Abendmahlslehre im Vordergrunde; die Verwandtschaft der Philippisten 30 mit den Calvinisten in diesem Punkte ließ sogar das starke Hindernis überwinden, das die prädestinatianischen Lehren dieser der Denkweise jener bereiteten. Näheres darüber ist in den betreffenden Aufsätzen der RE zu finden.

In Kursachsen erhob der Philippismus vorübergehend noch einmal sein Haupt, 1586, als nach dem Tode des Kurfürsten August dort Christian I. zur Regierung kam, der von 35 einem Philippisten unterrichtet und mit dem Pfalzgrafen Johann Casimir, seinem Schwager, nahe verbunden, die Geltung der Konkordienformel lockerte, strenge Lutheraner entfernte und Philippisten berief. Die Abschaffung des Exorcismus bei der Taufe erregte aber die Volksleidenschaften, da sie als deutliches Symptom des einschleichenden Calvinismus betrachtet wurde (s. Bd V, 698). Mit dem Tode Christians 1591 nahm diese Episode ein 40 jähes und blutiges Ende, indem Kanzler Nikolaus Krell das Opfer dieser so unpopulären Wiederbelebung des calvinisierenden Philippismus wurde (vgl. Bd XI, 85 ff.).

Gewiß muß man beklagen, daß der Geist Melanchthons, insofern er allen Extremen abhold war, alle **inanes**, d. h. nicht für das religiöse Leben wertvollen, **disputationes** zurückdrängte, Frieden und Verständigung suchte und dabei die Gesamtbildung der Zeit 45 beherrschte, in der deutschen lutherischen Kirche zurückgedrängt wurde und daß dabei auch berechtigte Motive, die seine Abweichungen von Luther veranlaßt hatten, unberücksichtigt blieben. Daß aber der Philippismus damals unterging, ist nicht nur der Ungunst der Zeit und der Rücksichtslosigkeit eines zelotischen Luthertums zur Last zu legen — zanksüchtige und intolerante Eiferer hat es auch in den Reihen der Philippisten gegeben —, sondern 50 ist auch daraus zu begreifen, daß der Philippismus selbst etwas Halbes geblieben war und die genuinen religiösen Gedanken und Motive der lutherischen Reformation durchaus nicht besser und reiner hütete als das zur Herrschaft gelangende Luthertum der Konkordienformel. Auch ist bemerkenswert, daß aus den kirchlichen Kreisen, die nach Einführung der Konkordienformel noch philippistischen Charakter sich bewahrten, keine wissen- 55 schaftlichen Leistungen hervorgegangen sind, die sich irgendwie vergleichen ließen mit denen des durch die Konkordienformel befestigten strengen Luthertums. Dabei darf freilich nicht vergessen werden, daß die wissenschaftlichen Leistungen Melanchthons selbst ihre unantastbare Bedeutung behielten und daß seine wissenschaftliche Schulung auch in solchen nachgewirkt hat, die später auf seiten des strengen Luthertums standen. Wieweit die spätere 60

Orthodoxie auch materiell unter dem Einfluß seiner Lehre stand, dafür vgl. Ritschl in ZKG I (1870), und Troeltsch, Vernunft und Offenbarung bei Joh. Gerhard und Melanchthon, Göttingen 1891.

Wir sind hiermit auf einen letzten Punkt geführt, der noch kurz zu berühren ist: die wissenschaftliche Thätigkeit der Philippisten, insbesondere auf dem Gebiet der systematischen Theologie. Was die Dogmatik anbetrifft, so ist auf Gaß, Gesch. der protest. Dogmatik Bd I, Heppe, Dogmatik des deutschen Protestantismus, Bd I und auf die einzelnen Artikel der RE zu verweisen. Man muß hier die melanchthonsche Schule im weiteren und engeren Sinne unterscheiden. Als Begründer der evang. Dogmatik überhaupt hat Melanchthon auf viele eingewirkt, die ihm nicht durchweg, namentlich nicht in seinen Lehrabweichungen von Luther, folgten, oder die früher, ihm näherstehend, später von ihm abwichen. Genauer schließt sich an ihn in seinen dogmatischen Schriften Niels Hemmingsen (**Hemmingius**), Prof. in Kopenhagen, an, „der Mittelpunkt der melanchthonischen Schule in Dänemark" (vgl. Bd VII, 659 ff.), als Kryptocalvinist viel angefeindet und 1579 seines Professorenamtes entsetzt, ein treuer Anhänger seines Lehrmeisters und dabei doch nicht ohne eine gewisse Selbstständigkeit (**Enchiridion theologicum** 1557; **Syntagma institutionum christianarum** 1574; Heppe I, 84 ff.). Die **Analyses locorum theologicorum Ph. Melanchthonis** 1569 von Abdias Prätorius (Schulz) sind eine „in unbedingter Hingabe an die Autorität Melanchthons ausgearbeitete Reproduktion der **Loci**, durch klare und präcise Darstellung sich empfehlend" (vgl. Heppe I, 87 ff.). Bedeutender sind die von dem Philippisten Pezel 1582 herausgegebenen und kommentierten **Loci theologici** Strigels, welche den Inhalt der **Loci** Melanchthons aufnehmen und ihn mit manchem geschichtlichen, dialektischen und polemischen Stoff ergänzen (Heppe I, 163 ff.); „er ist der erste und zunächst auch der letzte, welcher die Gesinnung seines Meisters ganz vertritt" (Gaß). Aber einen wirklichen Fortschritt der theologischen Wissenschaft darf man bei Strigel ebensowenig suchen als in den dogmatischen Schriften Christoph Pezels (**Argumenta et objectiones de praecipuis articulis doctrinae** 1580—89, vgl. oben S. 233,34; Heppe I, 162), geschweige in dem **Enchiridion loc. theol.** seines Sohnes Tobias Pezel (Heppe I, 169 f.). Eine eigenartige Stellung nimmt Selnecker ein, der anfangs Schüler und Freund Melanchthons ist, später aber sich von seiner Schule entfernt. Seine **Institutio christianae religionis** 1563 (Heppe I, 96 ff.) ist voller Pietät gegen Melanchthon, der ihm der **Praeceptor**, *ὁ ἐν ἁγίοις*, ist; aber dieselbe Verehrung bekundet er für Luther, Brenz und andere **Doctores orthodoxi** und beweist damit, wie sehr ihm Luther und Melanchthon als übereinstimmend erschienen. Er war also nicht Philippist im Gegensatz gegen ein genuines Luthertum. Als er später in die Partei der strengeren Lutheraner übergeht, ändert sich vorzüglich sein geschichtliches Urteil über Melanchthon: er sieht jetzt Abweichungen, die ihm früher nicht ins Bewußtsein getreten sind. Noch einen Schritt weiter in der Entfernung von Melanchthon geht Chemnitz in den nach seinem Tode von Polykarp Leiser 1591 herausgegebenen **Loci theologici** (vgl. Bd III, 802, Heppe I, 111 ff.) Er ist sich des Unterschiedes seines dogmatischen Standpunktes von dem des späteren Melanchthonismus klar bewußt und tritt als Mitverfasser der Konkordienformel in entschiedenen Gegensatz zur Lehrweise Melanchthons. Das hindert ihn aber nicht, seine Expositionen an den Text der **Loci** seines Lehrers anzuknüpfen und sie als Kommentar zu dessen Text zu gestalten; dabei deutet er, ohne direkt gegen ihn zu polemisieren, seine Lehre möglichst im Sinne lutherischer Orthodoxie und zollt ihm alles Lob und alle Anerkennung, welche die Verschiedenheit des Standpunktes noch zuließ. Man wird auch nicht behaupten können, daß sein Werk durch die materielle Abweichung von Melanchthon an wissenschaftlicher Bedeutung verloren habe. — In Beziehung auf das wenige, was für die theologische Ethik durch Melanchthons Schule geleistet wurde, vor allem durch den oben genannten Dänen Hemmingsen, sei auf die Abhandlung von Schwarz, Melanchthon und seine Schüler als Ethiker, StKr 1853 verwiesen und dazu auf Bd V, 548 f. — Im ganzen genommen können die wissenschaftlichen Leistungen der eigentlichen Philippisten, wenn man dabei nach wirklichem Fortschritt in den Disziplinen fragt, nicht als hervorragend betrachtet werden. Noch mehr steht diese Schule zurück in der auf die religiöse Erziehung des Volkes berechneten praktischen Litteratur. Das strenge Luthertum hat im Kampf der Parteien u. a. auch darum den Sieg davon getragen, weil es die größere Kraft volkstümlich wirkender Schriften und die größere Zahl kraftvoller schriftstellerischer Persönlichkeiten geliefert hat. — Melanchthons Geist selbst hat aber noch im 17. Jahrhundert nachgewirkt, obgleich am Schlusse des 16. sein Ansehen durch die lutherische Orthodoxie stark zurückgedrängt worden

war. Die Richtung, welche Georg Calixt (s. Bd III, 644 ff.) einschlug, zeigt nicht nur manche Verwandtschaft mit der Melanchthons, sondern hängt auch historisch mit ihm zusammen durch das Mittelglied seiner Helmstedter Lehrer, besonders des Johannes Caselius (vgl. Bd III, 735 ff.), der noch persönlicher Schüler Melanchthons und des Camerarius gewesen war; aber Calixt erinnert auch nicht nur durch das Erfreuliche in seiner Erscheinung und seinen Bestrebungen, sondern auch durch seine Fehler und Einseitigkeiten an seinen großen Vorgänger Melanchthon. **Lauderer † (G. Kawerau).**

Philippus, der Apostel, wird in allen Apostelverzeichnissen nach den zwei Brüderpaaren der Söhne des Jonas und des Zebedäus an fünfter Stelle genannt, meistens vor Bartholomäus (Mt 10, 3; Mc 3, 18; Lc 6, 14), einmal vor Thomas (AG 1, 13). Die synopt. Evangelien erwähnen ihn außerdem gar nicht. Nur in der Erzählung des Johannesevangelium kommt er einigemale vor. Er war danach aus demselben Orte Bethsaida, aus welchem ursprünglich auch Petrus und Andreas stammten, und wurde nach diesen, wahrscheinlich also wohl durch deren Vermittelung, in der Umgebung des Täufers Johannes mit Jesus bekannt (Jo 1, 44 f.), dem er dann seinerseits wieder den Nathanael zuführte. Bei der Wüstenspeisung war es Ph., an den Jesus die Frage richtete, woher man für die Volksscharen Nahrung schaffen solle, worauf jener ganz ernstlich die Kosten einer solchen Speisung berechnete (Jo 6, 6. 7). Aus einer weiteren Notiz erfahren wir, daß sich beim letzten Aufenthalt Jesu in Jerusalem einige Hellenen an Ph. mit der Bitte wendeten, ihnen jenen zu zeigen, welchen Wunsch er gewiß erfüllte, aber auch als ein Zeichen der Zeit für bedeutsam genug hielt, um hinterher zunächst dem Andreas und dann zusammen mit diesem auch Jesus davon zu berichten (Jo 12, 21 f.). Endlich wird Ph. noch bei Gelegenheit der Abschiedsreden Jesu erwähnt, deren tröstliche Eröffnung er mit dem Ausdruck seines Verlangens unterbricht, sich über jene durch eine sinnenfällige Theophanie vergewissern zu lassen, so daß Jesus seinen Mangel an Verständnis für sein eigenes Wesen beklagen muß (Jo 14, 8 ff.). Mit einiger Wahrscheinlichkeit läßt sich aus aus Jo 6, 5. 8; 12, 22 schließen, daß Ph. seinem Landsmanne Andreas, mit dem er auch Mc 3, 18 zusammengestellt wird, nahe stand, und allenfalls aus Jo 6, 7, daß ihm eine gewisse nüchterne Verständigkeit und Bedächtigkeit eigen war. Weiteres läßt sich für seine Charakteristik den johann. Erzählungen nicht entnehmen, wenn man nicht unberechtigte Kombinationen machen (z. B. mit Beziehung auf Jo 12, 21 aus seinem griechischen Namen auf griechische Bildung schließen) will. Um so mehr widerstreben jene einfachen Notizen dem Versuche der neueren Kritik, die ganze johanneische Figur des Ph. als eine aus rein ideellen Gesichtspunkten konstruierte aufzufassen (so z. B. Holtzmann in Schenkels Bibellex.), und führen vielmehr auf die treue Erinnerung eines Augenzeugen auch an geschichtliche Details. Die patrist. Nachrichten über den Ap. Ph. beruhen, vielleicht mit Ausnahme der Nachricht des Clemens von Alex. (strom. 3, 187), der ungenannte Jünger Jesu Lc 9, 60; Mt 8, 22 sei Ph. gewesen, wahrscheinlich auf einer Verwechslung mit dem Evangelisten dieses Namens, der aber möglicherweise ein kleinasiatischer Aufenthalt auch des Apostels neben dem des Evangelisten zu Grunde liegt, siehe den Artikel Philipp., der Evangelist. **F. Sieffert.**

Philippus Arabs (Marcus Julius) römischer Kaiser (244–249). — Quellen und Litteratur: I. Zosimus, hist., ed. Imm. Bekker (edit. Bonn.), l. I, c. 17—22, S. 18 bis 24, Sextus Aurelius Victor, ed. Jo. Frid. Gruner, Erlangiae, 1787, De Caesaribus, c. XXVII, Gordianus nepos [= III], S. 308—310, c. XXVIII, S. 311–313, Philippi duo pater et filius, epitome c. XXVII, Gordianus [III] S. 429, c. XXVIII Marcus Julius Philippus, S. 430, Eutropius, breviarium, rec. H. Droysen, Berolini 1878 lib. IX c. 2. 3, S. 62 f., Julus Capitolinus, Gordiani tres (= Scriptores hist. augustae, ed. Herm. Peter vol. II, Lipsiae 1865), Gord. III c. 22 (ff.) p. 43 (ff); c. 26. 27. 28. 29. 30, p. 46—50, c. 33. 34, p. 51 f. Die überaus zahlreichen Münzen Philipps, seines gleichnamigen Söhnleins und seiner Gemahlin Otacilia Severa bei Eckhel, Doctrina numorum, pars II, vol. VII, Vindobonae 1797, S. 320—373 und Hen. Cohen, Description des monnaies V, Paris 1885, S. 94—180 (Das kirchliche Quellenmaterial folgt am Angemessensten erst im Artikel selbst).

II. F. H. Blackburne Daniel, Art. „Philippus (5) the arabian emperor“, Dictionary of christ. biograph. by Will. Smith . . . and Henry Wace IV, S. 355 A, Kaulen, Art. Philippus Arabs, Wetzer und Welte, Kirchenlexikon, 2. A., IX, Freiburg i. Br. 1895, S. 2008 f.; Herm. Schiller, Röm. Kaiserzeit I, Gotha 1883, S. 799—803. 901; H. D. Hellema, . . . over de keizerlijke Verordeningen aangaande de Christenen von Tiberius tot Decius. Proefschrift, Leiden 1893 (151 S.), S. 137—139; B. Aubé, Les chrétiens dans l'empire ro-

main . . . 180—249, Paris 1881, S. 467—494; Paul Allard, Hist. des persécut. II, Paris 1886, chap. VI, S. 215—256, 474—478; C. J. Neumann, Röm. Staat und allgemeine Kirche bis auf Diokletian I = 1890, S. 231—254. 330 f.; Franz Görres, Art. Christenverfolgungen; F. X. Kraus'sche R.E. I, S. 215—288 und zumal 231 f.; Derselbe, Anzeige des Neumann'schen Buches, ZWTh XXXIV = 1891, S. 235—243.

Der Kaiser Philippus Arabs spielt insofern eine weltgeschichtliche Rolle, als es ihm vergönnt war, 248 mit allem möglichen Pomp das tausendjährige Jubiläum der „ewigen Roma" zu begehen. Auch speziell kirchengeschichtlich kommt ihm eine gewisse Bedeutung zu; läßt doch eine weitverzweigte, in hohes Altertum hinaufreichende Überlieferung nicht Constantin, sondern ihn selbst als den ersten christlichen Kaiser gelten!

Eusebius berichtet als ältester Zeuge (Hist. eccl. VI, 34, ed. Dindorf), Philippus habe zu Ostern am christlichen Gottesdienst teilnehmen wollen, sei aber von dem Bischofe veranlaßt worden, zuvor Buße zu thun, indes diese Erzählung wird durch ein bedeutsames „κατέχει λόγος" eingeleitet und eingeschränkt. Zwar erwähnt der palästinensische Autor VI c. 39 Briefe des Origenes an Philippus und dessen Gemahlin Otacilia Severa, aber der große alexandrinische Denker stand auch mit Alexander Severus (222—235) und dessen Mutter Mammaea in freundschaftlichstem Verkehr, und doch waren Beide keine Christen, nur religiöse Eklektiker und durchaus christenfreundlich. Aus demselben Grunde ist auch das Zeugnis des Vincentius Lerinensis (Commonitorium, ed. A. Jülicher 1895, c. XVII S. 26 f.), jene Origenes-Briefe seien „christiani magisterii auctoritate ad Philippum imperatorem, qui primus Romanorum principum christianus fuit" geschrieben, als minderwertig anzusehen. Zudem hat Vincentius sein Buch nach c. XXIX S. 47 erst drei Jahre nach dem Ephesinum von 431, also 434, verfaßt. Dionysius von Alexandria berichtet in einem von Euseb. h. e. VII c. 10 citierten Schreiben, der Kaiser Valerian wäre in seinen ersten Regierungsjahren noch christenfreundlicher aufgetreten als frühere offenbar christliche Imperatoren. Da unter den letzteren nach dem ganzen geschichtlichen Zusammenhang nur Philippus und Alexander Severus verstanden werden können, so beschränkt sich das angebliche Christentum des Arabers auf eine hervorragende Christenfreundlichkeit im Sinne Alexanders. Weiter erfahren wir aus dem chronicon paschale ad Olymp. 257 (ed. Bonn. I, S. 503 f.) um 628, daß der von Eusebius nicht erwähnte Oberhirt laut Zeugnis des halbarianischen Bischofs Leontius von Antiochien (um 350) Babylas von Antiochien war, und Johannes Chrysostomus erzählt die Geschichte in einer dem hl. Babylas gewidmeten Homilie, ohne indes den Imperator namhaft zu machen (De s. martyre Babyla bei Surius, vitae probatae Sanctorum I, s. 24. Januar. p. 399—410 in lateinischer Übersetzung). Hieronymus nennt in seiner Chronik zum Jahre 246 (ed. Migne, S. 571 f.) den Philippus den ersten christlichen Kaiser und „de viris illustribus" deutet er dies wenigstens an. Ferner lesen wir im ersten valesischen Fragment c. 33 (ed. Th. Mommsen, Auct. ant. IX = chronica minora I, Berolini 1892, S. 10: „Item Constantinus imperator primus Christianus excepto Philippo, qui Christianus ad hoc tantum constitutus fuisse mihi visus est, ut millesimus Romae annus Christo potius quam idolis dicaretur", und hiernach bei Orosius (Adversus paganos l. VII c. 20, ed. Zangemeister = Wiener Corpus V = 1882, S. 478 f.): „hic [Philippus] primus imperatorum omnium Christianus fuit ac post tertium imperii eius annum millesimus a conditione Romae annus impletus est. ita magnificis ludis augustissimus omnium praeteritorum hic natalis annus a Christiano imperatore celebratus est. nec dubium est, quin Philippus huius tantae devotionis gratiam et honorem ad Christum et ecclesiam reportarit, quando vel ascensum fuisse in capitolium immolatasque ex more hostias nullus auctor ostendit" [sic!].

Daß aber Philippus in Wahrheit ein Verehrer der alten Olympier war, verraten uns seine zahlreichen Münzen, auf denen Jupiter, Mars und Apollo verherrlicht werden. Insbesondere schließen zwei Gruppen jede Christlichkeit des Imperators und seiner Familie aus. Ich meine die Medaillen mit der Aufschrift „Ex oraculo Apollinis" (Eckhel a. a. O. S. 321, Cohen a. a. O. S. 98) und die Jubiläumsmünzen, die uns den Kaiser so recht im antiken Sinne als pontifex maximus zeigen, wie er nebst Gemahlin und Sohn in einem Tempel feierlich ein Opfer darbringt (Eckhel, S. 323—327, Cohen u. A. S. 114, Nr. 198, S. 115, Nr. 201—205). Zufolge der bisherigen Beweisführung ist die Christlichkeit unseres Philippus ausgeschlossen. Aber auch der ganze geschichtliche Zusammenhang widerspricht der fraglichen Überlieferung. Die Christenheit war für die Emanzipation vom antiken Staate noch nicht reif; sie war ja noch nicht durch das Feuer der

systematischen Verfolgungen eines Decius, Valerian und Diocletian gegangen und geläutert, erprobt worden. In einem Zeitalter, wo ein Origenes (contra Celsum l. III, c. 8, p. 163, ed. Selwyn, Cantabrigae 1873) nicht ganz mit Unrecht (vgl. Ad. Harnack, Art. Christenverfolgungen, PRE³, III, Leipzig 1897, S. 824) von nur „wenigen, bloß zu gewissen Zeiten stattfindenden und sehr leicht zu zählenden Martyrien“ sprechen konnte (. . . *„ὀλίγοι κατὰ καιροὺς καὶ σφόδρα εὐαρίθμητοι ὑπὲρ τῆς τῶν Χριστιανῶν θεοσεβείας τεθνήκασι“* . . .), war das Terrain für den ersten christlichen Kaiser noch nicht geebnet.

Verweilen wir nun zum völligen Verständnis der vorliegenden Streitfrage einen Augenblick bei dem Lebenslauf des Imperators. Philippus stammte aus der entlegenen Provinz Arabia Petraea (östlich vom Jordan), die erst seit Trajanus, seit 105 existierte. Seine Regierungszeit ist ziemlich inhaltlos, aber abgesehen davon, daß ihm die Ermordung seines jugendlichen Vorgängers Gordianus III. den Weg zum Thron bahnte, und daß er einen wenig günstigen Frieden mit Persien schloß, nicht gerade unrühmlich. Seine erfolgreichen Kämpfe gegen die räuberischen Carpen, dieser Geißel der Provinz Dacien, sind durch Zosimus und die Münzen bezeugt, und sein gutgemeintes, aber natürlich erfolgloses Verbot der Knabenverkuppelung (vgl. Aurel. Victor, De Caess. c. 28, S. 312, Nr. 6. 7: . . . „Philippus . . . usum virilis scorti removendum honestissime consultavit. Veruntamen manet“ [scil. virilis scorti usus], Aeli Lampridii Alex. Sever. c. 24, ed. Herm. Peter [hist. aug.] I, S. 244: „habuit [Alexander] in animo, ut [sc. pueros!] exsoletos vetaret, quod postea Philippus fecit“ . . ., ibid. c. 34. 39, S. 251. 255, Lampridius, Heliogabulus c. 32, ed. Herm. Peter, S. 225) verrät Philipps lebhaftes Gefühl für Sitte und Anstand. Andererseits ist der unwillige wegwerfende Tadel des Flavius Vopiscus (Hist. Aug. ed. Herm. Peter II, S. 166, Aurelianus c. 43: . . . „ut enim omittamus Vitellios, Caligulas et Nerones, quis ferat Maximinos et Philippos . . .“) viel zu allgemein gehalten, um eine eingehendere Würdigung zu verdienen. Philippus erntete Sturm, wie er Sturm gesät hatte: Im Herbst 249 erlag er zu Verona im Bürgerkrieg seinem Nebenbuhler Decius; seinen gleichnamigen Sohn, einen unschuldigen kaum zwölfjährigen Knaben, den der Vater schon als Siebenjährigen zum Mitregenten ernannt hatte, ermordeten die Prätorianer zu Rom. Dieser unglückliche Kaiserknabe war wie Aurel. Victor, epit. c. 28, S. 430 berichtet, ein altkluges Kind von auffallend ernstem Wesen, niemals zum Lachen zu bewegen.

Ist sonach die angebliche Christlichkeit des Philippus als Sage zu verwerfen, so hat man um so entschiedener daran festzuhalten, daß er im Sinne eines Alexander Severus und Constantius I. (293—305) ein ausnehmend christenfreundlicher Fürst war; seine weitherzige Duldsamkeit hat eben, wenigstens mittelbar, erst die Legende von seiner angeblichen Zugehörigkeit zum Christentum gezeitigt. Während dieser Regierung konnte ein Origenes in aller Ruhe den hellenistischen Widersacher der Zukunftsreligion Kelsos widerlegen (c. Celsum l. III, c. 8. 16). Damals war so recht die Zeit für Massenbekehrungen; u. a. wurde ein Cyprianus von Karthago für die Kirche gewonnen (vgl. Pontius, vita . . . s. Cypriani c. IV. V. VII, ed. Ruinart, acta. . . . martyrum, Veronae 1731, S. 180 f. und die Ausführungen Maranos O. s. B. bei Migne, Patrol. Lat. IV, S. 80). Aber der kaiserliche Christenfreund konnte nicht verhindern, daß im fernen Alexandrien genau ein Jahr vor Beginn des Decius-Sturmes (Ende 248 oder Anfang 249) manche Anhänger Jesu, darunter die hl. Apollonia, ein Opfer des fanatisch-grausamen Pöbels wurden (Dionys von Alexandrien an seinen Amtsbruder Fabius bei Euseb. h. e. VI c. 41).

Zum Schluß eine gedrängte Auseinandersetzung mit der neueren Litteratur, zumal mit den jüngsten. Scaliger (zur eusebianischen Chronik) und zumal Spanheim (in einer eigenen Abhandlung, Opp. II, S. 400 ff.) lehnen entschieden Philipps Christsein ab. Mosheim (hist. eccl. p. 61) begnügt sich allzu zaghaft mit einem „parum liquet“, auch Gieseler (KG. I, S. 260) wagt kein Urteil. Natürlich erblickt ein Karl Hase zutreffend in der ganzen Erzählung nur eine Sage. Von den neuesten Forschern verficht wohl Aubé a. a. O. S. 467—488 am Eifrigsten das Christsein des Philippus Arabs, legt aber S. 486 f. auf das Verbot der Prostitution von Knaben viel zu viel Gewicht: „Cette loi de Philippe a donc particulièrement une couleur chrétienne, si l'on peut dire“ . . . Er selbst führt doch die identische Absicht des Alexander Severus (Lamprid., Alex. Sev. c. 24. 39) an; war dieser denn Christ? Ich erinnere ferner an Marius, den gefeierten Besieger der Teutonen und Cimbern: er sprach einen gemeinen Soldaten, der einen päderastischen, noch dazu mit ihm selbst (dem Oberfeldherrn) ver-

wandten Vorgesetzten in der Notwehr, in gerechtem Kampfe um seine Geschlechtsehre, erschlagen hatte, nicht nur frei, sondern ehrte ihn auch noch mit einem Kranze; dieses hochherzige Urteil trug sehr viel dazu bei, daß Marius am 1. Juli 104 v. Chr. sein drittes Consulat (für 103) erhielt (vgl. Cicero pro Milone, ed. Osenbrüggen, Hamburg 1841, c. IV, p. 64 f.: „Pudicitiam cum eriperet [imperfectum de conatu!] militi tribunus militaris in exercitu C. Marii . . ., interfectus ab eo est, cui vim afferebat; facere enim probus adolescens periculose magis quam perpeti turpiter maluit. Atque hunc ille summus vir scelere solutum periculo liberavit" und Plutarchus, vitae parall. II, ed. Sintenis, Marius c. XIV, S. 342 f.). S. 475 ff. will Aubé übrigens nur ein „heimliches" Christentum des Arabers gelten lassen: „Le prince était chrétien comme homme, non comme empereur (S. 475) . . . Les temps n'étaient pas mûrs [reif!] en 244 pour un édit de Milan . . . Auch Allard (a. a. O. S. 226) betont unzutreffend die Christlichkeit Philipps; auch er wittert unangemessen genug in dem antipäderastischen Gesetze des Fürsten „etwas spezifisch Christliches" (S. 228)! Anders mit Fug Hellema a. a. O. S. 137 ff.: Hier wird Philipps Christsein bestritten und das „*κατέχει λόγος*" Eusebs (h. e. IV c. 34) gebührend gewürdigt. Auch Kaulen a. a. O. will mit Recht von Philipp als erstem christlichen Kaiser nichts wissen. Wenn er aber meint: „Wäre er [Philipp] Christ gewesen, so hätte unter seiner Regierung die blutige Christenverfolgung zu Alexandrien nicht gewagt werden dürfen", so darf man ihm entgegenhalten: Diese hätte damals doch noch stattfinden können! Richtiger ist folgende Annahme Kaulens: „Vermutlich hat Philippus als Morgenländer sich einem unklaren Eklekticismus hingegeben und nach vagen Vorstellungen von Sündenvergebung oder Lustration zu Antiochien . . . sich der christlichen Feier anschließen wollen." Blackburne, Daniel a. a. O. S. 355 leugnet zutreffend gleichfalls Philipps Christlichkeit. Lediglich als rationeller Forscher nimmt auch Herm. Schiller a. a. O. S. 704 Anm. Stellung zur vorliegenden Streitfrage: „Daß das Christentum des Philippus (Eus. h. e. VI, 34, Oros. VII, 20) grundloses Gerede ist, beweisen die Münzen mit „ex oraculo Apollinis" . . ., sowie die Inschrift Waddington — Le Bas 3, 2075. 2076, wo sein Vater *θεός* ist, zur Genüge". Endlich verwirft Neumann a. a. O. S. 231—254. 330 f. auf Grund der gründlichsten kritischen Prüfung Philipps vermeintliche Christlichkeit als ungeschichtlich, und nicht minder angemessen will er im Verbot der abscheulichen Knaben-Prostitution „nichts spezifisch Christliches" erblicken.

(**G. Uhlhorn** †) Dr. phil. **Franz Görres**.

Philippus, der Evangelist. — Vgl. Lange in dieser ThRE[1], Holtzmann in Schenkels Bib.-Lex. 4, 540 f.; Beyschlag in Rhiems Handwörterb.; Zahn, Ph. in Hierapolis in Forschungen z. Gesch. des neut. Kan. VI, 1900, 158 ff.

Der Evangelist Ph. wird innerhalb des NTs nur in der AG erwähnt. Zuerst wird er hier (6, 5) als einer der sieben Männer genannt, welche die Gemeinde von Jerusalem zu Leitern ihrer Armenpflege und ihrer Liebesmahle, wohl überhaupt ihrer äußeren Angelegenheiten erwählte. Ihr von dem späteren Diakonat verschiedenes, selbstständigeres Amt scheint aber nicht lange bestanden zu haben, sondern bereits bei der bald darauf durch schwere Verfolgung herbeigeführten Zerstreuung der Gemeinde von selbst aufgelöst und nach der neuen Sammlung der letzteren nicht wieder hergestellt zu sein; vielmehr ist damals wohl an seine Stelle das Presbyteramt getreten (AG 11, 30; 15, 29), das nun noch weitergehende Pflichten und Befugnisse einschloß. Ihre nächste Veranlassung hatte die Einsetzung jenes ersten christlichen Gemeindeamtes in den Klagen der zur Urgemeinde gehörenden Hellenisten, d. h. der aus griechischem Sprachgebiete stammenden Judenchristen über Vernachlässigung ihrer Witwen gehabt, welche aber vielleicht auf einer allgemeinen Spannung zwischen den gesetzlich strengeren hebräischen und den freier gesinnten hellenistischen Gemeindegliedern beruhten. Es ist danach zweifellos, daß wenigstens ein Teil jener Siebenmänner aus den Reihen der Hellenisten gewählt wurde. Zu ihrer Seite kann man wohl den einen Proselyten (der Gerechtigkeit) unter den Sieben, Nikolaos, rechnen, der möglicherweise später in Kleinasien Begründer einer geradezu antinomistischen Richtung geworden ist (s. Bd XIV d. Encykl. S. 68). Daß ferner der bedeutendste jener Sieben, der wohl darum an erster Stelle unter ihnen genannt wird, Stephanus, Hellenist war, ergiebt sich unzweifelhaft daraus, daß er gerade mit hellenistischen Juden dogmatische Streitunterredungen hatte (AG 6, 9). Das Gleiche läßt sich aber auch mit großer Wahrscheinlichkeit von Ph. annehmen, da derselbe in ähnlicher Weise wie Stephanus eine bis dahin in der apostolischen Kirche noch nicht hervorgetretene, aber aus dem Charakter

des Hellenismus erklärliche freiere Stellung zum Judentum einnahm. Hätte nämlich Stephanus zu der gegen ihn erhobenen, in dieser Form allerdings falschen Anklage, die hl. Tempelstätte und das mosaische Gesetz angegriffen zu haben (AG 6, 13), immerhin doch ohne Frage durch eine Lehrweise Veranlassung gegeben, welche die spätere Ablösung des Christentums vom gesetzlichen Judentum vorbereitete, so wagte es Ph. bereits, aus solchen Anschauungen die ersten praktischen Konsequenzen zu ziehen. Als er bei der Verfolgung der Gemeinde aus Jerusalem flüchten mußte, begann er eine erfolgreiche Missionsthätigkeit unter den nur halbjüdischen Samaritanern (AG 8, 5 ff.), scheute sich auch nicht auf eine besondere göttliche Weisung hin, zum erstenmale an einem Unbeschnittenen, dem Eunuchen der Königin Candace von Äthiopien, der zum Judentum nur als Proselyt des Thors in losere Beziehung getreten war, die christliche Taufe zu vollziehen (AG 8, 26 ff.), und zog dann, das Evangelium predigend, durch die Ebene Saron bis nach Cäsarea. So gehört Ph. zusammen mit Stephanus und mit jenen Judenchristen aus Cyrene und Cypern, welche in Antiochien auch an rein heidnische Bewohner das Evangelium verkündeten (AG 11, 20), zu den interessanten aus den Hellenismus hervorgegangenen Mittelgliedern zwischen der rein judenchristlichen Urgemeinde und der heidenapostolischen Wirksamkeit des Ap. Paulus, welche die Schranken des gesetzlichen Judentums vollends fallen ließ (vgl. Lechler, Das ap. u. nachap. Zeitalter³, 1885, 97 ff.). Mit diesem ist Ph. später auch in persönliche Berührung gekommen, als Paulus auf seiner letzten Reise nach Jerusalem in Cäsarea, wo Ph. sich, wie es scheint, dauernd niedergelassen hatte, bei diesem mit seinen Reisegefährten Wohnung nahm (AG 21, 8). In dem Bericht der AG hiervon wird Ph. nicht bloß nach seinem ehemaligen Amt in der Urgemeinde als „einer von den Sieben", sondern auch, und zwar in erster Linie, mit Rücksicht auf seine früher erzählte und wohl später noch fortgesetzte Missionsthätigkeit als Evangelist bezeichnet. Zugleich wird bemerkt, daß er vier mit der Gabe der Weissagung ausgestattete jungfräuliche Töchter gehabt habe (21, 9). Dies ist das letzte, was wir im NT von Ph. hören. — Dagegen dürfen wir wohl der patristischen Überlieferung Nachrichten über seinen späteren Aufenthalt in der kleinasiatischen Stadt Hierapolis entnehmen. Allerdings wird von jener der in Hierapolis lebende Ph. zum Teil als einer der zwölf Apostel bezeichnet. Aber es ist ziemlich wahrscheinlich, daß dies auf einer Verwechslung des Evangelisten mit dem Apostel beruht. Mit Unrecht freilich schreibt man eine solche Verwechslung dem Papias zu (z. B. Beyschlag a. a. O.), da nichts darauf führt, daß derselbe den Ph. von Hierapolis für den Apostel gehalten habe (was auch Lipsius, Die apokr. Apostelg., I, 1883 vorausgesetzt). Denn wenn Papias in seinem von Eusebius K.-G. 3, 39, 3. 4 aufbehaltenen Fragment unter den unmittelbaren Jüngern des Herrn nach Petrus und Andreas vor Thomas, Jakobus, Johannes, Matthäus den Ph. nennt, so ist es wohl zweifellos, daß er damit nicht (wie Zahn, ThStK 1866, 660, für möglich hielt) den Evangelisten, sondern den Ap. meint, aber es ist nicht abzusehen, warum er dabei an denjenigen Ph. denken müßte, von dessen Töchtern er in Hierapolis (wie Eusebius auf Grund von eigenen Aussagen des Papias mitteilt K.-G. 3, 39, 9) sich Geschichten aus der Lebenszeit ihres Vaters hat erzählen lassen (denn als Apostel hat Papias an der zweiten Stelle Eus. K.-G. 3, 39, 9 den Ph. offenbar nicht bezeichnet, vgl. Zahn, Forsch. 164 A.). War dieser Ph. der Evangelist, so hatte Papias, mochte dieser jenen selbst noch gekannt haben (Zahn, Forsch. VI, 166) oder nicht (Zahn früher ThStK 666), keine notwendige Veranlassung, den Ph. in jenem Zusammenhange zu nennen. Dagegen wenn Polykrates von Ephesus in seinem Briefe an den Bischof Viktor von Rom (bei Eus. K.-G. 3, 31, 3; 5, 24, 2) berichtet, Ph., einer der zwölf Apostel, ruhe in Hierapolis ebenso wie zwei seiner Töchter, die als Jungfrauen alt geworden seien, während seine dritte Tochter, welche „einen Wandel im hl. Geiste" geführt habe, in Ephesus begraben liege, so hat er damit dem Ph. von Hierapolis, während er ihn als einen der zwölf Apostel bezeichnet, doch Familienverhältnisse zugeschrieben, welche so sehr an die in Bezug auf den Ev. Ph. von der AG 21, 9 erwähnten erinnern, daß man wohl nicht an zwei verschiedene Männer (Lightfoot, Ep. to the Col. 2, 45 f.), sondern nur an eine und dieselbe Persönlichkeit mit Namen Ph. denken kann. Daß aber die AG irrtümlich die Verhältnisse des Ap. auf den Evang. übertragen habe (Steitz, JdTh 1868, 510; Krenkel, Der Ap. Joh., 1871, 161), ist um so weniger anzunehmen, da dort gerade der Bericht eines Augenzeugen vorliegt. Und die betreffende Angabe der AG als Interpolation aufzufassen (Gieseler, ThStK 1829, 139 ff.; Renan, Les Apôtres, 1866, 151) ist durch nichts angezeigt. Man wird es also für wahrscheinlich halten müssen, daß Polykrates den Ph. von Hierapolis fälschlich für den Apostel gehalten hat (Lange, Zeller, Apostelg.,

1854, 155; de Wette-Overbeck und Wendt zu AG 21, 8, Holtzmann), und seine Angaben über jenen, die man darum nicht zu bezweifeln braucht, auf den Evangelisten zu beziehen haben. Derselbe wäre danach von Cäsarea in späterer Zeit mit dreien seiner Töchter nach Hierapolis übergesiedelt, während die vierte Tochter, wie man dann aus ihrer Nichterwähnung bei Polykrates schließen kann, die ihrigen nicht begleitet hat, vielleicht auch schon vor der Übersiedlung der letzteren gestorben war. Wenn etwas später Cajus von Rom in seinem Dialog mit Proklus den letzteren sagen läßt, die vier Töchter des Ph. hätten als Proselytinnen in Hierapolis gelebt und seien daselbst ebenso, wie ihr Vater, begraben (Eus. K.-G. 3, 31), so ist diese Angabe gewiß ungenauer (vgl. Steitz a. a. O. 511 f.) und die Vierzahl der Töchter augenscheinlich nur aus dem entnommen, was die AG über den Evangelisten Ph. sagt. Eben diesen versteht also Cajus unter dem Ph. von Hierapolis, ohne sich dabei unseres Wissens einer Verwechslung mit dem Apostel schuldig zu machen. Dagegen beruht wohl wieder auf einer solchen die Äußerung des Clemens von Alexandrien (bei Eus. K.-G. 3, 30, 1), die Apostel Petrus und Ph. hätten Kinder erzeugt, ja Ph. habe auch seine Töchter wieder verheiratet. Und Eusebius (K.-G. 3, 31) selbst hat die Sache ganz im Unklaren gelassen, indem er die beiden angeführten Angaben des Polykrates und des Cajus miteinander kombiniert und doch die erstere als Erwähnung des Apostels Ph. bezeichnet, die letztere dagegen aus dem Bericht der AG über den Evangelisten Ph. erläutert. Übrigens würde sich die Verwechslung der beiden Männer bei Polykrates und Clemens am leichtesten erklären, wenn beide gleichzeitig in Kleinasien gelebt haben. Und es würde dann etwas Geschichtliches der allerdings späten Überlieferung zu Grunde liegen, daß der Evangelist als Bischof in Tralles, der Apostel in Ephesus gestorben und begraben sei. **F. Sieffert.**

Philippus von Gortyna, um 170; s. o. Bd IV, 702, 9 und XII, 267, 1. — Vgl. A. Harnack, Geschichte der altchristl. Litteratur 1, Leipzig 1893, 237; C. A. Bernoulli, Der Schriftstellerkatalog des Hieronymus, Freib. u. Leipz. 1895, pass. (vgl. S. 334).

Der Bischof Philippus von Gortyna auf Kreta, dessen Dionysius von Korinth in seinem Schreiben an die Gemeinde von Gortyna lobend Erwähnung that (vgl. Eus. h. e. 4 23, 5), schrieb zur Zeit Mark Aurels eine Schrift gegen Marcion, von der nur Euseb (l. c. 4, 25) Kunde besessen zu haben scheint. Hieronymus vir. ill. 30 ist von Euseb abhängig (zur Datierung s. Bernoulli 170 f.). **G. Krüger.**

Philippus, Papst s. d. A. Konstantin II., Papst, Bd X S. 774, 25.

Philippus von Side, um 420. — DchrB IV, 356; A. Wirth, Aus orientalischen Chroniken, Frankfurt a. M. 1894, S. 208 ff.; Bratke, Das sogenannte Religionsgespräch am Hof der Sasaniden (TU XIX, 3, 1899); Bardenhewer, Patrologie, 2. Aufl., Freiburg i. Br. 1901, S. 332 f.; ders., Philippus Sidetes bei Wetzer u. Welte Kirchenlex. 2. Aufl. v. Fr. Kaulen, Bd IX, Freiburg i. Br. 1895, Sp. 2022 f.; Schürer, Gesch. des jüd. Volkes im Zeitalter Jesu Christi, 3. u. 4. Aufl., 1. Bd, Leipzig 1901, S. 544—549; Fr. Kampers, Alexander d. Gr. und die Idee des Weltimperiums in Prophetie u. Sage (Grauerts Studien u. Darstellungen 2c., I, 2—3), Freiburg i. Br. 1901, S. 116—135.

Dieser erste Universalhistoriker der christlichen Kirche wird in der zweiten Auflage von Herzogs Real-Encyklopädie und in dem Lehrbuch der Kirchengeschichte von Möller-v. Schubert nur gestreift. Er stammt aus Side, einer Stadt in Pamphylien, wo auch der Arzt und Dichter Marcellus und der Sophist Troilus geboren sind. Rhodon, der Nachfolger des Didymus in der Leitung der alexandrinischen Katechetenschule, war sein Lehrer. Dann hat Philippus selbst noch in jungen Jahren das Amt des Vorstehers jener Schule bekleidet, die Rhodon, wohl unter seinem Einfluß, um 405 nach Side abzweigte. Später wurde Philippus Presbyter in Konstantinopel und genoß in dieser Stellung vertrauten Umgang mit Johannes Chrysostomus. Ein freundliches Briefchen von diesem an den Presbyter Philippus ist noch erhalten (MSG 52, 729). Mit Sisinnius (425), mit Nestorius (428) und mit Maximianus (431) hat Philippus um die Würde des byzantinischen Patriarchen gestritten. Er ist, wie ich meine, identisch mit dem Presbyter Philippus in Byzanz, von dem Cyrill von Alexandrien (MSG 77, 88 f.) rühmend hervorhebt, daß er mit seinem Erzbischof Nestorius wegen dessen Häresie keine Gemeinschaft mehr haben wollte und deshalb zur Separation neigte. Derselbe Cyrill hat dann dem Maximianus, der an die Stelle des abgesetzten Nestorius trat, das friedliche Zusammenarbeiten mit Philippus ans Herz gelegt (Bratke a. a. O. S. 155 A. 4). Daß sich

Philippus in Antiochien und wie das „Religionsgespräch" S. 43, 5 will, in Amida aufgehalten hat, ist leicht möglich. Doch fehlen darüber wie über vieles andere, was wir von ihm wissen möchten, weitere Nachrichten. Was uns Sokrates (Hist. eccl. VII, 27), Photius (Bibl. 35) und Nicephorus Kallisti (Hist. eccl. XIV, 29) über ihn mitteilen, läßt erkennen, daß er ehrgeizig und in seiner gelehrten Thätigkeit mehr auf die 5 Fülle als auf die Ordnung des Stoffes bedacht, aber doch ein Mann von ungewöhnlichem Sammelfleiß und staunenswertem Wissen gewesen ist. *Πολλὰ καὶ παντοῖα βιβλία* hat er verfaßt, unter denen zwei, die — im Jahre 426 noch nicht beendete — *Χριστιανικὴ Ἱστορία* und die Streitschrift gegen den Kaiser Julian, namhaft gemacht werden. Ersteres Werk, eine mit Adam beginnende Weltchronik, umfaßte nach Sokrates 10 fast 1000 Tomi und verbreitete sich über alle möglichen Materien. Nur geringe Reste seiner reichen Schriftstellerei sind uns bisher bekannt geworden, und sie zeigen die von den alten Litterarhistorikern charakterisierten Vorzüge und Schwächen. Ein gelehrtes Excerpt, welches in etwas verworrener Weise über die alexandrinischen Lehrer handelt, gab H. Dodwellus (Dissertationes in Irenaeum, Oxoniae 1689, 488) heraus. Es stammt 15 aus demselben Cod. Barocc. 142 saec. XIV/XV, aus welchem später C. de Boor (ZKG VI, 1883—84, 478—494; ders. in den TU V, 1888, 165—184) noch andere interessante aber zum Teil rätselhafte Stücke der Schriftstellerei des Philippus edierte. Letztere enthalten Fragmente aus Papias, Hegesippus und Pierius (vgl. Harnack, Geschichte der altchristl. Litteratur I, 1893, S. 67 f. 258. 439 f. 484 f.). Die im „Religionsgespräch" mitgeteilte 20 Erzählung des griechischen Philosophen Aphroditian über das im persischen Heratempel geoffenbarte Sternorakel, welches den Anlaß zur Reise der Weisen aus dem Morgenlande nach Bethlehem gegeben haben soll, ist ebenfalls der *Ἱστορία* des Ph. entlehnt. Aber auch die ebendort veröffentlichten übrigen *Χρησμῳδίαι Ἑλληνικαί* stimmen unter sich und mit jener Erzählung sowohl durch ihre Tendenz wie in Einzelheiten genug überein, um die 25 Vermutung zu erwecken, daß sie alle Einlagen aus demselben Zusammenhange sind. In der einen wird der kommende Messias unter dem Bilde Alexander d. Gr. geschildert. Vielleicht hat dem mit Ph. noch vertrauten Verfasser jenes „Religionsgesprächs" auch für seine angeblichen jüdischen Zeugnisse über Christus dessen stoffreiches Werk als Quelle gedient. Das merkwürdigste unter ihnen ist die Aussage des Josephus, welche im Vergleich zu der in den 30 Antiqu. XVIII, 3. 3 stehenden den Vorzug größerer Glaubwürdigkeit besitzt. Wirth weist auf eine im Cod. Paris. suppl. 685 versteckte chronologische Notiz des Ph. hin, die noch nicht vollständig publiziert ist. Über ein unediertes Fragment unter dem Titel „De tinctura aeris Persici et de tinctura aeris Indici, das ihm vielleicht auch angehört, siehe Cave, Hist. litt. I, 1741, S. 395. Wer wie Ph. ein über Eusebius 35 hinausgehendes Wissen von der ältesten Geschichte des Christentums besessen hat, hätte von der Nachwelt fleißiger gelesen und abgeschrieben werden sollen. Möchten die Handschriftenforscher ein wachsames Auge auf die etwa noch verborgenen Überbleibsel seiner uns so wertvollen Materialensammlungen haben. **Bratke.**

Philippus der Tetrarch, 4 v. Chr. bis 34 n. Chr. — Quellen und Litteratur s. d. 40 A. Herodes VII, 760, in Hastings Dict. of the Bible II, 258 (Headlam) und Cheyne-Blacks Encycl. Bibl. (II) 2032 (Woodhouse); dazu Schürer I, ³425—431; O. Holtzmann, NTl. Zeitgesch. 78; Shailer Mathews, History of NT times in Palestine 146 f.; J. Duret, Der Tetrarch Philippus, Kath. Schweizerblätter 1887, 7 ff., 1902. Die Stammtafeln in den beiden englischen Werken sind übersichtlicher und vollständiger als die deutschen. 45

Philippus, Herodes' Sohn von der Jerusalemerin Kleopatra (Jos. A. XVII 21, B. I 562), rechter Bruder eines sonst gar nicht genannten Herodes (der in den Stammtafeln in Bd VII, 768 und bei Schürer I ³780 fehlt), wuchs wie viele seiner Geschwister in Rom auf. Mit Archelaus zusammen von dem ältesten Bruder Antipater beim Vater verdächtigt (XVII 80), wurde er in dem zweiten Testament nicht berücksichtigt (146); das 50 letzte Testament aber, das gleichzeitig mit Antipaters Hinrichtung abgefaßt war, setzte ihn zum Tetrarchen von Gaulanitis, Trachonitis, Batanaea und Panias ein (189). Während Archelaus an den Kaiserhof reiste, um sich die Königswürde bestätigen zu lassen, verwaltete Philippus das ganze Land (219), machte sich dann aber, als auch Antipas nach Rom gegangen war, auf des syrischen Statthalters Varus Zureden selbst dorthin auf 55 (303). Das Resultat war die kaiserliche Bestätigung des letzten Testamentes: Ph. erhielt jene Herrschaft, Gaulanitis, Trachonitis, Auranitis (ob zu Batanaea zuzufügen oder diesem gleichzusetzen?, s. Bd VI, 379) und einen Teil der Herrschaft Zenodors, oder wie Lc 3, 1 sagt Ituräa (wohl gleich Panias), mit einem Jahreseinkommen von 100 Talenten (319), nach

Mommsen RG V 511 = 783000 Mk., nach Hultsch nur 522000 Mk. Seinem Vater durchaus unähnlich, war Ph. ein milder, freundlicher Regent, der sich immer im eignen Lande aufhielt, schlicht im Auftreten, stets bereit jedermann zu seinem Rechte zu verhelfen; so oft ihn jemand auf seinen Reisen darum anging, bestieg er unterwegs den stets mitgeführten Gerichtsstuhl und sprach unverweilt das Urteil (XVIII 106). Gleich zu Beginn seiner Regierung baute er Paneas (s. Bd VI, 381) an den Jordanquellen (deren unterirdische Verbindung mit dem Phialesee er untersuchen ließ, B. III 509 ff.) zu einer Residenz aus, die er Cäsarea nannte (C. Philippi genannt Mc 8, 27, Mt 16, 13, Jos. vita 74 zum Unterschied von dem bedeutenderen am Meer gelegenen Cäsarea Stratonis), und Bethsaida am Nordende des Sees Genezareth (Lc 9, 10? von dem in den Evangelien sonst genannten galiläischen Orte zu unterscheiden, gegen Bd VI, 380 ff.) zu einer Stadt Julias (A. XVIII 28, B. II 168, Plin. V 15, Schürer II³ 158—162). Ph.s Münzen zeigen im Unterschied von denen anderer Herodäer das Kaiserbild (vgl. Mc 12, 16?) und einen Tempel (eher den Augustustempel von Paneas als den Tempel von Jerusalem). Seine 37jährige Regierung fällt ungefähr gerade zusammen mit der Lebenszeit Jesu, der sich gelegentlich (um den Nachstellungen des Antipas, Lc 13, 31, zu entgehen?) auf das Gebiet des Philippus zurückgezogen zu haben scheint. Allgemein betrauert starb Ph. im Jahre 33/34 n. Chr. und wurde in dem von ihm selbst erbauten Grabmal zu Julias beigesetzt. Da er keine Kinder hatte, wurde sein Land zur Provinz Syrien geschlagen, doch als kaiserliche Krondomäne mit gesonderter Verwaltung der Einkünfte, bis Caligula damit wieder einen Herodäer, Agrippa I., belehnte (s. Bd I, 255).

Nach A. XVIII 137 war Ph. verheiratet mit Salome, der Tochter seines Bruders Herodes und seiner Nichte Herodias. Mc 6, 17 [Mt 14, 3] nennt vielmehr Philippus den ersten Mann der Herodias, von dem diese sich schied, um den Tetrarchen Herodes Antipas zu heiraten. Ältere Exegeten nehmen darum zwei Herodessöhne mit Namen Philippus an und identifizieren den einen mit dem von Josephus Herodes genannten Sohn Herodes' d. Gr. von Mariamne, der enterbt als Privatmann (in Rom?) lebte (so auch Leyrer in der 2. Aufl. nach Deyling obs. sacr. [1711] 259, Nolde, J. T. Krebs, Winer, Gerlach, Wieseler, Weiß, Headlam, O. Holtzmann 125 u. a.). Möglich ist ja, daß Herodes zwei Söhne des Namens Philippus hatte, ebenso daß der eine den Doppelnamen Herodes Philippus führte. Aber es bliebe merkwürdig, daß Josephus ihn nur Herodes, die Evangelisten nur Philippus nennen. Wahrscheinlicher ist da ein Irrtum, und nicht auf seiten des Josephus (Casaubonus), sondern des Marcus. Lassen doch auch, wohl weil man den Fehler bemerkt hatte, Lc 3, 19 und gute Zeugen bei Mt 14, 3 den Namen fort. Daß hier zwei Brüder, der Privatmann und der Tetrarch, der Vater und der Mann der Salome, verwechselt sind, nehmen mit Volkmar ThJB 1846, 363 auch Keim, Schürer, Grimm, H. Holtzmann, Woodhouse u. a. an. **von Dobschütz.**

Philister. — Litteratur: Außer den Büchern über die Geschichte Israels vgl. Calmet, Dissertatio de origine et nominibus Philist. in Prolegg. et diss. etc. ed. Mansi I, 180—189; E. Bertheau, Zur Geschichte der Israeliten (1842), 186—200; G. Baur, Der Prophet Amos (1847), 76—94; A. Knobel, Die Völkertafel der Genesis (1850), 98. 208 ff. 215; K. B. Stark, Gaza und die philistäische Küste 1852; C. Ritter, Erdkunde (1852), XVI, 3, 168—192; de Goeje, Het tiende Hoofdstuk van Genesis in Theol. Tijdschr. IV (1870), 257 ff.; Fr. Schwally, Die Rasse der Philister in ZwTh XXXIV (1891), 103—108; G. A. Smith, The Historical Geography of the Holy Land (1894), 167 ff.; W. Max Müller, Asien und Europa nach altägyptischen Denkmälern (1893), 336—390; ders., Studien zur Vorderasiatischen Geschichte in Mt der Vorderasiatischen Gesellschaft V (1900), 1—42; KAT² und KAT³ = Eberhard Schrader, Keilinschriften und das Alte Testament, 2. Auflage (1883) und 3. Auflage, neu bearbeitet von H. Zimmern und H. Winckler (1903). — Für die einzelnen Städte vgl. H. Reland, Palaestina etc., 1714; C. Ritter, Erdkunde (1852), XVI, 3, 35 ff.; Ed. Robinson, Palästina II (1841), 605 ff.; V. Guérin, Description de la Palestine, Judée II (1869), 36 ff.; W. M. Thomson, The Land and the Book (1), Southern Palestine and Jerusalem (1881), 5 ff. 132 ff.; Ch. Clermont-Ganneau, Études d'archéologie orientale X (1896), 1—9 (Bibliothèque de l'École des Hautes Études); E. Schürer, Geschichte des Jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi ³II (1898), 21 ff. 72 ff.; R. Raabe, Petrus der Iberer 1895; Ed. Meyer, Geschichte des Alterthums I, S. 317 ff. 358 ff.

Die Philister heißen im AT פְּלִשְׁתִּים, Am 9, 7 und 1 Chr 14, 10 פְּלִשְׁתִּיִּים; jedoch fordert die Masora auch an diesen beiden Stellen die kürzere Form. Das von ihnen bewohnte Land heißt פְּלֶשֶׁת. Dieser Name giebt zu der Frage Anlaß, ob er als Grundform für פְּלִשְׁתִּי zu gelten hat, oder ob nicht umgekehrt פְּלֶשֶׁת als eine Rückbildung aus

פְּלִשְׁתִּי anzusehen ist; פְּלֶשֶׁת findet sich übrigens nur in poetischen Stellen wie Ex 15, 14; Jes 14, 29. 31; Ps 60, 10; 83, 8 ꝛc. Die Antwort auf diese Frage wird sich aus der Erörterung der Herkunft der Ph. S. 340 f. von selbst ergeben. Die LXX setzt im Hexateuch dafür *Φυλιστιειμ* (*Φιλιστιειμ*) — so auch Si 46, 18; 47, 7; 50, 26 und 1 Mak 3, 24 — sonst *ἀλλόφυλοι*. Aquila und Symmachus haben *Φυλιστιαῖοι*, die Vulgata **Philisthiim, Philistini, Palaestini.** Die letztere Form erinnert an den Sprachgebrauch des Josephus, über den bereits unter Palästina Bd XIV, 558, 22—43 gehandelt worden ist. Der Ausdruck *ἀλλόφυλοι* für die Ph. ist nach dem Sprachgebrauch, der zur Zeit der Entstehung der LXX unter den Juden herrschte, zu beurteilen. Er bezeichnet im allgemeinen den nationalen und religiösen Gegensatz gegen die in Palästina herrschenden Griechen, ist also mit *Ἕλληνες* — so sagt LXX geradezu für Ph. Jes 9, 11 — gleichbedeutend (vgl. 2 Mak 4, 13). Im engeren Sinne meint er alle nichtjüdischen, orientalischen Bewohner Palästinas, ohne sie als *βάρβαροι* zu bezeichnen, ganz besonders jedoch die Philister, weil sie von außen in das Land eingedrungen waren und ihre Selbstständigkeit Israel und den Juden gegenüber nicht ohne Erfolg behauptet hatten (vgl. Stark a. a. O. 67—70). Wenn auch geschichtliche Erinnerungen in den Sinn des Ausdruckes eingeschlossen sind, die Hauptsache ist doch das Gefühl des Gegensatzes, der in der damaligen Gegenwart die Juden von den Ph. und ihrem Lande, der *γῆ ἀλλοφύλων* (1 Mak 3, 41; 4, 22; 5, 66; Jos. Ant. XII 8, 6 § 353), schied; die Juden haßten die Ph. Si 50, 26. Für Fragen der Etymologie oder des Rassenunterschiedes läßt sich dieser Ausdruck nicht verwerten.

Das Land, das die Philister besessen haben, umfaßte die südliche Küstengegend Palästinas. Nimmt man Raphia als ihre südlichste, Jafa als ihre nördlichste Stadt an, so erhält man eine Längenausdehnung von 100 km und eine Breitenausdehnung im Süden von 60 km, im Norden von 20 km. Im einzelnen haben die Grenzen des Gebiets nicht wenig geschwankt; davon wird unten S. 342 ff. noch näher die Rede sein. Bei der obigen Angabe ist als die Ostgrenze das eigentliche Bergland Palästinas angenommen, mithin die sog. Sephela, wie sie Bd XIV, 572 f. umschrieben worden ist, als das Gebiet der Ph. im allgemeinen betrachtet. Seine Bedeutung lag in den Küstenstädten, die jedoch weniger durch ihren Anteil am Seehandel, als durch ihren Anteil am Landhandel zu Zeiten eine hohe Blüte erreichten; sie wurden von der alten wichtigen Verkehrsstraße, die Aegypten und Babylonien mit einander verband, berührt. Daher kommt es, daß wir schon aus sehr früher Zeit Nachrichten über sie besitzen. Ihre natürliche Lage zwischen den beiden Mittelpunkten der alten vorderasiatischen Kultur brachte diese Städte schon früh in Abhängigkeit von beiden, sicherte ihnen aber auch wieder eine gewisse Selbstständigkeit. Denn von Aegypten waren sie durch eine mehrere Tagereisen breite Wüste getrennt, und nach Babylonien oder Assyrien war die Entfernung so weit, daß sie allein schon eine politische Abhängigkeit zunächst völlig ausschloß. Die Küste verläuft ohne Gliederung; dort ist kein natürlicher Zugang, durch den vom Meere her Fremde in das Land hätten eindringen können. Das Hinterland enthält eine Anzahl größerer und kleinerer Ebenen zwischen mehreren Hügelketten, eignet sich vortrefflich zum Anbau, zeichnet sich jedoch nicht durch besondere Merkmale aus (vgl. Bd XIV, 572 f.). Nach Süden zu wird das Tiefland mehr und mehr nur als Weide benutzt und bildet den Übergang zu den Steppen des Negeb (vgl. Bd XIII, 692 ff.).

Die ersten Nachrichten über dieses Gebiet haben sich auf den ägyptischen Denkmälern und auf den ʿAmārna-Tafeln gefunden. Thutmosis III., der um 1500 vor Chr. Syrien bis an den Euphrat eroberte, rechnet das Gebiet zu dem Lande **Ḫaru.** In den ʿ**Amārna**-Tafeln (um 1400) werden Gaza, Askalon und Joppe genannt. Besonders lehrreich ist die Eroberung Askalons durch Ramses II. (um 1280), die auf den Wänden des Tempels von Karnak dargestellt ist. Die Verteidiger der Festung sind deutlich als Kanaaniter in Gesicht und Kleidung gezeichnet (Lepsius, Denkmäler III, 145 C), völlig verschieden von den Philistern, die ebenfalls auf den ägyptischen Denkmälern erscheinen (s. S. 341). Hieraus ergibt sich, daß noch um diese Zeit die Bewohner des Küstenlandes genau dieselben Menschen waren wie die Bewohner des übrigen Palästinas; von fremden Eindringlingen ist noch keine Spur vorhanden. Diese Erkenntnis wird dadurch bestätigt, daß die wenigen Namen, die wir aus dieser alten Zeit kennen, ebenfalls kanaanitisch-semitischer Art sind. Das AT nennt an zwei Stellen auch den Namen des Volkes, das vor den Philistern das Küstengebiet bewohnt haben soll. Die gelehrte Glosse Dt 2, 23 sagt, daß die Avviter einst in offenen Orten bis nach Gaza hin gewohnt hätten und von den Kaphthoritern vernichtet worden wären; Jos 13, 3

dagegen scheint anzunehmen, daß die Avviter noch neben den Ph. vorhanden sind (vgl. Jos 11, 22). Die Kultur dieser Gegend war die gleiche wie im übrigen Kanaan, nur daß sich ägyptischer Einfluß hier mehr als in anderen Teilen des Landes geltend machte, wie sich das auch heute in Gaza beobachten läßt (vgl. d. A. Kanaan Bd IX, 731 ff. 740).

Mit diesen Nachrichten, die wir aus den alten Denkmälern gewonnen haben, stimmt die Angabe des AT durchaus überein, daß die Ph. in das Land eingewandert seien Am 9, 7; Dt 2, 23. Das Land, das sie verlassen haben sollen, wird ebendaselbst und Jer 47, 4 Kaphthor genannt. Unter diesem Stichwort ist Bd X, 33 ff. schon darauf hingewiesen worden, daß eine sichere Bestimmung von Kaphthor nicht möglich ist, daß auch die zur Hilfe herbeigezogenen Kerethiter 1 Sa 30, 14—16 rc. sowie die Glosse Gen 10, 14 eine zuverlässige Auskunft nicht zu geben vermögen. Dasselbe gilt von den כָּרִי, die 2 Kg 11, 4. 19 neben den Läufern („Trabanten") in der königlichen Leibwache genannt werden. Entweder nimmt man mit Bezug auf 2 Sa 20, 23 (vgl. 8, 18) an, daß כָּרִי ein Versehen für כְּרֵתִי ist, oder man erkennt in dem Worte die Karier Kleinasiens und der benachbarten Inseln, die im Altertum wiederholt als Söldner in fremden Diensten genannt werden (Bertheau a. a. O. 197; andere Deutungen s. bei Gesenius, Thesaurus II, 671). Die erste Deutung fällt unter das über die Kerethiter Gesagte; die zweite Deutung käme überhaupt nur indirekt für die Frage der Heimat der Ph. in Betracht, insofern man nämlich den 2 Kg 11, 4. 19 für die königliche Leibwache gewählten Ausdruck dem bekannten Krethi und Plethi 1 Kg 1, 38 gleichsetzt, der gewöhnlich auf kretische und philistäische Söldner gedeutet wird (s. S. 344), und dann weiter folgert, daß die Ph. mit der karischen Bevölkerungsschicht zusammen gehangen hätten. Aber diese Kombination ist selbst so unsicher, daß sich durch sie die Frage nach der Heimat der Ph. nicht beantworten läßt.

Einiges Licht über diese Frage läßt sich durch die Verwertung der ägyptischen Denkmäler aus der Zeit Ramses' III. gewinnen. In den Inschriften dieses Königs (etwa 1208—1180 vor Chr.) werden Unruhen in Nord- und Mittelsyrien erwähnt, als deren Urheber fremde, früher nicht genannte Leute erscheinen. Ihre Namen werden gelesen Purasati, Zakkari, Schakruscha, Dano (auch Danona), Waschascha, einmal auch Schardana. Die Purasati werden immer zuerst genannt, sie müssen daher wohl als der Hauptstamm angesehen werden. Daß sie mit großem Troß auftreten, Weib und Kind mit sich führen, glaubte Ed. Meyer dahin deuten zu dürfen, daß es sich um eine Art Völkerwanderung handele, die auf die Grenzen des ägyptischen Reiches in Syrien gestoßen sei. W. Max Müller beruft sich dagegen auf ihre Benennung „tuher" = Helden, Söldner und erkennt in ihnen beschäftigungslose Landsknechte, die für ihre eigene Rechnung Freundes- und Feindesland plündern. Ramses III. erzählt von einem Kampf gegen sie zu Lande, wahrscheinlich im mittleren oder südlichen Phönizien, und in einer Seeschlacht; die Vorgänge fallen vielleicht zeitlich auseinander, nicht zusammen. Aus dem Papyrus Golenischeff erfahren wir weiter, daß der Ägypter Uno-Amon im fünften Jahre des Herihor, des letzten Pharaos der 20. Dynastie, auf einem Schiff nach Dor in Palästina fährt, um Bauholz zu holen. Diese Stadt gehört damals den Zakkari, an ihrer Spitze steht der Fürst Bidir. Die seltsamen Erlebnisse dieses Ägypters in Dor können wir hier übergehen (vgl. die Uebersetzung in Mt der Vorderasiatischen Gesellschaft V [1900], 14—27); wichtig ist für diesen Zusammenhang die Thatsache, daß die Zakkari, die unter Ramses III. mit den Purasati die Küste und das Binnenland durch ihre Raubzüge unsicher machen, jetzt — etwa um 1050 — die Herren der Stadt Dor südlich von Karmel sind und die damals waldreiche Umgebung beherrschen. Es ist ihnen offenbar gelungen, sich in Palästina zu halten und in südlicher Richtung vorzudringen. Das wird daraus verständlich, daß die ägyptische Oberherrschaft über das südliche Syrien schon unter Ramses III. trotz seiner ruhmredigen Inschriften in Verfall geriet und unter seinen Nachfolgern so gut wie ganz aufhörte. Es ist in hohem Grade wahrscheinlich, daß neben den Zakkari der führende Stamm, die Purasati, ebenfalls festen Fuß gefaßt hat. Schon der französische Ägyptologe Champollion (gest. 1832) machte nämlich darauf aufmerksam, daß der Name Purasati dem biblischen פְּלִשְׁתִּים durchaus entspricht, da die Ägypter für den ihrer Sprache fremden Laut l ein r zu setzen pflegen. Diese Gleichsetzung ist in neuerer Zeit wiederholt gebilligt und besonders von W. Max Müller sorgfältig geprüft worden. Er vermutet als alte Aussprache Pulást(i) und läßt es unentschieden, ob die Endung i ursprünglich zu dem Worte gehört oder auf semitischen Einfluß zurückzuführen ist. Es liegt sehr nahe anzunehmen, daß im Hebräischen die Endung als die übliche Form der nomina gentilicia betrachtet wurde,

und daß der Name פְּלֶשֶׁת für das Land eine Rückbildung aus dem Namen des Volks ist (vgl. oben S. 339). Auch die Assyrer nennen das Land Palastu, Pilistu.

Die Frage nach der Heimat dieser Stämme hat W. Max Müller dadurch zu beleuchten versucht, daß er ihre Darstellung auf den ägyptischen Denkmälern genau prüfte. Ihre Bewaffnung und ihre Tracht stellt sie zu den Bewohnern der südlichen kleinasiatischen Küste und der Inseln des Ägäischen Meeres. Die unter den „Seevölkern" erscheinenden Ruku oder Luku, d. h. Lykier, werden ihre Nachbarn oder Verwandten gewesen sein. Damit fällt der von Gesenius u. a. gemachte Versuch, den Namen der Ph. etymologisch zu erklären, dahin. Man führte ihn zurück auf das im Äthiopischen vorhandene Wort falasa in der Bedeutung „wandern, auswandern" und nahm an, daß ein semitisches Volk, Kanaaniter oder Hebräer, die Eindringlinge mit diesem Namen bezeichnet hätte. Aber es kann keinem Zweifel unterliegen, daß die ägyptischen Quellen uns die Ph. wie die anderen neben ihnen in Syrien erscheinenden Stämme mit ihrem eigenen, einheimischen Namen nennen. Daß nun dieser wie das Volk und seine verwandten Stämme semitisch gewesen sei, ist nicht anzunehmen, soviel sich heute erkennen läßt. Die Ph. und ihre Genossen erscheinen auf den ägyptischen Denkmälern neben den Völkern von den „Enden des Meeres" und werden an der Zeichnung ihres Gesichts und in ihrer Tracht deutlich von den Semiten unterschieden. Man glaubt, Leute „rein kaukasischen Schlages" zu erkennen (W. Max Müller, Mt a. a. O. 11). Diese Heimat der Ph. erinnert unwillkürlich daran, daß in den 2 Kg 11, 4. 19 genannten כָּרִי vielleicht karische Söldner zu erkennen sind, also Leute, die zugleich mit den Ph. demselben Kulturkreis angehörten. Es wäre auch nicht unmöglich, daß zwischen den Purasati, Zakkari und Genossen einerseits und den Odyssee 19, 176 erwähnten „Urkretern", den Ἐτεόκρητες, ein Zusammenhang bestände. Aber Beweise giebt es nicht dafür, und die öfter geäußerte Meinung, daß Kreta die Heimat der Philister sei, läßt sich damit nicht stützen. Wenn die LXX an einigen Stellen des AT die Kerethiter durch Kreter erklärt hat (s. Bd X, 34), so wäre damit zunächst nur die Heimat dieses Stammes in dem späteren Gebiete der Ph. angegeben, nicht die der Ph. selbst.

Man pflegt sonst die Sprache eines Volkes zu prüfen, um zu erkennen, welcher Völkergruppe oder welcher Rasse es angehört. Dieses Verfahren können wir für die Ph. nicht anwenden, weil wir von ihrer Sprache so gut wie nichts kennen, und weil die Wahrscheinlichkeit in Betracht gezogen werden muß, daß die Ph. nach ihrer Einwanderung in Kanaan ihre Sprache geändert haben. Aus dem AT und aus den assyrischen Inschriften sind uns eine Anzahl von Eigennamen bekannt, teils Ortsnamen, teils Personennamen, die mit geringen Ausnahmen semitisch sind. Fr. Schwally hat diese Namen a. a. O. zusammengestellt und daraus, sowie aus den erkennbaren Spuren ihrer Religion den Schluß gezogen, daß die Ph. Semiten gewesen seien. Daß die Ortsnamen semitisch sind, ist richtig; es beweist aber in diesem Falle nichts, da das von den Ph. besetzte Land seit langer Zeit schon eine semitische Bevölkerung gehabt hatte. Nur Eltheke Jos 19, 43 und Ziklag sehen nach Schwallys Urteil „fremdartig" aus. Die wenigen Personennamen, die wir kennen, etwa 20, sind offenbar semitisch (Abimelech, Delila, Zidka, Hanno u. s. w.). Daneben giebt es jedoch einige, von denen eher das Gegenteil behauptet werden kann, wie namentlich Pichol Gen 21, 20 und Achis 1 Sa 27 f. Der letztere heißt in der LXX *Αγχους*; dazu ist schon wiederholt der in assyrischen Nachrichten erwähnte Ikausu, König von Ekron (vgl. KAT³, 473), verglichen worden, und W. Max Müller hat in Mt. der Vorderasiatischen Gesellschaft V, 8 f. aus einer ägyptischen Quelle (Londoner Schultafel Nr. 5647) den Namen Ekaschô aus dem Lande Kefti (vgl. Bd X S. 34. 40) herangezogen und daraus geschlossen, daß die ursprüngliche Form des Namens Ekausch, Ekôsch gelautet habe. Wenn wir hier wirklich diesen Ph.-Namen im Lande Kefti vor uns hätten, so wäre sein nichtsemitischer Ursprung klar. Im AT ist wiederholt von den fünf „Fürsten" der Ph. die Rede 1 Sa 6, 4. 16; Jos 13, 3; Ri 3, 3, hebr. סְרָנִים. Da sich dieses Wort aus dem Hebräischen (Semitischen) nur mühsam erklären läßt — G. Hoffmann stellt es mit שַׂר zusammen (Über einige phönicische Inschriften 15) — so liegt hier vermutlich ein Fremdwort aus der Sprache der Ph. vor. Klostermann zu 1 Sa 5, 8 hat damit *τύραννος* verglichen, eine Vermutung, die auf kleinasiatische Herkunft des Wortes führen würde. Vgl. auch Renan, Hist. d'Isr. I, 157 f.; II, 33. Was die Religion der Ph. anlangt, so sind die Gottheiten, die sie verehren, uns als semitische wohlbekannt. Zu Dagon vgl. Bd IV S. 424 ff.; Zimmern in KAT³, 358; Fr. Hrozný in Mt. der Vorderasiatischen Gesellschaft VIII (1903), 103—106. Zu Astharoth 1 Sa 31, 10 vgl. Bd II S. 147 ff. und 171 ff. (Atargatis, Derketo); KAT³, 434 ff. Über Baal-Zebub 2 Kg 1, 2 f.

s. Bd II S. 514 ff. In ihren Tempeln hatten sie Gottesbilder 1 Sa 5, 1 ff.; sie nahmen diese auch mit in den Krieg 2 Sa 5, 21, wie die Israeliten die heilige Lade. Aus Jes 2, 6 ergiebt sich, daß ihre Wahrsager in Ansehen standen. Im Tempel des Dagon bestand die Sitte, daß Priester und andere Besucher des Heiligtums den Fuß nicht auf die Schwelle setzten 1 Sa 5, 5; vgl. Zeph 1, 9. In allen diesen Dingen liegt nichts Fremdartiges. Wenn wir aber die Nachrichten über die wahrscheinliche Heimat der Ph. berücksichtigen und die vereinzelten Spuren fremder Wörter in ihrer Sprache hinzunehmen, so empfiehlt sich die Annahme, daß sie nichtsemitischer Herkunft gewesen sind, aber in Kanaan bald die Sprache und die Religion des Landes angenommen haben. Zur Bestätigung dient der Umstand, daß die Ph. die Beschneidung nicht übten 1 Sa 18, 25 ff.; 17, 26; Ri 14, 3; ja der Ausdruck „Unbeschnittene" steht geradezu für den Eigennamen Ph. Ri 15, 18; 1 Sa 14, 6; 31, 4; 2 Sa 1, 20, und in der Aufzählung der Völker, die zwar die körperliche Beschneidung vollziehen, aber geistig unbeschnitten sind Jer 9, 24 f., fehlen die Ph. Bemerkenswert ist, daß die „Seevölker" des Merenptah ebenfalls unbeschnitten sind (W. Max Müller, Asien 357 f.); mit diesen werden aber die Purasati Ramses' III. verwandt sein.

Für die Zeit der Einwanderung der Ph. gewährt der Papyrus Golenischeff einigen Anhalt. Die Reise des Unu-Amon wird in das fünfte Jahr des Herihor gesetzt, des Amonpriesters, der nach dem letzten Ramessiden den Thron der Pharaonen besteigt (etwa 1100, Ende der 20. Dynastie). Der Fürst Bidir von Dor hat schon 16 Jahre früher eine ägyptische Gesandtschaft empfangen, und die Ägypter haben schon von seinem Vater und Großvater Holz gekauft. Demnach müssen wir uns die Zakkari etwa 40—50 Jahre vor den Begebenheiten des Papyrus bereits als die seßhaften Herren in Dor vorstellen; der Anfang der Ansiedelung wird jedoch noch weiter zurückliegen. Diese selbst würden wir daher bis in die Zeit Ramses' III. (1208—1180) hinaufrücken dürfen. Sie hat sich nicht in kurzer Zeit vollzogen, sondern muß als der Abschluß längerer Unruhen und Kämpfe verstanden werden, mit denen vermutlich die Auflösung des Hethiterreichs im nördlichen Syrien und der ägyptischen Oberherrschaft im südlichen Syrien zusammenhängt. Um 1100 etwa hatten die Ph. bereits Israel zum Teil sich unterworfen. Es hat den Anschein, als ob sie bald nach ihrer Festsetzung an der Küste auch in das Bergland vorgedrungen sind. Der Erfolg fiel ihnen wahrscheinlich nicht zu durch ihre große Zahl, sondern durch ihre gute Bewaffnung und durch ihre kriegerische Tüchtigkeit. Der Uebergang zur semitischen Landessprache und Landesreligion sowie die baldige Abnahme ihrer Macht lassen sich am einfachsten so verstehen, daß ihre Zahl nicht ausreichte, um sich auf die Dauer gegenüber den Ereignissen in Kanaan selbstständig zu erhalten. An Nachschub aus der Heimat wird es gefehlt haben. Ihre Bewaffnung bestand, wie die ägyptischen Denkmäler zeigen, in Filzhelm, Panzer, großem runden Schild, kurzen Speeren, großen Schwertern und Streitwagen (W. Max Müller, Asien 364 ff.; 1 Sa 13, 5; 2 Sa 1, 6). Ihre Bogenschützen werden 1 Sa 31, 3 genannt. Man darf sie sich überhaupt nicht als Barbaren denken. Wenn sie wirklich aus Kleinasien kamen, so gehörte ihre Heimat zu dem Gebiet der sog. mykenischen Kultur.

In der Zeit, in der wir die Ph. mit Israel in Berührung kommen sehen, zerfiel ihr Gebiet in fünf Bezirke ([illegible] Jos 13, 2), deren Häupter [illegible] genannt werden (s. S. 341, 50). Die Vororte dieser Bezirke waren, von N. nach S. aufgezählt, Ekron, Asdod, Gath, Askalon und Gaza. Vielleicht entspricht diese Fünfteilung der Zahl der Stämme oder Gruppen, in die die Scharen der Eroberer zerfielen. Das AT nennt neben den Ph. nur noch die Kerethiter, [illegible], die den nordwestlichen Teil des Negeb (s. Bd XIII, S. 691, 19) inne hatten. Die Zakkari könnten eine dritte Gruppe gebildet haben. Der Herr von Gath, Achis, wird 1 Sa 21, 10 (11); 27, 2 König genannt; es muß unentschieden bleiben, ob ihm wirklich eine Oberleitung des Städtebundes der Ph. zustand oder ob der israelitische Schriftsteller nur den in Kanaan üblichen Sprachgebrauch auf ihn anwendet. Ein Vergleich mit den ägyptischen Nachrichten zeigt uns ein in mehreren Zügen abweichendes Bild. Die Küstenstadt Dor und das binnenländische Waldgebirge gehört den Zakkari, den Genossen der Ph. Unter Ramses III. haben sie die ägyptische Grenze am südlichen Libanon überschritten. Diese Angaben sind insgesamt wohl so zu verstehen, daß sie uns die Stationen des nach S. gerichteten Vordringens der Ph. zeigen. Anfangs hielten sie sich in den Gegenden auf, die den Hethitern unterworfen gewesen waren oder die zu dem Lande Amur, dem Gebiete der Amoriter, von den Ägyptern gerechnet werden. Dann erscheint das südlicher gelegene Dor als einer ihrer Sitze. Es ist kaum zweifelhaft, daß sie von hier aus auch ihre Hand auf die große Verkehrsstraße, die von der Ebene Saron

durch die Vorhöhen des Karmel in die Ebene Jesreel führte (vgl. Bd XIV S. 597, 1—20), gelegt haben. Es befremdet freilich, daß die Umgebung von Dor und die Ebene Saron in die fünf Ph.-Bezirke des AT nicht eingeschlossen zu sein scheint. Wenn aber später die Ph. gegen Israel selbst am Gilboa kämpfen, so müssen sie doch damals die Ebene Saron und die Stadt Dor noch beherrscht haben. Die Eroberung der südlichen Küste bis Gaza bezeichnet die Grenze ihres Vordringens. Sie hatten diese schon erreicht, als ihr Kampf gegen Israel begann, durch den sie in der Geschichte am bekanntesten geworden sind. Einige Angaben des AT könnten freilich so verstanden werden, als ob die Ph. schon viel früher, nämlich zu den Zeiten der Erzväter, in Palästina gewesen wären. So erzählen Gen 26 und 21, 22 f. von einer Begegnung Isaaks und Abrahams mit dem Ph.-König Abimelech in Gerar; Ex 13, 17 erwähnt schon den Weg nach dem Lande der Ph., Ex 15, 14 kennt bereits Philistäa und Jos 13, 3 die Bezirke der Ph. Aber alle diese Stellen müssen als Anachronismen betrachtet werden. Denn es steht durch die ägyptischen Denkmäler und durch die 'Amārna-Tafeln fest, daß von dem Eindringen der Ph. in ihre späteren Wohnsitze vor der Zeit der 20. ägyptischen Dynastie nicht die Rede sein kann. Dagegen ist es nicht unmöglich, daß die Wanderung der Daniten nach dem R. Ri 18 direkt oder indirekt durch das Vordringen der Ph. veranlaßt worden ist.

In dem langen Kampfe zwischen Israel und den Ph. sind wahrscheinlich diese die Angreifer gewesen; denn die ersten Nachrichten des AT 1 Sa 4, 1 ff. zeigen uns die Ph. an den Thoren des Berglandes zwischen Aphek und Eben Ezer, d. h. etwa am heutigen wadi kānā oder am wādi dēr ballūṭ. Sie haben die Absicht, das Hinterland ihrer neuen Heimat zu erobern; Israel steht demnach auf der Abwehr. Israel, d. h. hauptsächlich die Stämme Ephraim und Benjamin, wird zweimal in die Flucht geschlagen; in dem zweiten Kampf geht sogar die heilige Lade an die Ph. verloren (vgl. 1 Sa 5 f.). Diese unterwarfen sich nun das mittlere Bergland, d. h. sie machten es tributpflichtig. Ebenso wird es Juda gegangen sein. Diese Lage wird in den Simsonsgeschichten Ri 13—16 vorausgesetzt (vgl. 10, 7), ebenso für Samgars That Ri 3, 31. Die Ph. legten an einzelne Orte Wachtposten; erwähnt werden Geba (d. i. Gibea Sauls Bd IX S. 578, 35—45) 1 Sa 10, 5; 13, 3 f. und Bethlehem 2 Sa 23, 14. Versuchte man in Israel das Joch der Fremdherrschaft abzuschütteln, so sandten die Ph. zur Strafe eine größere Anzahl Krieger in das Bergland, die durch Rauben und Plündern die Bewohner in Schrecken setzten 1 Sa 13, 17 f.; 14, 15. 22. Die Furcht vor den Ph. war so groß, daß manche Israeliten in die Reihen der Feinde eintraten und gegen ihre eigenen Volksgenossen kämpften 1 Sa 14, 21. Die Herrschaft der Ph. hat sich damals über das gesamte südliche Palästina im W. des Jordans bis an die Berge Galiläas ausgedehnt. Sie ist nicht etwa schon durch Samuel gebrochen worden, wie 1 Sa 7, 5—14 im Gegensatz gegen alle anderen Nachrichten erzählt wird, sondern erst durch Saul und David.

Saul errang den ersten Sieg über die Ph., die durch den kühnen Überfall Jonathans bei Michmas in Verwirrung gerieten und von dort bis nach Ajalon zurückgeworfen wurden 1 Sa 13 f. Der Krieg gegen sie wurde unter Sauls Regierung nicht entschieden 1 Sa 14, 52; er vollzog sich mehr in einzelnen kleinen Gefechten, als in bedeutenderen Kämpfen. Ein hervorragender und beim Volke beliebter Führer des israelitischen Heeres war David, Sohn des Isai aus Bethlehem in Juda 1 Sa 18, 1—19, 8. Ein kurzes Lied aus dem Munde des Volkes bezeugt uns seine Erfolge gegen die Ph. (1 Sa 18, 7), während die berühmte Erzählung über seinen Zweikampf mit dem Riesen Goliath aus Gath 1 Sa 17 durch 2 Sa 21, 19 als ungeschichtlich erwiesen wird. Als jedoch Saul mißtrauisch gegen ihn wurde und ihm den Aufenthalt in Israel schwer machte, entschloß er sich, zu den Ph. überzugehen und ließ sich und seinen 600 Kriegern von dem König Achis in Gath Ziklag (vgl. Bd XIII S. 696, 29—39) als Wohnsitz anweisen. Der letzte Kampf Sauls mit den Ph. war eine größere Schlacht am Fuße des Gebirges von Gilboa, die ihm und mehreren Söhnen den Tod brachte, für Israel aber aufs neue den Verlust der Selbstständigkeit und Freiheit bedeutete 1 Sa 29, 31. Die frühere Herrschaft der Ph. über das südliche Palästina wurde durch diesen Sieg wieder hergestellt und auch dadurch nicht geändert, daß Isboseth (s. d. Art. Bd IX S. 110) in Mahanaim zum König ausgerufen und David von dem Stamme Juda in Hebron als König anerkannt wurde 2 Sa 2—4. Als dieser aber an die Spitze des ganzen Israel trat, betrachteten sie ihn als Empörer und suchten sich seiner zu bemächtigen. Doch David wußte den Vorteil, den ihm die schwer zugänglichen Höhen des Gebirges von Juda gewährten, geschickt gegen die Ph. auszunutzen und errang nach zahlreichen, größeren und kleineren Kämpfen den Sieg (vgl. 2 Sa 5, 17—25; 21, 15—22; 23, 9—17). Er führte nicht nur zur völligen

Freiheit Israels von den Ph., sondern nötigte diese auch, eine Oberherrschaft Davids wenigstens in gewissem Grade anzuerkennen. Die Nachrichten des AT sind in dieser Hinsicht nicht klar genug; 2 Sa 8, 1ᵇ ist unverständlich, wird aber wohl durch 1 Chr 18, 1ᵇ zutreffend dahin gedeutet, daß David Gath und das zugehörige Gebiet eroberte. Damit hatte die Herrschaft der Ph. über das Bergland und vermutlich auch über die Ebene Jesreel ihr Ende erreicht. Sie waren jetzt auf die Küste und ihr nächstes Hinterland beschränkt, hatten aber einen großen Teil der Handelsstraße nach Ägypten noch in der Hand. Gathiter, 600 Mann unter der Führung des Ittai, waren Davids Söldner 2 Sa 15, 18. Auch seine Leibwache, die Krethi und Plethi 2 Sa 8, 18; 15, 18; 20, 7. 23; 1 Kg 1, 38. 44, hat wahrscheinlich aus Ph. bestanden (vgl. Bd XI S. 89 f.). Das entspricht der so häufig geübten Sitte, die Leibwache des Fürsten aus Fremden zu bilden.

Neuerdings hat W. Max Müller die Vermutung ausgesprochen, daß die kriegsgeübten Ph. von David nur deshalb besiegt worden seien, weil sie gleichzeitig unter ägyptischen Angriffen zu leiden gehabt hätten. Er macht deshalb den Vorschlag, bereits für die Zeit Davids einen (sonst überhaupt nicht erwähnten) Kriegszug Sisaks I. (vgl. 1 Kg 14, 25 f.) anzunehmen. Aber diese sehr mangelhaft begründete Annahme scheint mir durch die Umstände gar nicht gefordert zu werden. Der Sieg Davids wird bewirkt durch die Vorteile, die er im Gebirgskriege ohne Schwierigkeit über die Ph. erringen konnte; man denke nur an die Kämpfe der Juden unter den Makkabäern gegen die Syrer. Dazu kam, daß den Ph. aus Rücksicht auf ihre verhältnismäßig geringe Zahl (s. oben) an der Beendigung des langen Krieges gelegen war. Zur Zeit Salomos haben die Ägypter auf Grund von 1 Kg 9, 16 ihre Oberherrschaft über das südliche Syrien aufs neue geltend zu machen versucht. Zu dem Zweck war zunächst notwendig, daß sie sich die Ph. unterwarfen. Aus der Verfügung über die Stadt Geser ergiebt sich, daß ihnen das damals gelang. Aus dieser Schwächung der Ph. ist es zu erklären, daß die Stadt Dor — vermutlich unter Salomo — von Israel abhängig wurde Ri 1, 27 f.; Jos 17, 11, ferner daß die Orte an der Ebene Jesreel und der Karmel in israelitischen Besitz kamen, sowie daß Salomo die Verfügung über den südlichen Teil der Handelsstraße nach Ägypten erhielt. Als Sisak I. unter Rehabeam die ägyptischen Ansprüche wieder geltend machte, hat er allem Anschein nach mit den Ph. keine Schwierigkeit; denn auf seiner Siegesliste (vgl. W. Max Müller, Asien S. 166—169) werden philistäische Städte nicht als erobert oder geplündert erwähnt. Die Ph. werden es also verstanden haben, die ägyptische Soldateska sich rechtzeitig vom Leibe zu halten. Die Abgrenzung des Gebiets der Ph., wie sie im AT üblich ist (s. oben), scheint daher die Lage der Ph. im Auge zu haben, wie sie sich nach dem Eingreifen der Ägypter unter Salomo gestaltet hatte.

Von einer selbstständigen Entwickelung und Geschichte der Ph. kann von jetzt ab nicht mehr die Rede sein. Durch ihre Schwäche wurde die Vermischung mit der alten einheimischen Bevölkerung beschleunigt, ihre Geschichte wird immer mehr eine Geschichte der einzelnen Städte. Die Kämpfe zwischen Israel und den Ph., von denen wir im AT noch erfahren, haben jetzt nur geringe Bedeutung. Nach dem Abzuge Sisaks sicherte Rehabeam die Grenze Judas gegen die Ph. durch eine Reihe von befestigten Städten: Lachis, Maresa, Adullam, Socho, Gath, Aseka, Zorea und Ajalon 2 Chr 11, 7—12. Um Gibbethon, dessen Lage wir nicht kennen, kämpfen die Könige Israels Nadab und Ela 1 Kg 15, 27; 16, 15 ff. Während Josaphat von ihnen Geschenke empfangen haben soll 2 Chr 17, 11, mußte sich Joram durch sie seine Schätze und seinen Harem rauben lassen 2 Chr 21, 16 f. Gath scheint durch Hasael von Damaskus für Juda verloren gegangen zu sein 2 Kg 12, 17, da es von Usia ebenso wie Jabne und Asdod als eine feindliche Stadt behandelt wird 2 Chr 26, 6. Unter Ahab sollen die Ph. wieder Vorteile errungen haben 2 Chr 28, 18; von Hiskia dagegen wird 2 Kg 18, 8 erzählt, daß er bis nach Gaza hin die Ph. zurückgeschlagen habe. Der Prophet Amos verkündigte, daß auch die Städte der Ph. von dem Gerichte Jahwes getroffen werden sollten (1, 6—8). Spätere Propheten wiederholten in allgemeineren Wendungen diese Drohung Jer 25, 15 ff.; Zeph 2, 4 ff.; Ez 25, 15 ff.; Sach 9, 5—7; Ob 19. Anspielungen auf die Ph. oder einzelne ihrer Städte finden sich außerdem Am 6, 2; Jes 9, 11 (12); 20. Die Eroberungszüge der Assyrer trafen das Gebiet der Ph. ebenso wie Israel und Juda; unter ihren Städten hatte Gaza besondere Wichtigkeit für die Herrschaft über Vorderasien, weil dort von Südosten her eine bedeutende Handelsstraße aus Arabien mündete, nachdem die Könige von Juda die Handelsverbindung über Elath (s. Bd V, 285 ff.) aus ihren Händen verloren hatten. Der erste, der den Tribut der Ph. Ende des 9. Jahrhunderts empfing, war Adad-Nirâri III.; aber erst Thiglath Pileser III. (745—727) verband sie enger

mit dem assyrischen Reiche; der König Hanunu (Hanno) von Gaza floh vor den Assyrern, kehrte jedoch bald zurück, unterwarf sich und wurde als Vasall Assyriens in seiner Stellung belassen. An Stelle des Königs Mitinti von Askalon, der schon 738 Tribut gezahlt hatte, wurde nach seinem Tode sein Sohn Rukipti als König bestätigt, er verlor jedoch einen Teil seines Gebiets (732). Auch die Schlacht von Raphia Bd I S. 214, 9, in der Hanno gefangen genommen wurde 720, änderte in der bisherigen Stellung Gazas zu den Assyrern nichts. In Asdod wurde damals oder etwas später der König Asuri wegen seiner unzuverlässigen Haltung abgesetzt und die Regierung seinem Bruder Ahimeti übertragen. Die nationale Partei der Stadt vertrieb ihn jedoch und berief an seine Stelle einen gewissen Jamani (Javani). Sargon ließ den Aufstand durch seine Leibwache (vgl. Jes 20, 1) niederwerfen; Asdod und Gath wurden dem assyrischen Gebiet einverleibt, indem die Bewohner fortgeführt und fremde Kolonisten an ihre Stelle gesetzt wurden, 711. Doch finden wir unter Sanherib wieder einen König Mitinti von Asdod. Im Jahre 701 hatte sich der König Zidka von Askalon mit Hiskia (vgl. Bd VIII, 150 und Bd XIV S. 117, 58) gegen Assyrien verbündet. Der den Assyrern treue König Padi von Ekron wurde von seinen Unterthanen gefangen genommen und an Hiskia ausgeliefert. Sanherib stellte zunächst die frühere Ordnung in Ekron und Askalon wieder her. Der König Zidka wurde als Gefangener nach Assyrien gebracht und Scharruludari an seine Stelle gesetzt. Als Hiskia sich unterwarf, lieferte er den König Padi an Sanherib aus; dieser gab ihm Ekron zurück und verteilte die Juda abgenommenen Städte an ihn, sowie an Mitinti von Asdod und Zilbel von Gaza. Seit dieser Zeit scheinen sich die Städte der Ph. nicht wieder gegen die Assyrer empört zu haben.

Als die Macht des assyrischen Reiches im Sinken war, versuchte Ägypten sich wieder zum Herrn von Syrien zu machen. Psammetich I. (645—610) soll nach Herodot II, 157 die Stadt Asdod 29 Jahre lang belagert haben. Askalon wurde in dieser Zeit durch die Skythen bedroht; sie sollen den Tempel der „Aphrodite Urania" dort geplündert haben (Herod. I, 105). Necho II. (609—594) setzte den Krieg in Syrien fort. Er besiegte Josia von Juda bei Megiddo und zog nordwärts bis an den Euphrat, wo er von Nebukadnezar II. bei Karchemis 605 geschlagen wurde. Necho mußte Syrien räumen, und Nebukadnezar wurde der Oberherr des gesamten Syriens. Von einem Widerstande der philistäischen Städte gegen ihn erfahren wir nichts (vgl. jedoch Stark a. a. O. 224 f.). Auch die Oberherrschaft des Cyrus 536 scheinen sie ohne Widerstand anerkannt zu haben. Doch erwähnt Polybius XVI, 40, daß Gaza versucht habe, den Kambyses auf seinem Zuge gegen Ägypten Widerstand zu leisten. Nach der neuen Einrichtung des persischen Reichs durch Darius gehörten die Städte mit Phönizien und Cypern zur fünften Satrapie (Herod. III, 91). Sie haben die Flotte des Xerxes mit Schiffen unterstützt (Herod. VII, 89). Nach Skylax (Geogr. min. ed. C. Müller I, 79) gehörte Askalon (auch Asdod?) in der persischen Zeit zu Tyrus, Dor zu Sidon. Der König Eschmunazar von Sidon erwähnt in seiner Inschrift, daß Dor und Joppe ihm von dem persischen Könige (Artaxerxes Mnemon?) übergeben worden seien. Gaza war ein selbstständiges Gemeinwesen, eine blühende Handelsstadt. Welche Stellung die Städte in dem langen Kampfe der Ägypter gegen die Perser (408—343) eingenommen haben, bleibt bei den wenigen Nachrichten, die wir besitzen, dunkel. Die Erfolge, die der ägyptische König Tachos 361 an der syrischen Küste errang, machen es wahrscheinlich, daß sie wenigstens zeitweise sich freundlich zu den Ägyptern stellten.

Alexander der Große belagerte Gaza auf seinem Zuge gegen Ägypten zwei Monate lang 332. Die Stadt litt großen Schaden, viele Einwohner wurden als Sklaven verkauft. Aber in den Kämpfen der Diadochen nach 323 wird es wegen seiner wichtigen Lage wieder oft genannt und hat seinen Herrn oft gewechselt (Laomedon, Ptolemäus Lagi, Antigonus und Demetrius). Die Schlacht bei Gaza 312 brachte dem Ptolemäus nur einen kurzen Erfolg. Selbst nach der Schlacht von Ipsus 301 stritten noch Seleuciden und Ptolemäer um das südliche Syrien. Doch verblieb es zunächst in den Händen der Herren von Ägypten. Antiochus der Große gewann die Städte vorübergehend 218 und verlor sie wieder durch die Schlacht bei Raphia 217. Die Erneuerung des Kriegs 201 brachte ihn endlich an das Ziel. Nach der Schlacht am Paneion 200 fiel das südliche Syrien endgiltig in die Gewalt der Seleuciden.

Als die Hasmonäer für die Freiheit der Juden gegen die Seleuciden stritten, wurden die einstigen Städte der Ph. häufig der Schauplatz heftiger Kämpfe. Nachdem Judas Makkabäus Asdod überfallen und geplündert hatte, suchte Bacchides die Juden durch eine Reihe von Festungen von der Ebene auszuschließen (1 Mak 5, 68; 9, 50—52),

jedoch ohne Erfolg. Jonathan machte 147 einen vergeblichen Angriff auf Joppe, drang auf dem Rückwege nach der Besiegung des Apollonius in Asdod ein und legte die Stadt in Brand, wodurch der Dagonstempel zerstört wurde 1 Mak 10, 75—85. Askalon öffnete ihm freiwillig die Thore V. 86. Alexander Balas verlieh ihm die Stadt Ekron mit ihrem Gebiet V. 89. Um 145 bedrohte er Askalon aufs neue und belagerte Gaza mit einigem Erfolge 1 Mak 11, 60—62. Bald darauf eroberte Simon die Stadt Joppe 1 Mak 12, 33 f. und besiedelte es später mit Juden; dieselbe Maßregel führte er an Geser aus (13, 11. 43—48). Alexander Jannäus (102—76) vollendete die Eroberung des Küstengebiets. Gaza gewann er durch Verrat und überlieferte es den Flammen (Jos. Ant. XIII 13, 3; 15, 4; Bell. jud. I 4, 2). Askalon hatte jedoch schon 104 v. Chr. die Rechte einer autonomen Stadt erlangt und entging deshalb einer Belagerung durch die Juden. Pompejus befreite 63 v. Chr. die Städte wieder von der Herrschaft der Hasmonäer und schlug sie zu der Provinz Syrien; Cäsar gab jedoch Joppe an die Juden zurück (Jos. Bell. jud. I 7, 7; Ant. XIV 10, 6). Antonius gab die Küste an Kleopatra von Ägypten 36 v. Chr., aber schon 30 wurden Gaza, Anthedon und Joppe von Augustus dem Herodes überwiesen. Nach dem Tode des Herodes wurde Gaza wieder ein Teil der Provinz Syrien, ebenso Joppe nach dem Tode des Archelaus. Asdod und Jamnia erhielt Salome; nach deren Tode wurden ihre Einkünfte der Kaiserin Livia überwiesen und fielen später dem Tiberius zu. Anthedon und Gaza litten zu Beginn des jüdischen Aufstandes durch die Juden, Joppe wurde von Cestius Gallus erobert und seine jüdische Bevölkerung getötet. Aber die Juden gewannen es wieder und hielten es besetzt bis zur Eroberung und Zerstörung durch Vespasian (Jos. Bell. jud. II 18, 1. 10; 20, 4; III 9, 2 ff.). Jamnia wurde nach der Zerstörung Jerusalems der Mittelpunkt der Juden in Palästina.

Schon seit langer Zeit war in diesen Städten von den Ph. wenig übrig geblieben. Bereits während der Perserherrschaft hatten sich die Griechen in ihnen festgesetzt und den Handel in ihre Hände gebracht. Wie sehr sie diesen beherrschten, ergiebt sich aus der Thatsache, daß die Münzen der Stadt Gaza aus der persischen Zeit teils phönizische, teils griechische Aufschriften tragen, und daß sie nach attischem Münzfuß und mit attischen Typen hergestellt worden sind. Es bedarf keiner weiteren Ausführung, daß nach Alexander dem Großen der griechische Einfluß ganz gewaltig zunahm. Die Verwaltung der Städte wurde nach griechischem Muster eingerichtet, die Legende der Münzen war griechisch. Die Götter, die öffentliche Verehrung genossen, trugen griechische Namen: Zeus, Poseidon, Apollon, Aphrodite, Athene &c. Die Städte waren feste, zum Teil glänzende Sitze des Hellenismus. Aber daneben war das semitische Wesen doch noch nicht verschwunden. Soviel griechisch auch in den Städten gesprochen wurde, das Landvolk und selbst die unteren Klassen der Städtebewohner sprachen bis zum Ende des 4. Jahrhunderts nach Chr. aramäisch. Das bezeugt uns Marcus Diaconus in seiner Vita Porphyrii c. 66 ff. Hinter den griechischen Götternamen verbargen sich ursprünglich einheimische Gottheiten. Der Haupttempel von Asdod trug noch in den Zeiten der Hasmonäer den Namen Dagons, der Stadtgott von Gaza hieß Marnas, d. i. aramäisch „unser Herr“. Sowie das Aramäische den Baal in einen Marnas, die Astarte in eine Atargatis (Derketo) verwandelt hatte, so machten die Griechen daraus einen Zeus und eine Aphrodite.

In Betreff der einzelnen Städte sollen hier noch einige topographische Angaben folgen. Über Dor s. d. Art. Samaria. Japho wird Jos 19, 46 als Grenzort des Stammgebietes von Dan (s. Bd IX, 580, 50 ff.), später als Hafenort für Jerusalem genannt 2 Chr 2, 16 (15); Esr 3, 7; Jon 1, 3 (nach Tharsis). Der Ort ist uralt, vermutlich weil die der Küste vorgelagerten Felsenriffe für kleine Schiffe wenigstens einigen Schutz boten. Auf den ägyptischen Inschriften der 18. und 19. Dynastie (Jepu) hat er kanaanitische Bevölkerung (vgl. H. Brugsch, Geogr. Inschriften II, 63 und Tafel 6). Die Ägypter hatten, wie wir aus den ʿAmârna-Tafeln erfahren (Japu), einen Beamten dort; in dem Papyrus Anastasi I werden schon die schönen Gärten der Stadt mit ihren Dattelpalmen gerühmt. Später müssen die Ph. den Ort unterworfen haben, da er mitten in dem von ihnen besetzten Gebiete lag; doch fehlt ein ausdrückliches Zeugnis darüber. Zur Zeit Sanheribs gehörte J. zu Askalon (KAT², 292). Durch die Perserkönige kam es an die Phönizier (s. oben S. 345, 39). Aus 2 Chr 2, 16 (15) hat man geschlossen, daß der Ort zu Salomos Zeit phönizisch gewesen wäre. Wahrscheinlicher ist aber, daß der Chronist nach seiner Gewohnheit die Verhältnisse seiner Zeit auf die Vergangenheit überträgt. Im NT wird J. (griech. Joppe) als Aufenthaltsort des Apostels Petrus erwähnt, der hier das Gesicht von den reinen und unreinen Tieren hatte (AG 9, 36—43;

10, 5. 23; 11, 5—10). Trotz mannigfacher Zerstörung hat sich J. immer wieder erholt, weil es der einzige Ort an der südlichen Küste Palästinas ist, der wenigstens kleineren Seglern meistens eine sichere Landung gestattet. Die Gefährlichkeit des Hafens ist von Josephus Bell. Jud. III 9, 3 in starken Farben geschildert worden. Hiermit steht im Zusammenhang der Mythus von dem Meerungeheuer, dem die Andromeda, deshalb an einen Felsen geschmiedet, preisgegeben werden sollte; Josephus will noch Reste von ihren Fesseln gesehen haben. Oder man führte das braungelbe Wasser einer Quelle bei J. auf das Blut des Ungeheuers zurück, das Perseus getötet hatte (Paus. IV 35, 9). Im 4. Jahrhundert war J. ein Bischofssitz. Die eigentliche Stadt liegt auf dem Küstenfelsen, der sich 46 m über den Meeresspiegel erhebt; in den letzten Jahrzehnten hat sie sich nach NO. hin ziemlich ausgebreitet. Sie zählt jetzt etwa 45000 Einwohner und hat als Hafenort Jerusalems, mit dem sie seit 1892 durch eine Eisenbahn verbunden ist, namentlich im Frühjahr ziemlich lebhaften Verkehr. Sie heißt heute jāfā und ist berühmt durch ihre ausgedehnten Gärten. — Gut 20 km südlich von Jafa, jedoch 7 km von der Küste entfernt, liegt unweit des nahr rūbīn, des unteren Laufes des wādi eṣ-ṣarār, das ansehnliche Dorf jebnā. Es entspricht dem alten Jabne 2 Chr 26, 6 oder Jabneel, wie es Jos 15, 11 in der N.-Grenze des Stammes Juda (s. Bd IX, 561, 58) genannt wird. Die LXX führt es Jos 15, 46 neben Ekron und Asdod als Stadt Judas auf. Nach 2 Mak 12, 9 hatte Jamnia — das ist der griechische Name der Stadt — einen Hafen; seine Reste haben sich in der Trümmerstätte mīnet rūbīn südlich von der Mündung des nahr rūbīn erhalten. — 8 km landeinwärts auf dem östlichen Ufer des nahr rūbīn bezeichnet das kleine Dorf ʿāḳir wahrscheinlich die Stätte des alten Ekron (LXX Ἀκκαρών, assyr. amkarruna). Nennenswerte Ruinen sind bisher nicht gefunden worden. Der Ort wird Jos 15, 45 f. zu Juda, Jos 19, 43 zu Dan gerechnet (vgl. Ri 1, 18; 1 Sa 7, 14); aber Jos 13, 2 f. hebt hervor, daß Ekron zu dem von Israel nicht eroberten Gebiete Kanaans gehörte. Erst die Hasmonäer erlangten den Besitz Ekrons. — Die Stätte des alten Asdod (griech. Ἄζωτος) hat ihren Namen in der modernen Form esdūd behalten. Dieses ansehnliche Dorf mit etwa 3000 Einwohnern liegt an der alten Handelsstraße nach Ägypten etwa in der Mitte zwischen Jafa und Gaza. Asdod wird Jos 15, 47 ebenfalls zu Juda gerechnet, aber dem widerspricht bestimmt Jos 13, 2 f.; und die Angabe 2 Chr 26, 6, daß es von Usia erobert worden sei, wird durch den Ausspruch Am 1, 7 f. stark in Zweifel gezogen. Wenn Jer 25, 20 von einem Reste Asdods spricht, so erklärt sich dieser Ausdruck vielleicht daraus, daß es von Psammetich I. (645—610) 29 Jahre lang belagert worden sein soll (Herod. II, 157). Unter den Asdoditern, die es mit den Feinden Nehemias halten, Neh 4, 1 (vgl. 13, 24), sind wahrscheinlich die Bewohner des Gebiets der Stadt zu verstehen, das sich nach 1 Mak 14, 34 bis an das Gebiet von Geser (s. Bd IX, 581, 51 ff.) ausdehnte. Der Evangelist Philippus war in Asdod eine Zeit lang thätig AG 8, 40. In den ersten christlichen Jahrhunderten unterschied man zwischen Asdod am Meere (παράλιος) und A. im Binnenlande (μεσόγειος); die Trümmer von mīnet el-kalʿa bezeichnen vermutlich die Stätte des ersteren. — Auch der Name Askalons hat sich bis heute erhalten, nur mit dem Unterschiede, daß die erste Gutturalis (א) in ein ע verwandelt worden ist. Das heutige ʿasḳalān liegt 15 km südlich von esdūd und etwa 20 km nördlich von dem heutigen ghazze, dem alten Gaza. Die heutigen ansehnlichen Trümmer krönen die etwa 50 m hohe Steilküste; sie stammen von der Stadt des Mittelalters, um die von Kreuzfahrern und Muslimen wiederholt heftig gestritten wurde. Für die ältere Zeit hat man zwischen einer Hafenstadt und einer Binnenstadt zu unterscheiden, wie Antoninus Martyr (ed. Gildemeister cap. 33) ausdrücklich angiebt. Auch besitzen wir einen Synodalbrief vom Jahre 536, der die Unterschriften eines Bischofs von Askalon und von Majumas Askalon trägt. Die heutigen Ruinen, die im Süden noch einen kleinen Hafen umschließen, liegen wahrscheinlich an der Stelle der einstigen Hafenstadt. Die Binnenstadt setzt Clermont-Ganneau in die Gegend der heutigen Dörfer el-ḥammāme und el-medschdel nordöstlich von der mittelalterlichen Trümmerstätte. In dieser Gegend würden demnach die berühmten Heiligtümer der alten Stadt, der Tempel der Aphrodite Urania (Astarte), der Atargatis-Derketo und des Dagon zu suchen sein. Stephanus von Byzanz zählt eine Anzahl berühmter Männer aus Askalon auf, Philosophen, Grammatiker und Historiker, die beweisen, daß dort mit dem Hellenismus auch die Pflege der Wissenschaften eine Stätte gefunden hatte. Im 4. Jahrhundert nach Chr. war Askalon eine römische Kolonie. — Die folgende Stadt der Ph., Gaza, entspricht dem heutigen ghazze, das auf einem etwa 30 m hohen Hügel 3—4 km landeinwärts von der Küste gelegen ist.

Obwohl der uralte Handel mit Ägypten fast völlig aufgehört hat, so ist doch der heutige Ort noch ein wichtiger Markt für die Beduinen und ein Stapelplatz für Gerste. In den Gärten der an Grundwasser reichen Umgebung werden Ölbäume und Palmen gezüchtet. Die heute sichtbaren Reste aus früherer Zeit reichen nicht über das Mittelalter hinauf. In dem Boden werden bei Neubauten Gewölbe und Marmorstücke gefunden. Den Lauf der Stadtmauern hat Gatt auf dem in ZdPV **XI**, Tafel **II** veröffentlichten Plane nachgewiesen. Die Thore haben sich z. T. mit alten Namen bis heute erhalten. So weist der Name **bāb el-māimās** auf die Lage des alten Majumas, der Hafenstadt, hin. Sie lag an der Stelle des heutigen Hafens und hat sich teils am Strande, teils landeinwärts ausgedehnt. Ihre Reste, Marmorsäulen u. dgl., sind im Sande begraben. Dieser Hafen wird von Strabo und Ptolemäus erwähnt, wurde durch Konstantin den Großen unter dem Namen *Κωνστάντεια* zur Stadt erhoben, verlor aber durch Julian die Rechte einer Stadt und hieß seitdem wieder Majumas. Neben dem **bāb el-chalīl**, dem Hebronthore, befindet sich ein muslimisches Heiligtum, das dem **abu'l-ʿazm**, dem „Starken", nämlich Simson, geweiht ist. Die Baureste, die man unter der jetzigen Stadt findet, beweisen, daß sie über einem alten Orte steht, nämlich über der von Gabinius, dem Feldherrn des Pompejus, 61 vor Chr. neugegründeten Stadt. Das ältere Gaza, also die von Alexander dem Großen belagerte Stadt, hat nach einigen Zeugnissen des Altertums etwas nördlicher gelegen; es wurde durch Alexander Jannäus 96 vor Chr. zerstört (vgl. Schürer, Geschichte des jüdischen Volks ^{3}II, 87). Genaueres über die Lage dieses „Alt-Gaza" ist nicht bekannt. — Noch südlicher lag Raphia, griech. *Ῥαφία*, hebr. רפיח nach dem Talmud, heute **tell refaḥ**, 3 km von der flachen und hafenlosen Küste entfernt. Es war im Altertum nach Polybius V, 80 und Josephus, **Bell. jud. IV** 11, 5 die erste Stadt Syriens von der ägyptischen Grenze her, und heute läuft die Grenze Syriens gegen Ägypten nahe südlich von den Ruinen. Östlich vom **tell refaḥ** zeigt man noch **bīr refaḥ** und **chirbet refaḥ**. — Die letzte Stadt der Ph., Gath, lag dem Gebiete Judas am nächsten. Die Angaben 1 Sa 17, 1 f. 52 (wo zu lesen ist: bis zum Zugang nach Gath) führen zu dem Schlusse, daß dieser Ort in der Nähe des heutigen **wādi es-sanṭ** lag, nicht mehr im Gebirge, sondern im Tieflande. Nach dem Onomastikon des Eusebius (ed. de Lagarde 244; 127, vgl. jedoch 246; 129) hätte es 5 römische Meilen oder 7—8 **km** nördlich von Eleutheropolis nach Diospolis (Lydda) zu gelegen. Dieses Maß würde auf die offenbar alte Ortslage **dikrīn** führen, die aber im Talmud schon den Namen **kephar dikrin** hat. Dagegen sagt Hieronymus zu Mi 1, 10 (vgl. 2 Sa 1, 20), daß Gath, damals noch ein bedeutender Ort, am Wege von Eleutheropolis nach Gaza liege. Es ist bisher nicht gelungen, die Lage dieser Stadt zu bestimmen. Da es seit dem Kriegszuge Hasaels von Damaskus 2 Kg 12, 18 unter den Städten der Ph. gewöhnlich nicht mehr im AT genannt wird (vgl. Am 1, 7; Zeph 2, 4; Jer 25, 20), so hat es wohl schon früh aufgehört, wirklich eine Stadt der Ph. zu sein. **Guthe.**

Philo von Alexandria, der jüdische Religionsphilosoph, gest. um 42. — a) Ausgaben seiner Werke. Die editio princeps (*Φιλωνος Ιουδαιου εις τα του Μωυσεως κοσμοποιητικα, ιστορικα, νομοθετικα· του αυτου μονοβιβλα.* Philonis Judaei in libros Mosis de mundi opificio, historicos, de legibus; eiusdem libri singulares. Ex biblioth. regia. Parisiis, ex officina Adriani Turnebi, 1552) war unvollständig und litt an vielerlei kritischen Mängeln. Ebenso die nächstfolgenden: Genevae 1613 f.; Paris. 1640 und Francof. ad M. 1691 (bloßer Abdr. der ed. pr.). Bedeutend wertvoller: Philonis Jud. opp. ed. Thom. Mangey, 2 voll. f., London 1742. Den Mangeyschen krit. Apparat bereicherte noch die unvollendet gebliebene Ausg., in 5 Bden von A. F. Pfeiffer, Erlangen 1785—1792 (2. A. 1820), deren Inhalt dem von Mangey in t. I u. t. II, 1—40 Gebotenen entspricht (vgl. Creuzer: ThStK 1832, 5—17 und J. G. Müller, Ueber die Textkritik der Schriften d. Juden Philo, Basel 1839). Wesentlich nur den Mangeyschen Text gaben wieder C. Ernst Richter, 8 Bde 8vo (Lpz. 1828—30, sowie die Tauchnitz-Ausgabe (ebd. 1851—53). Allen Anforderungen der Kritik entspricht die einstweilen noch unvollendete Berliner Ausgabe: Philonis Alexandrini opera ed. L. Cohn et P. Wendland, Berlin, G. Reimer, 1896 ff., bis jetzt 4 Bde 8vo. — Zitier-Ausgabe bleibt für nachstehenden Artikel in der Hauptsache noch die Mangeysche Edition.

b) Einleitungsschriften. Scheffer, Quaestiones Philoneae, I, Marburg 1829. A. F. Gfrörer, Philo u. die alexandrin. Theosophie. oder: Krit. Gesch. d. Urchristent., 2 Bde, Stuttg. 1823 Bd I, S. 1—113). Großmann, De Philonis Judaei operum continua serie et ordine chronologico comment., p. I. II, Leipzig 1841 f. Dähne, Art. „Philo" in Ersch u. Gruber, Allg. Enc., Sekt. III, Bd 23 (1847). C. Tischendorf, Philonea, inedita altera, altera nunc demum recte ex vetere scriptura eruta, Lips. 1868. H. Ewald, Geschichte d. Volks Israel, 3. A., Bd VI (1868), S. 257—312. Delaunay, Philon d'Alexandrie, écrits historiques, in-

fluence, luttes et persécutions des juifs dans le monde romain. 2 éd., Paris 1870. C. Siegfried, Philo v. Alexandria als Ausleger des ATs an sich selbst und nach seinem geschichtlichen Einflusse betrachtet; nebst Untersuchungen über die Gräcität Philos, Jena 1875. Edersheim, Art. „Philo“ in DchrB IV, p. 357—389. H. v. Arnim, Quellenstudien zu Philo v. Alex. (H. XI der Philol. Unterss. herausgeg. v. Kießling und U. v. Wilamowitz) 1888. L. Massebieau, Le classement des oeuvres de Philon (Biblioth. de l'école des hautes études, Sciences religg. I, 1889, p. 1—91). Jessen, De elocutione Philonis Alexandrini, Hamburg 1889 (Progr.). L. Cohn, Observationes de sermone Philonis (in den Prolegg. zu: Philonis Alex. libellus de opificio mundi ed. L. C., Breslau 1889). Leopold Cohn und Paul Wendland in den Prolegg. zu t. I ihrer Philo-Ausg. 1896; vgl. auch Cohn, Beiträge zur Textgeschichte und Kritik der Philonischen Schriften, im Hermes Bd 38 (1903), 498—545. E. Schürer, Philos Schriften, im „Gesch. des jüd. Volkes im Zeitalter J. Christi“, 3. Aufl. III (Leipzig 1898), S. 487—542.

Philo, der bedeutendste und was Einwirkung auf die christlich-kirchliche Litteratur betrifft, einflußreichste Vertreter der jüdisch-alexandrinischen Religionsphilosophie, ist seinen persönlichen Verhältnissen und Lebensschicksalen nach uns nur sehr ungenügend bekannt. Was wir über ihn wissen, verdanken wir Mitteilungen in seinen eigenen Schriften (Legat. ad Caj. 22. 28; Contra Flaccum; De spec. legg. II, 1; De provid. ed. Aucher. 2, 107), sowie vereinzelten Angaben bei Josephus (Ant. XVIII, 8, 1; XX, 5, 2), Eusebius (H. E. II, 4 sq.; Praep. ev. VIII, 13sq.), Hieronymus (De viris ill., c. 11), Isidorus Pelus., Phot. (Bibl. cod. C. V) und Suidas. Nach dem übereinstimmenden Zeugnisse dieser Berichterstatter war er aus reichem vornehmen Geschlecht und zwar, wie Josephus ausdrücklich angiebt, Bruder des Alexander Lysimachus, Alabarchen oder Vorstehers der Judenschaft Alexandrias. Ob er priesterlicher Abkunft war (wie erst Hieronymus l. c. angiebt), desgleichen ob sein Name eigentlich Jedidjah (vgl. 2 Sa 12, 25) gewesen, und ob dieser von späterer jüdischen Autoren (nach Beer, Jüd. Sekten, I, 97) ihm beigelegte Name etwa als freie Dolmetschung von *Φίλων* zu betrachten ist, muß dahingestellt bleiben. In Alexandria scheint er etwa 20 v. Chr. geboren zu sein (nicht erst ums Jahr 1 unserer Ära, wie Grätz, Geschichte der Juden III, 265 irrtümlicherweise behauptet) und sein Leben ganz oder größtenteils zugebracht zu haben. Nur über einen seiner Lebensumstände haben wir durch Josephus, sowie durch die beiden ersten der oben genannten eigenen Schriften Philos genauere Kunde erhalten. Es ist dies seine Abordnung nach Rom als Gesandter der alexandrinischen Judenschaft an Kaiser Caligula 39 oder 40 n. Chr. Der Statthalter dieses Kaisers, Publius Avilius Flaccus, hatte die den Juden feindselige griechische Volkspartei begünstigt und, weil jene sich weigerten, Bilder des Kaisers in ihren Synagogen aufzustellen, nicht bloß die Urheber der wider sie losgebrochenen blutigen Pöbelexzesse und Straßentumulte unbestraft gelassen, sondern obendrein auch noch selbst ein hartes Gericht über sie verhängt: 38 ihrer Synagogenvorsteher hatte er, unter Verletzung der den Juden von den Ptolemäerzeiten her gewährten Privilegien, zu entehrenden Strafen verurteilt. Obgleich bald nach diesen Vorgängen der Sturz des grausamen Statthalters erfolgte, welchen Caligula nach Andros verbannen und dort töten ließ, glaubte doch die Judengemeinde ihre gekränkten Rechte durch eine Gesandtschaft nach Rom wieder herstellen zu sollen. An die Spitze derselben stellte man Philo, während eine gleichzeitig von der judenfeindlichen Gegenpartei abgeordnete Deputation von dem bekannten Grammatiker Apion als ihrem Hauptsprecher geführt wurde. Es scheint, als ob weder die eine noch die andere Partei mit ihren Wünschen vollständig durchgedrungen sei. Zu einer förmlichen Audienz gelangte Philo nicht, wurde aber nach längerem Warten nebst seinen Mitgesandten von dem damals schon halb wahnsinnigen Kaiser in einem Landhause empfangen, wo der Tyrann, abgebrochene Fragen an die Juden richtend und über ihre Enthaltung von Schweinefleisch u. dgl. spöttelnd, auf und ab lief, ohne ihnen Gelegenheit zu ordentlichem Vortrage über ihre Beschwerden zu geben. Die Gesandtschaft mußte ohne eine auf Abhilfe lautende Zusage empfangen zu haben, sich nach Alexandrien zurückbegeben (Näheres s. b. U. Wilcken, Alexandrinische Gesandtschaften vor Kaiser Claudius, im Hermes IV, 1895, S. 481 ff.). Doch brachte der bald darauf erfolgte Tod Caligulas den Juden Wiederherstellung ihrer Rechte und Befreiung ihres längere Zeit eingekerkert gewesenen Alabarchen. Unter Kaiser Claudius, dem diese günstige Wendung der Dinge zu danken gewesen, verfaßte Philo seinen Bericht über die Gesandtschaftsreise nach Rom. Ziemlich bald nachher, jedenfalls noch unter des Claudius Regierung, muß er gestorben sein. Zur genaueren Bestimmung seines Todesjahres mangelt es an den nötigen Nachrichten. Auch läßt sich darüber, wann sein, durch eins seiner Fragmente (bei Euseb. Praep. ev. VIII, 13) bezeugtes Ver-

weilen in Palästina an den heiligen Örtern zu Jerusalem 2c. stattgefunden, ob erst nach der Romreise oder schon in früherer Zeit, keine Gewißheit erbringen. Unglaubwürdige Sagen späteren Ursprungs sind es, die ihn in Rom mit dem Apostel Petrus zusammentreffen, durch denselben zum Christentum bekehrt werden, später aber zum Judentum wieder abfallen lassen (vgl. Euf. H. E. II, 17; Phot. cod. 105 etc.). Vgl. noch Gfrörer a. a. O. I, 1—7; Steinhart, „Philo" in Paulis Real-Encykl.; Ewald IV, 257 ff. Gegen die Annahme des Letztgenannten, Philo sei nicht Bruder, sondern Oheim des Alabarchen Alexander gewesen (so auch Zeller, Philos. der Griechen III, 2) erklärt sich Schürer (Gesch. 2c. III, 490) wohl mit Recht.

Von den Schriften Philos, deren schon Josephus (Ant. 18, 8, 1) im allgemeinen gedenkt, bietet Eusebius (H. E. II, 18) ein ziemlich reiches, freilich nicht vollständiges Verzeichnis; doch sind mehrere der hier sowie in späteren Aufzählungen, bei Hieronymus, Photius, Suidas genannten Werke jetzt nicht mehr, oder nur noch bruchstückweise erhalten. Verloren — bis auf geringe Fragmente bei Euseb Praep. ev. VIII, 6 f. —, ist die wichtige Schrift *Ὑποθετικά* oder *Ὑποθῆκαι ὑπὲρ Ἰουδαίων* (d. h. wohl „Ratschläge, Lebensregeln für die Juden"), welches Werk mit der von Euseb h. e. II, 18, 6 erwähnten *Ἀπολογία ὑπὲρ Ἰουδαίων* wohl identisch war (s. Schürer, 532 f.); desgleichen drei Bücher von den unten zu erwähnenden Quaestiones et solutiones in Exodum; zwei BB. der Legum allegoria (s. u.); 1 Buch *Περὶ μισθῶν* und 1 dgl. *Περὶ ἀριθμῶν*, u. s. f. (Schürer, 534 f.). Die Echtheit sämtlicher philonischer Schriften versuchte zuerst ein seinem Namen nach nicht mehr bekannter socinianischer Theologe des 17. Jahrhunderts zu verdächtigen, dessen Behauptung, ein christlicher Autor gegen Ende des 2. Jahrhunderts habe dieselben verfaßt und dem Juden Philo untergeschoben, Petrus Allixius bestritt („Ausspruch der alten jüdischen Kirchen wider die Unitarier in der Streitsache wegen der hl. Dreieinigkeit und der Gottheit unseres hochgelobten Heilands", London 1699; a. d. Engl. Berlin 1707). Die windige, durchaus unhaltbare Hypothese nahm in unserem Jahrhundert ein Hyperkritiker jüdischer Abkunft namens Kirschbaum wieder auf, nur daß er statt eines mehrere christliche Fälscher des 2. Jahrhunderts den großartigen litterarischen Betrug spielen ließ (Der jüdische Alexandrinismus eine Erfindung christlicher Lehrer, Leipzig 1841); vgl. die fast über Gebühr eingehende Widerlegung, welche Großmann (De Philonis opp. cont. ser., s. oben die Litt.) diesem Einfall widmet. — Größere Berechtigung, sei es wirkliche, sei es scheinbare, kommt gewissen Angriffen der neueren Kritik auf einzelne Schriften zu. So ist die Schrift De incorruptibilitate mundi (*περὶ ἀφθαρσίας κόσμου* — zuerst gedruckt Venedig 1492) durch Frankel und Bernays als ein von einem Späteren zusammengetragener Cento aus verschiedenen echten philonischen Schriften darzuthun versucht worden (Frankel, Palästin. u. alexandr. Schriftforschung 1854, S. 33; Bernays in den Monatsberichten der Berl. Akademie 1863, S. 34 ff.) — während dagegen F. Cumont (Philonis De aeternit. mundi, l. ed. Berol. 1891) diese Schrift als durch eine Blätterversetzung in ihre jetzige unordentliche Gestalt geratene echte Arbeit Philos erweist, unter Zustimmung von Wendland, Norden (Jahrb. f. klass. Philol., Suppl. 19, 1893) und Cohn (vgl. unten). Die von Aucher aus dem Armenischen herausgegebenen Reden über Simson und über Jona (Oratt. de Samson et de Jona, in t. VII opp. Philonis ed. Richter, Lips. 1830) sind sicher unecht (vgl. Großmann l. c., I, 21; Dähne, ThStK 1833, IV); nicht minder die Interpretatio hebraicorum nominum, welche nach Euseb und Hieronymus von einigen dem Philo beigelegt wurde (Schürer, 540 f.), sowie ein im 16. Jahrhundert einigemale unter Philos Name gedruckter Liber antiquitatum biblicarum (über welchen neuerdings James in s. Apocrypha anecdota 1893, sowie L. Cohn im Jewish Quart. Rev. 1898, p. 277 ff. und Gaster in der Schrift The Chronicles of Jerahmeel or the Hebrew Bible Historiale, London 1899, gehandelt haben.

Bei mehreren anderen von der neueren Kritik angefochtenen Werken läßt das Herrühren von Philo sich mit guten Gründen verteidigen. Gegen Frankels Angriffe auf das Buch Quod omnis probus liber (in der Monatsschr. f. Gesch. u. Wissensch. des Judenth. II, 30 ff. 61 ff.) hatten schon Herzfeld (Gesch. Jsr. II, 382) und besonders Zeller (Phil. der Griechen III, 2, I, 35) abwehrende Bemerkungen triftiger Art gerichtet. Gegenüber den neueren Verdächtigungen dieser Schrift seitens Ausfelds De libro *Περὶ τοῦ πάντα σπουδ. εἶναι ἐλεύθ.*, qui inter Philonis Alexandrini opera fertur. Göttingen 1887) und R. Ohles (die Essäer des Philo: JPTh 1888; sowie in der besonderen Schrift: Die pseudophilonischen Essäer und Therapeuten, Berlin 1888) sind Wendland, A. Harnack, Hilgenfeld und besonders Krell (Philo, *περὶ τ. π. σπουδ. εἶναι*

Kl., die Echtheitsfrage, Augsburg 1896) mit siegenden Gründen für die Authentie des Büchleins eingetreten (vgl. auch Schürer, 525 f.). — Auch die Echtheit der **Legatio ad Cajum** hat man zu bestreiten versucht; doch sind die von Grätz (Gesch. der Juden, 2. Aufl., III, 464 ff.) gegen sie ins Feld geführten Gründe nicht durchschlagender Art, s. Zeller u. Herzfeld a. a. O. (wegen des Verhältnisses dieser Schrift zu **Ad Flaccum** s. w. unten).

Etwas schwerer wiegende Einwürfe haben im Anschlusse an gewisse, gleichfalls zuerst von Grätz in dieser Richtung geäußerte Bedenken, neuerdings mehrere Kritiker gegen die Echtheit des Büchleins **De vita contemplativa** (*περὶ βίου θεωρητικοῦ*) vorgebracht. So Jost in seiner Geschichte des Judenth. I, 224; die Franzosen Nicolas, Derenbourg, Renan; Kuenen in s. **Godsdienst van Israel** (II, 440 ff.); neuestens besonders P. E. Lucius, Die Therapeuten und ihre Stellung in der Geschichte der Askese, Straßburg 1880, S. 87 ff.; Harnack (Art. „Therapeuten" in PRE²) und Schürer (III, 535—538). Die Gründe, womit die Letztgenannten das Herrühren der Schrift von einem christlich-mönchischen Falsarius des ausgehenden 3. Jahrhunderts wahrscheinlich zu machen suchen, sind hauptsächlich: 1. Das Büchlein stehe in notorischem Abhängigkeitsverhältnis zu jener anderen Schrift, **Quod omnis probus liber**, sei mit Bezug auf dieselbe verfaßt und wolle als ihre Fortsetzung gelten; 2. der Autor huldige einer weit weniger freien, geistig erleuchteten Weltansicht als Philo, sei vielmehr mönchisch bornierter Gesinnung und suche die einsiedlerisch-asketische Lebensweise seiner Lieblinge, der Therapeuten, um jeden Preis zu empfehlen; 3. vor Eusebius werde die Schrift von keinem einzigen christlichen oder nichtchristlichen Autor citiert, der Kirchenhistoriker von Cäsarea sei ihr erster Zeuge und zugleich auch ihr erster Lobredner, der den darin geschilderten Orden der Therapeuten ohne Weiteres als geschichtlich existierend ansehe und für die schon zu Philos Zeit, also gleichzeitig mit Christo selbst und den Aposteln, bestehende Urform des christlichen Mönchstums erkläre. Es fehlt nicht an diese Hypothese begünstigenden Momenten; doch wird aus dem Schweigen der Zeugen vor Eusebius jedenfalls zu viel gefolgert und hinsichtlich des Sprachgebrauches, der doch als ein entschieden nachphilonischer darzuthun wäre, läßt das Räsonnement der Kritiker viel, ja eigentlich alles zu wünschen übrig. Gleich der Diktion, die ganz die philonische ist, legt auch die handschriftliche Überlieferung ihr Zeugnis für Philo ab. Daß christliche Mönchsgesellschaften mit fester Organisation einem Fälscher aus voreusebianischer Zeit, oder auch aus der des Eusebius selbst, als Vorbilder für seine Fiktion hätten dienen sollen, ist chronologisch unmöglich. Auch schildert die Schrift das Kultuswesen der Therapeuten oder „Beter" (*ἱκέται*) mit wesentlich jüdischen, nicht mit christlich-asketischen Zügen; sie läßt dieselben als Wochenfeiertag nicht den Sonntag, sondern der Sabbath feiern, desgleichen als jährlich wiederkehrendes Hauptfest nicht etwa eine Osterfeier, sondern ein pentekostales Erntedankfest, wobei Reigentänze aufgeführt werden in Nachahmung des Reigens von Mose und Mirjam (Ex 15), u. s. f. Alles dies spricht für die Zugehörigkeit der durch das Schriftchen geschilderten Erscheinung in das Zeitalter Philos selbst. Als streng geschichtlich braucht, was es über den Therapeutenverein berichtet, immerhin nicht zu gelten. Gemäß seiner paränetisch-moralphilosophischen Tendenz mag Philo den Verein frommer jüdischer Schriftgelehrten, der ihm zum Modell diente, idealisierend dargestellt und zu einer asketischen Philosophengenossenschaft umgebildet haben, die in Wirklichkeit so, wie er sie schilderte, nicht existierte. Vgl. die mit mehr oder weniger übereinstimmendem Räsonnement für die philonische Authentie der Schrift eintretenden Darlegungen von Edersheim (DchrB IV, 368 f.), Massebieau (**Le traité de la vie contemplative**, in d. Rev. de l'hist. des rel. 1887; auch in der oben cit. Abhdlg. **Le classement etc.**, p. 59—61), Nirschl (Die Therapeuten, im „Katholik" 1890), Conybeare (**Philo about the contempl. life etc.**, London 1895), Wendland (Die Therapeuten und die philonische Schrift vom beschaulichen Leben, Leipzig 1896), C. Weymann (in HJG 1896, II, 413 f.), Zöckler (Askese und Mönchtum, 1897, S. 127 ff.). — Wegen Cohns Versuch, den Traktat De vita cont. als einen Teil der größeren Schrift *Ἀπολογία ὑπὲρ Ἰουδαίων* zu erweisen, s. unten.

Die nach Ausscheidung der demnach nicht sehr zahlreichen **spuria** zurückbleibenden echten Werke Philos lassen sich auf im wesentlichen sachgemäße und zutreffende Weise einteilen in die drei Gruppen der exegetischen Werke über den Pentateuch, der philosophischen Schriften und der politischen (oder historisch-apologetischen) Schriften.

I. Schriften über den Pentateuch, die umfang- und inhaltreichste Klasse. Sie wird vom Verfasser selbst (**De praemiis**, p. 910; **Vit. Mosis II**, p. 660) in folgende drei Gruppen eingeteilt:

a) Schriften kosmogonischen Inhalts: De mundi opificio (im griech. Original: *Περὶ τῆς κατὰ Μωσέα κοσμοποιΐας* [nicht wie viele Handschriften bieten: *Περὶ Μωσέως κοσμοποιΐας*]), eine allegorische Erklärung des mosaischen Sechstagewerks Gen 1 — die einzige Repräsentantin dieser Gruppe (obschon manches Kosmogonische nebensächlicherweise 5 auch in Schriften der folgenden Gruppe vorkommt). Daß diese Schrift als erstes Stück zu den Allegoriae legis gehört habe, ist von Dähne unrichtigerweise behauptet worden, wie schon Gfrörer nachwies; vgl. Schürer III, 512 (Separatausgaben dieser Schrift sind die von J. G. Müller [Des Juden Philo Buch von der Weltschöpfung erklärt, Berlin 1841] und von Leop. Cohn [Philonis Al. libellus de opif. m. ed., Vratislav. 1889] 10 — letztere die textkritisch wichtige Vorläuferin der Ausg. derselben Schrift, welche Bd I (p. 1—60) der Cohn-Wendlandschen Philo-Ausgabe (1896) brachte.

b) Schriften historischen Inhalts, auch allegorische oder genealogische genannt, dem Inhalte der Genesis Kapitel für Kapitel zur hist.-allegorischen Erläuterung dienend. Es gehören hierher: Legis allegoriarum libri III, Die Allegorien des Gesetzes, eine 15 ausführliche Deutung der Paradieses- und Sündenfallsgeschichte Gen 2, 1 bis 3, 19 (ed. Cohn, t. I, p. 61—169). Ferner De Cherubim zu Gen 2, 24; De sacrificio Abeli et Caini zu Gen 4, 2. 3; Quod deterior potiori insidiari soleat zu Gen 4, 8—16; De posteritate Caini zu Gen 4, 17—26; De gigantibus zu Gen 6, 1—3 und Quod Deus immutabilis zu Gen 6, 4—10 (diese beiden zusammen ein Buch bildend); ferner 20 die vier Betrachtungen über Noahs Geschichte: De agricultura zu Gen 9, 20; De plantatione Noe zu derselben Stelle; De ebrietate zu Gen 9, 21—23; Resipuit Noe oder De sobrietate zu Gen 9, 24. Ferner De linguarum confusione zu Gen 11, 1—9 (in t. II der ed. Cohn-Wendl., p. 229—267); hierauf fünf Betrachtungen über Begebenheiten aus Abrahams Geschichte: De migratione zu Gen 15, 1—6; Quis rerum di- 25 vinarum haeres sit zu Gen 15, 2—18; De congressu quaerendo eruditionis gratia zu Gen 16, 1—6; De profugis zu Gen 16, 7—15 und De nominum mutatione zu Gen 17, 1—22 (l. c., II, 260—314 und III, 1—203). Hierauf folgen, aus dem weiteren Verlauf der Patriarchengeschichte eklektisch herausgegriffen, die zwei Bücher De somniis zu Gen 28, 12 ff. (Jakobs Traum) und zu Gen 37. 47 (Josephs und 30 Pharaos Träume) — ein wohl unvollständig erhaltenes Werk, da (nach Eus. II, 18, 4) Philo fünf Bücher über die Träume verfaßt haben soll. — Endlich die Biographien des ersten und des letzten der vier israelitischen Patriarchen: De Abrahamo und De Josepho (die auf Isaak und Jakob bezüglichen Schriften zwischen beiden sind verloren), sowie die ursprünglich nicht hierher gehörigen, aber in den älteren Aus- 35 gaben meist hier angefügten, weil aufs Gebiet des Exodus und der folgenden Bücher der Thora hinüberleitenden Bücher De vita Mosis (herkömmlich als drei gezählt, richtiger zwei).

c) Schriften gesetzgeberischen Inhalts — ethische Betrachtungen, anknüpfend teils an Gebote des Dekalogs, teils an Ritualgesetze, insbes. die in Le 1—7 enthaltenen. Es 40 sind die Schriften De decalogo, De circumcisione; ferner zwei Bücher De monarchia über das erste Gebot des Dekalogs: De praemiis sacerdotum, De victimis und De sacrificantibus (drei auf Le 1—7 bezügliche Traktate); De specialibus legibus l. I, über das dritte Gebot; De septenario über das vierte Gebot; De festo cophini und De colendis parentibus über das fünfte Gebot; De legibus speciali- 45 bus II. über das 6. und 7. Gebot; De concupiscentia über das letzte Gebot. Ferner die Schriften De judice, De justitia, De creatione principum (zu Dt 17, 15 ff.), De fortitudine, De caritate, De poenitentia (diese drei eine zusammengehörige Schrift bildend, wie aus Eus. h. e. II, 18, 2 (*Περὶ τῶν τριῶν ἀρετῶν κτλ.*), sowie aus Clem. Al. Strom. II, 81 sq. hervorgeht; vgl. Wendland im Hermes Bd XXXI, 1896, 50 S. 435 ff., sowie Schürer S. 519 ff.); De nobilitate (griech. *Περὶ εὐγενείας* — nach Massebieau und Wendland ein an De poenit. sich anschließender Traktat; vgl. Schürer, 521 f.). Endlich die über die Abschnitte Dt 28, 30 ff. und 30, 10 ff. handelnden Traktate De praemiis et poenis und De exsecrationibus (Mangey, II, 498—437), welche ein Ganzes bilden und, wie ihr Zurückblicken auf die gesamte alttestamentliche Urgeschichte 55 von Enos und Noah an zeigt, als eine Art von Epilog zur Darstellung der mosa. Gesetzgebung erscheinen.

II. Philosophische Schriften, herrührend aus Philos Jugendjahren und wegen ihres eigentümlichen, von den späteren Arbeiten teilweise stark abweichenden Lehrgehalts seitens der neueren Kritik mehrfach angefochten (vgl. oben), nämlich: De incorruptibili- 60 tate mundi; Quod omnis probus liber; De vita contemplativa. Hierher gehören

auch die teils lateinisch erhaltenen, auch teilweise in armenischer Übersetzung wieder aufgefundenen Quaestiones et solutiones in Genesin et Exodum — ursprünglich (nach Eusebius und Suidas) fünf Bücher haltend und eine kurze katechetische Pentateucherklärung in Form von Fragen und Antworten bietend (Schürer, 497—501); ferner sodann die gleichfalls aus dem Armenischen herausgegebenen Werke De providentia ll. II und Alexander s. de ratione brutorum (beide Schriften aus dem Armenischen herausgeg. von Aucher: Philonis Judaei sermones tres etc. 1822; vgl. Wendlands ausführliche Untersuchung des ersteren Werks: „Philos Schrift über die Vorsehung" ꝛc., Berlin 1892).

III. Historisch-apologetische Schriften, für gebildete Juden und Heiden insgemein geschrieben, mit apologetischer Tendenz zu Gunsten der Ersteren. Hierher gehören eigentlich (nach Cohn, vgl. u.) jene beiden Bücher De vita Mosis, deren oben schon Erwähnung geschah; ferner die fast ganz verlorenen Ὑποθετικά (s. o.), sowie die als Ganzes verlorene Ἀπολογία ὑπὲρ Ἰουδαίων (Eus. h. e. II, 18, 6), wovon die Eusebsche Praepar. evang. VIII, 11, 1 ein auf die Essäer bezügliches Bruchstück aufbewahrt hat (vgl. Treplin, ThStK 1900, I) und wozu, nach Cohns vielleicht richtiger Mutmaßung, auch der von den Therapeuten handelnde Traktat De vit. cont. ursprünglich gehört hat (Cohn, im Philolog., Suppl. VII, 1899). — Endlich gehören zu dieser Gruppe die als autobiographische Aufzeichnungen Philos wichtigen Bücher *Εἰς Φλάκκον* (vgl. oben, zu Anfang d. A.) und *Πρεσβεία πρὸς Γάϊον*, die wohl als einstige Bestandteile eines umfänglicheren Werks geschichtlichen Inhalts zu gelten haben. Nach Euseb. H. E. II, 5 hatte dasselbe im ganzen fünf Bücher über „die Schicksale der Juden unter Kaiser Gajus (*Τὰ κατὰ Γάϊον Ἰουδαίοις συμβάντα*). Verloren sind davon, B. 1, 2 und 5, erhalten noch B. 3: Contra Flaccum und B. 4: Legatio ad Gajum. Das vierte samt dem seinen Bericht über die römische Gesandtschaftsreise fortsetzenden verlornen fünften Buche werden auch zuweilen unter dem gemeinsamen Titel „Von den Tugenden" (*Περὶ ἀρετῶν*) zusammengefaßt (so in mehreren Handschriften und bei Eus. KG II, 6, 3). Nach Schürer, S. 529 f. wäre diese Bezeichnung *Περὶ ἀρετῶν* als „der von Philo selbst herrührende Titel des Gesamtwerks" zu betrachten. Bei Eusebius-Hieronymus (Chron. II, 150 Schoene) erscheint aber vielmehr „Legatio" als Titel des Ganzen; ebenso bei Syncellus (*Πρεσβεία*). Vgl. noch die von Deißmann (ThLZ 1898, Nr. 23) vorgeschlagene Gesamtbezeichnung: Historia calamitatum Judaeorum Alexandriae.

Die hier gegebene Gruppierung der Werke Philos ist im wesentlichen dieselbe wie die von L. Cohn (Einteilung und Chronologie der Schriften Philos Philolog., Suppl. VII, auch sep., Leipzig 1899) vorgeschlagene — nur daß letzterer die „Schriften rein philos. Inhalts" als älteste Gruppe an die Spitze seiner Aufzählung stellt. Bei Massebieau (Le classement etc., s. o. die Litt.) ist die Berücksichtigung dieser rein philosophischen Werke verabsäumt; mit den beiden Kategorien: I. „Pentateuch-Erklärungen" und II. „Apologetisch-polemische Schriften für heidnische Leser" wird der ganze Schriftenvorrat nicht genügend erschöpft. Die von Schürer (S. 496—542) gegebene Übersicht läßt die einzelnen Hauptarten von Schriften nicht deutlich geschieden hervortreten; auch sind in die am Schlusse des Verzeichnisses gegebene Liste der unechten Werke mehrere Schriften aufgenommen, deren philonische Authentie nach den Untersuchungen der neusten Herausgeber schwerlich bezweifelt werden kann (s. o.). — Früher hatten die jüdischen Gelehrten Asarja de'Rossi (in seinem Meor. Enajim, Mantua 1573) und Zunz, sowie im Anschlusse an sie Großmann (1841, s. o. die Litt.), eine der bekannten Gliederung des Talmud in hagadische und halachische Bestandteile analoge Einteilung der philonischen Schriften durchzuführen versucht: 1. theoretische Schriften teils dialektischen, teils physischen Inhalts und entsprechend der Hagada; 2. praktische Schriften über die Gebote des Gesetzes (unser obige Gruppe I, c), der Halacha entsprechend. Diese Partition ist offenbar künstlich gemacht; ihre Undurchführbarkeit erhellt klar genug aus dem genus mixtum, welches Großmann noch neben seinen Hagadana und Halachana zu statuieren genötigt war. —

Die Cohn-Wendlandsche Ausgabe bietet die Texte wesentlich in derselben Aufeinanderfolge wie Mangey. Bd I (1896) enthält außer De mundi opif. und Leg. alleg. I—III die drei ersten der historischen Traktate (bis Quod det. pot. ins.). In Bd II (1897) folgen neun weitere historische Traktate, mit De migrat. Abrah. als letztem. Bd III (1898) bringt sechs weitere dieser Traktate, mit De somn. I u. II als den beiden letztern. Ferner Bd IV: De Abrah., De Josepho, De vit. Mos. I und II, De Decalogo.

Die Lehre Philos. — Großmann, Quaestiones Philoneae. I. De theologiae Philonis fontibus et auctoritate. II. De λόγῳ Philonis, Lpz. 1828. Gfrörer a. a. O., Bd II. Dähne, Geschichtl. Darstellung der jüd.-alex. Religionsphilos. 2 Tle, Halle 1834. Ders., Art. „Philo" in Ersch und Grub. Enc., a. a. O. — Georgii, Ueber die neuesten Gegensätze in Auffassung der alex. Religionsphilosophie: ZhTh 1839, III und IV. Keferstein, Philos Lehre von d. göttl. Mittelwesen, zugleich eine kurze Darst. der Grundzüge des philonischen Systems, Leipz. 1846. J. A. Dorner, Entwickelungsgesch. der Lehre von d. Person Christi, Bd I. Wolff, Die philon. Philosophie in ihren Hauptmomenten dargestellt, 2. A. Göteberg 1858. Frankel, Zur Ethik des jüd.-alex. Philosophen Philo: Monatsschr. f. Geschichte und Wissensch. des Judentums 1867, S. 241 ff. 281 ff. Ed. Zeller, Die Philos. der Griechen in ihrer geschichtl. Entwickelung IV (4. Aufl. 1903), S. 385 ff. Max Heinze, Die Lehre vom Logos in der griech. Philosophie, Lpz. 1872, S. 204—297. Soulier, La doctrine du Logos chez Philon d'Alexandrie, Turin 1876. Jean Réville, Le Logos d'après Philon d'Alexandrie, Genève 1877. Ders., La doctrine du Logos dans le quatrième évangile et dans les oeuvres de Philon, Paris 1881. Frz. Klasen, Die ATl. Weisheit und der Logos der jüd.-alex. Religionsphilosophie, Freiburg 1879. Nicolas, Études sur Philon d'Alex., in d. Rev. de l'hist. des religions, t. V—VIII (1882—1883). James Drummond, Philo Judaeus, or the Jewish-Alexandrian Philosophy in its developement and completion, 2 vols, Lond. 1888. Max Freudenthal, Die Erkenntnislehre Philos v. Alex. (Diss.), Greifswald 1891. C. Kiesewetter, Gesch. des Occultismus (1891 f.) I, 2, 693—751. Ziegert, Ueber die Ansätze zu einer Mysterienlehre, aufgebaut auf den antiken Mysterien bei Philo Judäus: ThStK 1894, S. 706 bis 732. P. Wendland, Philo und die kynisch-stoische Diatribe: Beiträge z. Gesch. der griech. Philos. v. Wendland und Kern, 1895, S. 1—75. Anathon Aall, Gesch. der Logosidee in der griech. Philos. und in der christl. Litteratur, 2 Tle, Lpz. 1896—99. Ed. Herriot, Philon le Juif. Essai sur l'école juive d'Alexandrie, Par. 1898. E. Schürer, Gesch. d. jüd. Volks, [3]III, 542—562. Theod. Simon, Der Logos; Versuch einer neuen Würdigung ꝛc., Lpz. 1902, S. 7 ff. Bousset, D. Religion des Judentums im neutestamentlichen Zeitalter, Berlin 1903, S. 411—331.

Zur Betrachtung der Lehreigentümlichkeiten Philos übergehend, haben wir zunächst von seinen Bildungsgrundlagen und seiner Stellung inmitten der alexandrinisch-jüdischen Litteratur im allgemeinen zu handeln. Die eigentümliche Kombination jüdisch-monotheistischer Gottesweisheit mit hellenischer Weltweisheit, welche uns in den philonischen Schriften entgegentritt, hatte schon eine lange Reihe von Vorgängern gehabt, auf denen stehend Philo seine Lehrmethode und Weltansicht, als einflußreichstes letztes Glied dieser alexandrinisch-hellenistischen Tradition, entwickelte. An die Spitze dieser philosophierenden Juden Alexandrias wird herkömmlicherweise Aristobul gestellt, ein peripatetischer (oder genauer stoisch-peripatetischer) Denker um die Mitte der dreihundertjährigen Ptolemäerzeit, dessen geschichtliche Existenz die Kritik modern-jüdischer und christlicher Gelehrten (wie Grätz [Monatsschr. f. d. Gesch. des Judentums 1878], Joel [Blicke in die Religionsgeschichte zu Anf. des 3. christl. Jahrh., 1880], Renan, Drummond, Elter [De Aristobulo Judaeo, Bonn 1894 f.], Willrich [Juden und Griechen vor der makkab. Erhebung, 1895 ꝛc.) teilweise ganz zu leugnen, teilweise als zweifelhaft darzuthun versucht hat. Die Behandlung der Nachrichten über diesen Aristobul als gänzlich fiktiv, d. h. als einer christlichen Fälschung des 2. Jahrhunderts entstammend (so Elter), mag als hyperkritisch abzulehnen sein (vgl. Bousset, Art. „Aristobul", Bd II S. 49, 37 f., auch desselben „Religion des Judentums, S. 28 f.); doch kann ihm eine so hohe Autorität als philosophischem Vorgänger und Lehrmeister Philos, wie manche frühere Darstellungen — darunter mehr oder weniger auch die in 2. Aufl. d. Enc. (XI, 610 f.) — sie ihm beilegten, kaum mit vollem Rechte zugeschrieben werden; vielmehr wird der von ihm auf unseren Alexandriner geübte Einfluß, als ein nur mäßiger zu gelten haben (vgl. besonders auch Aall a. a. O., II, 10—12). Immerhin kann Aristobul nicht ganz aus der Reihe der jüdischen Vorgänger Philos gestrichen werden. Die bei dem letzteren zu voller Ausbildung gediehene apologetische Allegorisierungskunst hat doch auch jener schon geübt und ist damit für Philo und andere vorbildlich geworden. Schon bei ihm findet sich das Streben, Elemente hellenisch-philosophischer Weisheit mit den Grundgedanken des alttestamentlichen Monotheismus zu verschmelzen und auf dem Wege allegorischer Auslegungskünste als bereits in den Büchern Mosis enthalten zu erweisen. Schon er sucht die menschenähnlichen Eigenschaften Gottes ins abstrakt Geistige umzudeuten und, in Verbindung mit diesem Trachten nach Beseitigung des Anstößigen der biblischen Anthropomorphismen und -pathismen, zwischen die geistige Wesenheit Gottes und die Erscheinungen der Sinnenwelt gewisse Mittelwesen oder hypostatische Kräfte einzufügen. Spuren einer ähnlichen Betrachtungsweise begegnet man bei den ungefähr demselben Zeitalter angehörenden Urhebern der alexandrinischen Übersetzung des ATs (Substitution der Engel für den Namen Gottes an Stellen wie Jes 9,

5; Pſ 8, 6 ꝛc.; Entfernung anthropomorphiſcher Ausdrücke wie „Geſtalt Gottes“, „Mund, Ohr, Naſe Gottes“ ꝛc.); desgleichen in dem hebräiſchen Jeſus Sirach (vgl. Schlatter, Das neugefund. hebr. Stück des Sirach, Gütersloh 1897, S. 162 f.); nicht minder im Buche der Weisheit Salomos, ſowie bei dem beſonders die allegoriſche Auslegungskunſt eifrig handhabenden Verfaſſer des Ariſteasbriefes mit ſeinen ſeltſam gezwungenen moraliſchen Deutungen der Speiſegeſetze des Levitikus (vgl. überhaupt Schürer[3] III, 376 ff. 388 ff.). Abſchließender Sammelpunkt für alle dieſe vorhergegangenen Beſtrebungen iſt Philo; ſowohl ſeine religionsphiloſophiſche Spekulation als ſeine Methode der Schriftbehandlung ſetzt das von ſeinen Vorgängern Begonnene mit ſyſtematiſcher Konſequenz fort. Namentlich die philoniſche Allegoriſtik „nimmt wie ein gewaltiges Becken alle kleineren Kanäle der alexandriniſchen Schriftdeutung in ſich auf, um alsdann ihre Gewäſſer wieder in vielverzweigten Strömen und Kanälen in die ſpätere Bibelauslegung des Judentums und des Chriſtentums zu ergießen“ (Siegfried, Philo v. Alex. ꝛc., S. 27; vgl. Aall, I, 186 ff.). In dieſem gleich kunſtvoll wie extravagant und gewaltthätig ausgeübten Allegoriſierungsverfahren ahmt Philo die helleniſchen Philoſophen nach, zu welchen er ſich vorzugsweiſe hingezogen fühlt, insbeſondere Plato und die Stoiker. Wie er denn in der ganzen griechiſchen Weltweisheit aufs reichſte und gründlichſte bewandert erſcheint und außer den namhafteren Dichtern und Hiſtorikern (vgl. Herzfeld, Geſch. Israels II, 465) ſämtliche Hauptphiloſophen kennt und häufig citiert — teils in beifälliger Weiſe, teils um ihre Lehren zu bekämpfen (ſo den Epikur und ſeine Jünger). Seine Schriften ſind voll bewundernder Ausſprüche, insbeſondere über Plato, die Eleaten und die Begründer der Stoa. „Plato iſt ihm der Heiligſte und der Große; Heraklit der Große und Berühmte; Parmenides, Empedokles, Zeno, Kleanthes ſind ihm göttliche Männer und bilden einen heiligen Verein“ (Max Heinze, Die Lehre vom Logos in der griech. Philoſ., S. 205). Schon den Kirchenvätern erſchien das Durchdrungenſein Philos vom Geiſte platoniſcher Philoſophie auffällig, wie ihr Sprichwort (bei Suidas) zeigt: *ἢ Φίλων πλατωνίζει, ἢ Πλάτων φιλωνίζει.* Sein Ideengehalt ſchließt in der That vieles Platoniſierende in ſich, während allerdings die formale Seite ſeiner Lehrweiſe, namentlich ſeine Allegoriſtik auf exegetiſchem Gebiete, mehr nach ſtoiſchen Muſtern geartet erſcheint. Das die Philoſophen der Stoa bei ihrem Allegoriſieren der griechiſchen Mythen leitende Streben, die mannigfachen Verbildlichungen und Verkörperungen der religiöſen Idee in der hiſtoriſch überlieferten Volksreligion auf ihre einfachen Grundbegriffe und Urquellen zurückzuverfolgen, findet ſich bei unſerem Alexandriner wieder, nur daß es bei ihm auf bibliſche Ausdrücke, Geſetzeslehren und Kultusvorſchriften bezogen und in den Dienſt des Monotheismus geſtellt erſcheint. Von einem Preisgeben der altteſtamentlichen Glaubensſubſtanz, um heidniſche Gottesvorſtellung dafür einzutauſchen, iſt bei ihm nicht die Rede. Zum Glauben an die altteſtamentl. Offenbarungswahrheit (die er als *ἡ πάτριος φιλοσοφία* rühmt) bleibt er eingeſchworen. An der Annahme eines lebendigen perſönlichen Schöpfers und Regierers der Welt, der ſich durch Moſe geoffenbart und Israel zu ſeinem beſonderen Eigentum inmitten der Völkerwelt erkoren, hält er mit aller Entſchiedenheit feſt. Insbeſondere iſt Moſe ihm der göttliche Prophet aller Propheten und ſein Geſetz der Inbegriff aller geoffenbarten Weisheit und Tugendlehre, weshalb er auf eine freie ſyſtematiſche Geſtaltung ſeiner religiöſen Weltanſicht im Grunde verzichtet und ſeine Anſichten vielmehr weſentlich in Geſtalt eines großen praktiſch-ſpekulativen Kommentars zum Pentateuch entwickelt. Zu den antinomiſtiſchen Ketzerſekten des Judentums, den Minim (vgl. Friedländer, Der vorchriſtl.-jüd. Gnoſticismus, Göttingen 1898) verhält er ſich entſchieden gegenſätzlich, während er den frommen Sekten der Eſſäer warmes Lob ſpendet. „Der Grundton bei Philo iſt poſitiv, nicht der einer negativen Aufklärung; Glaube und Frömmigkeit iſt ihm die höchſte aller Tugenden. Und zwar durchdringt ſeinen poſitiven Glauben ein ſtark myſtiſches Element, das ſich in vielen warmen, ſchwungvollen und erhabenen Stellen ſehr beſtimmt als das erſte Glied des Neuplatonismus kundgiebt. Aber ſein Myſticismus iſt kein einſeitiges Verſenken der Seele in die Anſchauung Gottes, ſondern er iſt einerſeits getragen durch ſeinen monotheiſtiſchen, ethiſchen Standpunkt, andererſeits durch ein immer waches philoſophiſches Bewußtſein, welches die Natur der Sache zu begreifen ſucht, welches urſprüngliches Bedürfnis des Geiſtes iſt und genährt wurde durch ſeine Vertrautheit mit den Griechen. Daher behalten ſeine Werke immerfort eine hohe wiſſenſchaftliche Bedeutung. Was der Hebraismus im Leben in antiker Form verwirklicht hat, den Glauben an und die Beziehung zu einem Gott, das ſollte zuerſt der jüdiſche Hellenismus mit Hilfe griechiſcher Philoſophie in die univerſellere Wiſſenſchaft einführen. Zum erſten monotheiſtiſchen Theologen in dieſem kosmopolitiſchen Sinne war Philo be-

rufen, dessen Weg dann die folgenden Theologen, namentlich von der alexandrinischen Schule, weiter verfolgten" (J. G. Müller, Art. „Philo" in Aufl. 1 dieser Encykl.).

Zu einem dogmatischen System mit synthetisch-lokaler Anordnung gestaltet stellt Philos Lehrbegriff sich folgendermaßen dar (vgl. die Übersichten bei Schürer III, 551 bis 561 und besonders bei Zeller[4], IV, 385—467).

I. Gott an sich.

Zwischen Gott an sich und dem sich offenbarenden Gotte aufs strengste zu scheiden, erforderte sowohl der alttestamentlich-theistische Standpunkt Philos, als sein aus platonischer Spekulation stammender Dualismus zwischen Geist und Materie, Unendlichem und Endlichem. Daher weist er einerseits alles Pantheistische, alle Kreaturvergötterung mit größter Schärfe zurück, andererseits wehrt er alles Anthropomorphische und Anthropopathische von seiner Gottesvorstellung angelegentlichst ab. Nur um den großen Haufen zu schrecken, rede die Schrift zuweilen vom Zorne Gottes (Quod deus immutab., p. 272 sqq. Mang.); nicht bloß menschliche Gliedmaßen oder Körperteile, sondern überhaupt etwas Körperähnliches Gott beizulegen sei unerlaubt. Gott sei absolut körperlos und außerhalb der Körperwelt, zwar alles umfassend, aber von nichts umfaßt (De somniis I, 630 M). Wie außerhalb des Raumes, ist Gott auch außerhalb der Zeit, ein absolut raum- wie zeitloses Wesen, ja seinem Wesen nach eigentlich unerkennbar (erkennbar nur *καθ' ὕπαρξιν*, nicht *κατ' οὐσίαν*; De nom. mutat. p. 582; vgl. Leg. alleg. I, 50. 53). Der einzig bezeichnende Name für Gott ist daher „das Sein", *τὸ ὄν* oder *ὁ ὤν*, ausgedrückt durch das heilige Tetragrammaton (יהוה), das mit Recht von den Juden geheim gehalten und nur vor geweihten Ohren ausgesprochen wird (De Abrah. p. 367; Vit. Mos. II, 92 u. a.; vgl. Plato im Tim. p. 28). — Ist sonach Gott eigentlich ohne alle Qualitäten oder eigenschaftslos (*ἄποιος*, Legg. alleg. I, 1, 50), so lassen doch gewisse Attribute zur Kennzeichnung seines Wesens gegenüber dem kreatürlichen Sein sich nicht vermeiden. So das der Unwandelbarkeit oder Unveränderlichkeit, ausgedrückt durch Adjektiva wie *ἄτρεπτος, ἀμετάβλητος, ἀκλινής, βέβαιος, ἰσαίτατος*, und zum Gegenstande besonderer Betrachtung in einer ganzen Schrift gemacht (Quod Deus sit immutabilis). Ferner die Attribute der Einheit (Gott ist *μόνος, ἕν, εἷς καὶ τὸ πᾶν αὐτός*, u. s. f.), der absoluten Einfachheit im Gegensatze zur zusammengesetzten Natur der Geschöpfe (Gott ist *εἰλικρινής, ἀκραιφνής, καθαρός*; er ist *οὐ σύγκριμα*, sondern *φύσις ὡς ἁπλῆ* = De mut. nom. I, 580), der vollkommensten Freiheit (De somn. I, 692) und Seligkeit, kraft deren er unberührt bleibt von allem Kreatürlichen, Materiellen und den daran haftenden Übeln (De sacrificantibus p. 857; De Cherubim p. 122; De Abrah. p. 378), der höchsten Bedürfnislosigkeit und Selbstgenugsamkeit (er ist *ἀνεπιδεής, οὐδενὸς χρήζων, αὐταρκέστατος ἑαυτῷ*, De fortitud. II, 377), kraft deren er allein in keinem Verhältnis zu Anderen steht, keines der *πρός τι* beschaffenen Wesen ist (De mutat. nom. I, 582). Wird Gott das Gute schlechthin, *τὸ ἀγαθόν*, genannt, so geschieht dies doch nur in dem Sinne, daß er, der Quell alles Guten, als besser denn alles Gute zu gelten hat (De mundi opif. p. 2). Wird er „Licht" genannt, so geschieht das lediglich in bildlichem Sinne, um anzudeuten, daß dieses göttliche Urlicht um so viel heller sei als das sichtbare Licht der Sonne, wie dieses die Finsternis an Helligkeit übertreffe (De mundi opif. p. 6. 15; De somn. I, 576).

II. Gott in seiner Bezogenheit auf die Welt. Die Schöpfung.

Trotz jener Überweltlichkeit und Abgezogenheit von allem geschöpflichen Sein, kommt Gott keine abstrakte Transscendenz, sondern zugleich auch wahre Immanenz im Verhältnis zur Welt zu; er ist der alles Erfüllende, alles Durchdringende, nichts leer Lassende (Legg. alleg. I, 52. 88). Er ist der Welt Urheber, die höchste Ursache alles Seins (*ὁ αἴτιος* oder *τὸ αἴτιον, τὸ δραστήριον*, auch *ὁ ποιητής, πατήρ, δημιουργός* etc.), von dem die gesamte Geister- wie Sinnenwelt abhängig ist (De somn. I, 588; Legg. alleg. I, 44). Gleich jenen Attributen, die seine Transscendenz oder Unabhängigkeit von der Welt ausdrücken, kommt ihm daher auch eine Reihe Eigenschaften der Bezogenheit auf die Welt zu. So die Allmacht, kraft deren ihm alles möglich (De mundi opif. p. 9; De Josepho p. 561 etc.) und er die wirkende Ursache von Allem ist (*τὸ δραστήριον αἴτιον*, De Cherub. p. 621; De mundi opif. p. 2, *ἡ ἀρχὴ τοῦ δρᾶν*, Legg. alleg. I, 44), die Allwissenheit, kraft deren ihm alles bekannt ist und er auch das Zukünftige voraussieht (De ling. confus. p. 430), die Weisheit, kraft deren er den Rat und Verstand aller Menschen unendlich übertrifft (De migrat. Abr. p. 394). — Bei dem weltschöpferischen Verhalten Gottes (vgl. J. G. Müller zu De opif. mundi (1841); Siegfried, Philo 2c. S. 230 ff.; Aall I, 190 ff.; auch J. Horowitz, Untersuchungen über Philos

und Platos Lehre v. der Weltschöpfung, Marburg 1900) kommt außer ihm selbst als der allmächtigen und allweisen Welt-Ursache (dem schaffenden Subjekt, dem ὑφ' οὗ oder αἴτιον) noch dreierlei in Betracht: der Stoff, woraus die Welt geschaffen worden (τὸ ἐξ οὗ), das Werkzeug, wodurch sie geschaffen worden (τὸ δι' οὗ, τὸ ἐργαλεῖον), und das Weswegen oder der Zweck, wozu sie erschaffen worden (τὸ δι' ὅ oder ἡ αἰτία). 1. Als Stoff, woraus die Welt erschaffen, betrachtet Philo sehr bestimmt die ὕλη oder Materie, das relative Nichts (μὴ ὄν), nicht das absolute Nichts des strengeren monotheistischen Schöpfungsglaubens. Er folgt hierin — wie Soulier (La doctr. du Logos etc., p. 22) und Horowitz a. a. O. richtig hervorheben — dem Plato im Timäus sowie dem Aristoteles (siehe De providentia § 55; De Cherub. 129; De mundi opif. p. 4). Alexandrinische Vorgänger dieser seiner Annahme eines Geschaffenseins der Welt aus hylischer Materie oder aus einem formlosen Chaos war u. a. Pseudo-Salomo (Wei 11, 17) gewesen. Aus der formlosen Hyle läßt Philo unter Gottes Einflusse auch die Zeit entwickelt werden: denn nicht in der Zeit, sondern mit der werdenden Zeit, wie schon Plato im Timäus (37 d; 38 b) dies richtig erkannt hat, sind Himmel und Erde geschaffen worden. Die sechs Schöpfungstage sind bloßes Bild, die Trefflichkeit der geschaffenen Welt durch die Sechs als Zahl der Vollkommenheit darstellend, eventuell auch zu ersetzen durch die Zehn als ein anderes Zahlensymbol der Vollkommenheit (— wie denn in der That in der Schrift De congressu quaerendo erud. grat. die Bildung des Universums als nach dekadischem Einteilungsprinzip erfolgt geschildert wird). „Zu glauben, daß die Welt genau in sechs Tagen oder überhaupt in einer Zeit geworden sei, ist einfältig“ (Leg. alleg. p. 41). Die Verteilung der göttlichen Schöpferthaten über sechs Tage ist vielmehr auf die Rangordnung der Geschöpfe zu beziehen. „Himmel und Erde“ (Gen 1, 1), d. i. die göttliche Idealwelt, werden an die Spitze der ganzen Reihe gestellt; der sichtbare Himmel, die Erde mit ihren Gewässern, Pflanzen und Tieren folgt nach; der Idealmensch Gen 1, 26 f. (nach dessen Bilde später der sichtbare Mensch, Gen 2, 7 ff., gebildet wird) schließt die Reihe ab (De mundi opif. p. 3. 9. 16 sq.; vgl. Leg. alleg. I, 41 sq.). Philo folgt in dieser idealisierenden Behandlung des Schöpfungsvorganges mehrfach dem platonischen Timäus; der aus demselben entnommene Begriff einer Idealschöpfung ist im Grunde nichts anderes als die eines absolut vernünftigen, aus Gottes Logos entsprungenen Planes der Schöpfung. (Wegen der Nachwirkungen, welche diese Philosche Spiritualisierung des Schöpfungsbegriffs in der kirchlich-patristischen Überlieferung seit Origenes hervortreten macht, s. Zöckler, Geschichte der Beziehungen zwischen Theol. und Naturwissenschaft, I (1877), S. 148 ff. 231 ff. 445 ff.). — Was sodann 2. das Werkzeug oder wodurch (δι' οὗ) der Schöpfung betrifft, so ist dies eben dieser göttliche λόγος oder λογισμός, von welchem unten in anderem Zusammenhange noch eingehender die Rede sein wird. Und was 3. den Zweck der Schöpferthätigkeit Gottes (das δι' ὅ oder die αἰτία) betrifft, so ist dies seine Güte (ἀγαθότης), d. h. nicht etwa seine Trefflichkeit oder Vollkommenheit in dem ästhetischen Sinne, wie Plato (Tim. 29 d; 50) den göttlichen Weltzweck bestimmt, sondern seine Liebe oder freie Selbstmitteilung an seine Geschöpfe. „Gott schuf die Welt, weil er gut ist und gerne schenkt“ (De nom. mut. p. 1051). „Als Wohlwollender und Barmherziger hat er alles mit seiner wohlthätigen Kraft — seiner δύναμις εὐεργετική, χαριστική — erfüllt“ (De vit. Mos. III, p. 688; vgl. Leg. alleg. I, 46; III, 91; De sacrif. Cain 139; De Cherub. 129 etc.). Kurz: „Will jemand die Ursache erforschen, weshalb das Weltall geschaffen worden, der wird das Ziel nicht verfehlen, wenn er mit einem der Alten (Plato, l. c.) sagt: „der Vater und Schöpfer sei gut, und deshalb habe er seine beste Natur der Materie nicht neidisch entzogen, die aus sich selbst nichts Schönes hatte, aber Alles werden konnte“ (De mundi opif. 4).

III. Die göttlichen Mittelwesen, insbesondere der Logos vgl. die oben angegebenen Monographien von Heinze, Soulier, Réville, Nall, Simon, auch Heriot, p. 237 bis 261).

Zwischen Gott dem Unendlichen und der endlichen, unvollkommenen Welt besteht eine weite Kluft und doch auch ein sie überbrückendes Band. Dieses Band bilden die göttlichen „Kräfte“ (δυνάμεις), eigentümliche Zwischenwesen oder Mittelbegriffe, die einerseits als Kraftwirkungen, Selbstoffenbarungen oder Eigenschaften Gottes, andererseits doch auch als persönliche Wesen geistiger Art geschildert werden (s. bes. Nall I, 205 f.). Sie erscheinen wesentlich als personifizierte oder hypostatisch gedachte göttliche Eigenschaften „und zwar als Eigenschaften der Bezogenheit Gottes auf die Welt, wodurch diese geschaffen und regiert wird“ (Quod Deus immut. p. 296 sq.; De nom. mut. 1048). Ihrer

Zahl nach unermeßlich, zerfallen sie in mehrere Klassen, namentlich in wohlthuende (*χαριστικαί*) und in strafende Kräfte (*κολαστικαί*): De linguar. conf. 345; De profugis 464; vgl. De sacrif. Abel 139. Vgl. Quis rer. div. haer. 503 sq., wo zusammenfassend von einer wohlthuenden Hauptkraft, *ἀγαθότης* genannt, durch welche Gott die Welt schuf, sowie von einer strafenden, der *ἀρχή*, durch welche er die Welt regiert, die Rede ist (ebenso De Cherub. p. 144 und De sacrif. Abel. et Caini 173). Höher als diese beiden Hauptkräfte der Güte und der Herrschergewalt, überhaupt den Gipfel der ganzen Reihe von Mittelwesen und ihre abschlußmäßige Zusammenfassung bildend, erscheint der göttliche Logos (De posteritate Caini, § 5. 26; De profugis 560; Quaest. in Exod. II, 68). Er wird einerseits mit zu den Mittelwesen oder göttlichen Kräften gerechnet, wie denn diese nicht selten auch *λόγοι* (*λόγοι σπερματικοί, λόγοι τῶν ὅλων* etc.) genannt werden; andererseits erscheint er als höherstehend, herrlicher und erhabener denn sie, als Inbegriff ihrer aller (*δύναμις κατ' ἐξοχήν, δύναμις ἡ μεγάλη*, auch *λόγος σπερματικός* schlechtweg im Unterschiede von jenen einzelnen *λόγοι σπερματικοί*: Quis rec. div. h. 497; De somn. I, 575; De linguar. confus. 324; De mundi opif. 9). Bildlich heißt er daher der „Wagenlenker" der Kräfte oder auch deren „Mutterstadt" (De profugis p. 464 sq.); ferner ihr Vater und Führer (De somn. II, 1134), ihr Aeltester und Erstgeborener (Leg. alleg. III, 93; Quis rerum 509). Sind die übrigen Mittelwesen Engel oder Boten Gottes *ἄγγελοι* (De ling. conf. 345; De somniis I, 586; De vit. Abrah. 136), so ist der Logos der „älteste Engel" oder „Erzengel" (De ling. conf. 341; Quis rerum 509; vgl. Aall 201). Zu Gotte selbst steht der Logos in dem innig nahen Verhältnis, daß er unmittelbar aus seinem Wesen ausfließt, während die übrigen *λόγοι* oder *δυνάμεις* erst wieder von ihm ausfließen und sich entfalten. Zwischen Gott und dem Logos ist kein Zwischenraum; jener ist *ὁ λαλῶν*, dieser *ὁ λεγόμενος* (De prof. 465). Auch „zweiter Gott" wird der Logos gelegentlich genannt (Quaest. in Gen., fragm. M. II, 625), oder Gottes Ebenbild (De ling. conf. 341; Leg. alleg. II, 79), Gottes Statthalter (De agricult. 195; De somniis I, 600), Gottes Gepräge (*χαρακτήρ*, De plant. Noe 217), Gottes Werkzeug (De Cherub. 129), Gottes Mittler (*μεσίτης* — wegen der bes. Wichtigkeit dieser Benennung s. Aall 192). — Welche Rolle er bei der Weltschöpfung spielt, erhellt zur Genüge aus der letzten dieser Benennungen. Der Logos ist es, durch welchen (*δι' οὗ*) die Welt von Gott geschaffen wurde (De Cherub. l. c. u. öfter). In ihm subsistierte bei der Schöpfung zunächst Himmel und Erde, d. i. jene göttliche Idealwelt (De opif. mundi 4. 5). Es ist der Ort der Ideen, der diese durch Teilung oder Scheidung aus sich heraussetzt, daher *λόγος τομεὺς τῶν συμπάντων* (Quis. rer. div. haer.) Durch ihn drückt Gott die mittlerischen Kräfte, welche in ihm ruhen, gleich dem Gepräge eines Siegelringes in die Materie hinein; daher seine Bezeichnung als „Siegel Gottes" oder „Siegel des Weltalls" (De profug. 452; De nom. mutat. 1165). Er ist das „Band aller Dinge" (De profug. 452), der Statthalter Gottes, durch den dieser alles zusammenhält, stützt, ordnet (De somn. I, 600; Vit. Mos. III, 673). Auch als Hoherpriester (*ἀρχιερεύς*) und Fürsprecher (*παράκλητος*) für die Menschen bei Gott wird der Logos gelegentlich bezeichnet (De gigant. I, 269; De migrat. Abr. 452, etc.; Vit. Mos. II, 155 — vgl. Aall 202; Schür. 556).

Aus dem Synonymum *ῥῆμα*, dessen sich Philo zuweilen bedient (De sacrif. Abel 131; vgl. Leg. alleg. I, 44: *ῥήματι, ᾧ θεὸς πάντα ποιεῖ*), erhellt unzweifelhaft, daß ihm der Logos das biblische Schriftwort ist, die alttestamentliche Mittelsmacht des göttlichen Schaffens (Gen 1, 3; Ps 33, 6; Dt 8, 3; Wei Sa 9, 1 ff.) und Weltregierens (Si 43, 26). Andererseits zeigt jenes Enthaltensein der vielen Logoi in dem einen Logos, sowie die gelegentliche Gleichsetzung von *λόγος* und *λογισμός* (De mundi opif. 5), daß er bei Ausbildung des Begriffes sich an die griechischen Philosophen angelehnt hat, und zwar zunächst und vornehmlich gewiß an die Stoiker. Ihnen erscheint auch die Distinktion zwischen einem *λόγος ἐνδιάθετος* und *λ. προφορικός* nachgebildet, die er einmal zwar nicht bezüglich des göttlichen aber doch betreffs des menschlichen Logos macht (vgl. De vit. Mos. III, 672 mit Plutarch, Philosophis esse c. principibus colloquendum, c. 2). Synonym mit Logos gebraucht Philo zuweilen auch den durchs AT ihm dargebotenen Begriff der göttlichen Weisheit (*σοφία, ἐπιστήμη*), doch dies verhältnismäßig selten und meist so, daß diese Weisheit vom Logos mehr oder minder deutlich unterschieden und als eine von ihm ausgehende Kraft oder Eigenschaft gefaßt wird (De profug. 470; Leg. alleg. II, 1103) — gleichwie er auch den göttlichen Geist (*πνεῦμα θεῖον, πν. προφητικόν*) als eine vom Logos verschiedene Potenz behandelt (De mundi opif. 6. 14. 30; De gigant. 287. 290; De profug. 477).

Wegen des Verhältnisses des Philonischen Logosbegriffs zum johanneischen (in Jo 1, 1 ff.; 1 Jo 1, 1 f.; Apk 19, 13) s. außer den bisher angeführten Hilfsmitteln bes. noch J. Grill, Untersuchungen über die Entstehung des 4. Evangeliums, Tübingen 1902. Die daselbst gegebene Bestimmung des betr. Verhältnisses lautet: der Standpunkt Philos in der Logoslehre sei „ein natürlich-rationaler“, dagegen der des Johannes „ein offenbarungsgeschichtlicher“. Aehnlich schon Heinze a. a. O.; vgl. auch Luthardt z. Ev. Jo², S. 17 f.; B. Weiß, in Meyers Komm. (7. Aufl.), S. 51 ff., und im Lehrb. d. bibl. Theol. NTs § 145 b); Th. Simon a. a. O., S. 29 f.

IV. Der Mensch und die göttliche Offenbarung an ihn.

Am Schlusse seines Schöpfungswerkes schuf Gott durch seinen Logos zunächst den „himmlischen Menschen“, d. h. den präexistenten Idealmenschen, den Menschen in seinem vorzeitlichen, noch ganz geistigen, geschlechtslosen (weder männlichen noch weiblichen), von Sünde unbefleckten, unvergänglichen und wahrhaft gottebenbildlichen Zustande (**De mundi opif.** 14. 16. 31; **Leg. alleg. I,** 56; **III,** 79; **De exsecr.** 936). Erst der hernachmals, und zwar nicht vom göttlichen Logos allein, sondern von ihm unter Mitwirkung niederer Kräfte oder Engel gebildete „irdische Mensch“ entbehrte der vollkommenen Gottbildlichkeit und war darum der Möglichkeit des Fallens in Sünde ausgesetzt. Zwar seine höhere oder Geist-Seele, sein Nous, rührte (nach Gen 2, 7) von Gottes eigenem schöpferisch belebenden Hauche her (**De mundi opif. I,** 15. 32; **Quod deterius potiori insid. I,** 206 sq.; **Quis rer. div. haeres I,** 480. 490); aber bei der Bildung seiner niederen Seele (mit ihrem irdischen Verstande, *νοῦς γήϊνός*), sowie seiner Leiblichkeit wirkten mehrere Engelkräfte oder Demiurgen mit. Nachdem dieser sichtbare irdische Mensch sieben Jahre hindurch selig und sündefrei „im Paradiese“ d. h. im Reich der Tugenden (speziell mit den Tugenden der Frömmigkeit und der Klugheit — denn diese sind durch den Baum des Lebens und den der Erkenntnis bezeichnet —) gelebt hatte, geriet er vom Augenblicke an, wo er geschlechtlich differenziert, d. h. wo das Weib aus ihm hervorgebildet wurde, in den Zustand der Versuchung und der Sünde (**Quis rerum** 522; **De mundi opif.** 34 sq.). Die Folgen des Sündenfalles sind teils physische, teils ethische, letztere bestehend in zunehmender Verschlechterung der von ihrer Geburt an unreinen und zum Bösen geneigten Nachkommen Adams (**Quis rerum** 523; **De nom. mutat.** 1051; **De vit. Mos. III,** 675); sehr mit Unrecht hat Großmann, **Quaestt. Phil. I,** 17, 60, zu leugnen versucht, daß Philo eine Erbsünde lehre. Doch läßt er das göttliche Ebenbild durch die Sünde nur verdunkelt, nicht gänzlich verloren sein: Willensfreiheit und Vernunfterkenntnis als Überreste der Gottbildlichkeit verteidigt er angelegentlichst (**De mundi opif.** 15 sq.; **Quod Deus immutab.** 300; **Quod deterius pot. ins.** 177; **Leg. alleg.** 47 **etc.**).

Kraft seines willensfreien und vernünftigen Geistes steht der Mensch, auch der Gefallene, mit Gott in stetiger Verbindung, und zwar durch den Logos, in welchem Gott sich ihm offenbart. Freilich giebt es verschiedene Grade, Gott zu erkennen in seiner Offenbarung. Manchen Menschen fehlt durch ihre eigene Schuld fast jede Erkenntnis davon, daß Gott sei (**De praemiis** 916). Nur der Geweihte, der durch den Schluß von den Werken auf deren Urheber (**Leg. alleg.** 79; **De mundi opif.** 11) sich über das Irdische zu erheben weiß, tritt mit Gott in nähere Berührung und wird so dazu geübt, diese himmlische Sonne der unsichtbaren Welt zu schauen (**De praem.** 916; **De mundi opif.** 15). — Was die besondere Offenbarung Gottes in der hl. Schrift betrifft, so ist sie durch Mosen, den großen Kriegshelden und Gesetzgeber des Gottesvolkes, dieses Volkes der Erstlinge des Schöpfers (*ἀπαρχή τις τῷ ποιητῇ*) und seines besonderen Eigentums (**De justit.** p. 726 sq.; **De nobilitate, etc.**), vermittelt worden. Mose ist der irdische Offenbarungsmittler der Gottheit, gleichwie der Logos der himmlische (**Vit. Mos. II,** 163; — vgl. Herriot, p. 311 sq.; Schürer 546 f.). Die Propheten treten hinter Mose ganz zurück; selbst wo Philo von Israels Verheißungen und messianischen Hoffnungen handelt, stützt er sich nicht auf Prophetenstellen, sondern auf solche Weissagungen des Pentateuch wie Le 26; Nu 24, 7; Dt 28; Dt 30, 11—14. Dem Buche der Genesis erkennt er keine oder fast keine messianischen Vaticinien zu; Weissagungsstellen wie Gen 12, 2; 18, 18; 22, 18. 26; 28, 14 ꝛc. deutet er nicht von Israels zukünftigem Nationalglück, sondern mystisch-allegorisch von inneren Seelenzuständen. — Der hl. Schrift eignet nach Philo durchweg ein doppelter Sinn; sie kann nicht anders als allegorisch verstanden werden (vgl. Siegfried, Philo ꝛc., S. 160 ff.; Herriot, 313 ff.; Zeller, 346 ff.). Die hl. Schrift — womit bei Philo stets die griechische Bibel der 70 Dolmetscher gemeint ist (Herriot, 315 f.) — giebt die Wahrheit auf zweien Wegen kund: bald unmittelbar, bald so, daß

sie sich den Anschauungen und Begriffen der Schwächeren anbequemt (Quod Deus immutab. 280 sq.; De somn. 656). Jener unmittelbare Ausdruck der geoffenbarten Wahrheit ist der biblische Wortsinn: *ἡ ῥητὴ καὶ φανερὰ ἀπόδοσις, αἱ ῥηταὶ γραφαί, ἡ ῥητὴ διήγησις* (De Abrah. 29. 35; De Joseph 46), der äußere Körper der Offenbarung, welchen der allegorische Sinn gleich einem feinen Fluidum allenthalben, wie die Seele ihren Leib, durchdringt und erfüllt. Nicht der Wortsinn, sondern der zum Verständnisse des Volkes sich herablassende allegorische oder uneigentliche Sinn ist das Vorherrschende im Gesetz (*σχεδὸν τὰ πάντα ἢ τὰ πλεῖστα τῆς νομοθεσίας ἀλληγορεῖται*, De Joseph 46; *τὰ πλεῖστα τῶν ἐν νόμοις σύμβολα φανερὰ ἀφανῶν καὶ ῥητὰ ἀρρήτων*, De spec. legg. 329). Die Fälle, wo dem eigentlichen Schriftsinn der allegorische vorzuziehen ist, erscheinen bei Philo in förmliche Regeln gebracht. Ausgeschlossen ist nach ihm der Wortsinn: a) wenn die betreffende Stelle etwas Gottes Unwürdiges besagt, wie: „Gott pflanzt Bäume, fragt den Adam, steigt vom Himmel herab"; b) wenn der Wortlaut sich selbst Widersprechendes besagt, z. B. wenn Ismael bei Hagar bald als Säugling, bald als Knabe erscheint, wenn Kain schon eine Stadt baut, wenn der Eunuch Potiphar ein Weib haben soll, ꝛc.; c) wenn die Schrift selbst sinnbildlich redet, durch Ausdrücke wie „Baum der Erkenntnis, Baum des Lebens", durch ein Reden der Schlange, ꝛc. Ferner gilt ein tieferer Sinn ihm indiziert in einer Reihe von Fällen; a) bei Verdoppelung des Ausdrucks (z. B. „Abraham, Abraham" Gen 22, 11; „Mensch, Mensch" Le 18, 6); b) bei Setzung überflüssiger Worte (namentlich des verstärkenden Infinitivs beim Verbum finitum, wie in môt temutûn, Gen 3; 4, wo zunächst der leibliche, weiterhin aber auch der geistliche Tod indiziert ist); c) bei Wiederholung von etwas früher Gesagtem mit geringer Veränderung; d) bei Wortspielen u. dgl. Näheres über dies alles samt den betreffenden Belegen s. bei Siegfried, Philo ꝛc., S. 162 ff. Über Philos Art des Zitierens aus den alttestamentlichen Schriften vgl. die Monographie von H. E. Ryle, Philo and Holy Scripture, or the Quotations of Philo from the Old Testament, London 1895.

V. Philos Sittenlehre. (Vgl. Siegfried, Philo v. Alex. ꝛc. S. 249—272: Wendland, in den Beiträgen zur Gesch. der griech. Philos. u. Religion, 1895, S. 1—75: Tiktin, Die Lehre v. den Tugenden und Pflichten bei Philo, Bern 1898; Herriot, 288—302).

In der Lehre vom Sittengesetz steht Philo auf streng monotheistischem, alttestamentlichem Standpunkte; in der Tugendlehre lehnt er sich an Plato und die Stoiker an. — Das göttliche Sittengesetz gilt ihm als eine die ganze natürliche wie sittliche Welt umfassende Ordnung; das geschriebene Gesetz Mosis ist sichtbarer Abdruck des Naturgesetzes, nach welchem die Patriarchen lebten, während die heidnische Menschheit mit ihrer Vielgötterei, Magie, Astrologie, Zeichendeuterei, zu strafwürdigem Unfug abgeirrt ist (De mundi opif. 9. 33; De vit. Mos. II, 656; Quis rerum 521 sq.; De monarch. I, 819 sq.; De migrat. Abrah. 415 sq.). Das israelitische Kultusgesetz bedarf überall geistiger Deutung. Seine Opfer gehen allegorisch auf Reinigung von Fehlern und Lastern, seine Feste auf Heiligkeit und Tugend, seine Beschneidung auf Herzensreinheit u. s. f. (De victimis 849; De septenario; De festo cophini, etc.). — Unter den Tugenden nimmt allerdings, anders als dies in der Tugendlehre der hellenischen Philosophen der Fall ist, die Frömmigkeit (samt der Liebe zu Gott und dem Glauben) die oberste Stelle ein (De mundi opif. 35; De plantat. Noe 255; De Abrah. 358 etc.). Allein im übrigen werden die Haupttugenden gemäß dem bekannten platonisch-stoischen Schema gegliedert. Die vier Kardinaltugenden findet er schon im Paradiese als der Stätte der Tugenden schlechtweg (vgl. oben IV); aus dem Hauptstrom, der „Güte" (*ἀγαθότης*) entspringen hier die vier Flüsse Phison, d. i. Klugheit, Gihon d. i. Tapferkeit, Chiddekel d. i. Mäßigkeit, Phrat d. i. Gerechtigkeit (Leg. alleg. 56 sq.; vgl. Zöckler, Die Tugendlehre des Christentums ꝛc., S. 40 f., sowie die weiterhin daselbst gebotenen Nachweise über die vielfache Nachbildung dieser Paradiesesallegorie bei Kirchenvätern, S. 80; 114; 121 f.). Besonders hoch preist er unter den nicht-theologischen Tugenden die Mäßigkeit (*σωφροσύνη*) und die Leidenschaftslosigkeit (*ἀπάθεια*), dieses „beste Geschenk Gottes für den Weisen" (De spec. legg. 776; Leg. alleg. II, 85; De fortitud. 738). In De vita contempl. stellt er den (möglicherweise nur fingierten) Orden der Therapeuten als Ideal eines gänzlich von der Welt abgezogenen, streng asketischen und gottinnigen Lebens der Betrachtung (*βίος θεωρητικός*) dar. Anderwärts (Quod omnis probus liber; auch Fragm. apolog. pro Jud. bei Euseb. Praep. ev. VIII, 11) schildert er die Sekte der Essäer als das Ideal eines gemeinsamen Lebens in praktischer Tugendübung (vgl. das oben über die Authentie von Quod omn. prob. lib. Bemerkte). Lehrer der Tugend

und Besieger der Laster ist ihm der Logos, dem er auch auf ethischem Gebiete eine wichtige Mittlerrolle zuweist, als dem göttlichen Ebenbilde, das zugleich Urbild und himmlisches Muster für uns Menschen ist (De vit. Abrah. 383; De plantat. Noe 217; De confus. linguar. 329. 341; Quis rerum 513 etc.). Der Logos wirkt einerseits im Menschen als dessen Gewissen, als von Gott in die Seele gesandter strafender Richter (*σωφρονίστης*, auch *ἔλεγχος*: Quod det. pot. ins. 182; Quod Deus immut. 312; De profug. 466); andererseits wirkt er bei Gott für den Menschen, als sein Fürsprecher und hohenpriesterlicher Mittler (*ἱκέτης, ἀρχιερεύς*: Quis rer. 509; De vit. Mos. III, 673; De profugis 466), ja als sein „Opferspender“, der als der große „Mundschenk Gottes“ ewige Gnadengaben erhält zur Austeilung an die Menschen (De somniis 1133).

VI. Die letzten Dinge.

In seiner Unsterblichkeits- und Vergeltungslehre, sofern sie das einzelne menschliche Individuum betrifft, fußt Philo auf hellenisch-philosophischem Lehrgrunde; in seinen Erwartungen betreffs der Zukunft des Gottesvolkes ist er jüdischer Partikularist, gestützt auf die Verheißungen und Strafandrohungen des Gesetzes.

Unsterblich ist der Mensch schon vermittelst seiner gottähnlichen, himmlischen Natur; jedoch dies nur der Anlage nach. Zum wirklichen Inhaber der Unsterblichkeit macht ihn erst die Tugend, insbesondere die Frömmigkeit (De mundi opif. 35). Auch die Philosophie, sittlich ernst aufgefaßt und im Leben bethätigt, wirkt Unsterblichkeit (Leg. alleg. II, 102; Quod deterius 164; De agric. 202). Dauert auch des Sünders Leben nach dem Tode fort, so ist das doch keine rechte Unsterblichkeit (Leg. alleg. I, 60); diese findet vielmehr nur für diejenigen statt, welche ihre Seligkeit (die sie als Lohn ihrer Tugend schon hienieden besitzen: Quod deterius 126; de agric. 1210) ins jenseitige Leben mit hinübernehmen, um daselbst sich zum höchsten Äther aufzuschwingen und zum Schauen Gottes zu gelangen (De somniis 586; De Abrah. II, 37; Leg. allegor. I, 65 — vgl. die Stellen bei Schürer S. 561). Den traurigen Gegensatz zu dieser seligen Unsterblichkeit der Frommen und Reinen bildet das Los der Gottlosen. Schon hienieden trägt die Sünde ihre Strafe in sich, bestehend in Furcht, Traurigkeit, Unfriede &c., und dieser unselige Zustand setzt sich auch ins Jenseits hinein fort. Das Elend, welches die Sünde in sich selber trägt, ist ihr Ort der Verdammnis; nicht der mythische Hades ists, sondern die Lüste, Begierden, Ungerechtigkeiten und all ihr Jammer (De Cherubim 108; De congressu 432). Philo scheint in der That, trotz seiner dualistischen Entgegensetzung von Geist und Materie, oder auch gerade wegen derselben, keinen jenseitigen Ort der Bestrafung zu kennen. Wie es böse Engel oder einen Teufel für ihn nicht giebt — die von einem Satan redende armenische Schrift De Samsone rührt, wie schon oben bemerkt wurde, schwerlich von ihm her; und die bösen Engel in Pf 78, 49, deutet er ausdrücklich durch böse Menschen —, so scheint er auch keine Hölle als räumlich bestimmte Stätte der Qual zu kennen. Doch bleibt er sich hierin nicht gleich; in der Schrift De exsecrat. (S. 934) redet er von einem Tartarus, in dessen äußerste Finsternis die gottlosen Juden zur Strafe für ihren Ungehorsam und zur Warnung für alle andern geworfen werden sollen. In dieser Schrift tritt überhaupt, gleichwie in der über die Belohnungen (De praemiis), das sonst mehr zurücktretende jüdisch und partikularistisch Bestimmte der philonischen Eschatologie anschaulich zu Tage. Die der letzten messianischen Heilszeit vorangehenden Bedrängnisse und Strafen für das Gottesvolk werden hauptsächlich auf Grund von Dt 28 u. 30 in De exsecrat., jene Heilszeit selbst aber wird teils ebendaselbst, teils in De praem. p. 928 sq. (vgl. auch De somniis 591) geschildert, unter Hervorhebung der Segensfülle, die von dem ganz zur Frömmigkeit bekehrten Gottesvolke auch auf die übrigen Völker überströmen wird.

Einfluß Philos auf jüdische und christliche Schriftsteller.

Daß Philos Religionsphilosophie einen tiefgreifenden Einfluß nicht bloß auf die altchristliche Theologie, sondern auf die Bildung des Christentums selbst geübt habe, hat man seit dem rationalistischen Zeitalter mehrfach behauptet; so Ballenstedt (im Zusammenhange mit seinen Angriffen auf die Authentie des Johannesevangeliums, in der Schrift „Philo und Johannes“, 1812); Gfrörer (Philo, 1831, und: Geschichte des Urchristentums, 1838, I, 116 ff.); Großmann (Quaestiones Philoneae 1829). Später hat Bruno Bauer (Philo, Strauß und Renan und das Urchristentum, Berlin 1874) die philonische Spekulation einen „Abriß vom Kern der evang. Geschichte, entworfen vom Juden Philo, ehe dieselbe in Aktion trat“, sowie speziell die phil. Logoslehre einen „jüdischen Prolog zum Christentum“ genannt. Aber es sind durchweg nur Berührungen von einzelnen theologischen Begriffen und Ausdrücken Philos mit solchen des Neuen Testamentes oder an-

derer urchristlicher Schriftsteller, worauf solche Behauptungen gestützt werden. Den Beweis für irgendwelche historische Beziehungen Philos zum Stifter des Christentums oder zu dessen Aposteln bleibt man stets schuldig (vgl. oben). Und so zahlreich jene Anklänge seiner religiösen Spekulation an das NT. und die ältesten Kirchenväter sein mögen: gerade von den Grund- und Kernlehren des Christentums, betreffend Person und Werk des Erlösers, weicht der Philonismus so weit als nur möglich ab. Bei Behandlung messianischer Weissagungen des AT.s überläßt Philo sich entweder abstrakt-spiritualistischem Allegorisieren, oder er bleibt bei einseitig nationalen Hoffnungen ohne ethische Vertiefung und Verklärung stehen (oben Nr. IV und VI). Mit seinem Logosbegriff steht er ganz und gar auf griechisch-philosophischem Boden; er hat mit dem johanneischen Logos des NT.s nur eben den Namen gemein. Der philonische Logos ist, gleich dem der Platoniker und Stoiker, wesentlich nur *λόγ. ἐνδιάθετος*, der des NT.s ist wesentlich *λόγ. προφορικός*; jener ist eine kosmisch-naturalistische Potenz ohne wahrhaft persönlichen Charakter, dieser ist vor allem persönliches Wesen von ethisch-gottbildlicher Bedeutung, „der eingeborene Sohn vom Vater, voll Gnade und Wahrheit" (Jo 1, 14). Jener steht außer aller Beziehung zu Israels theokratisch-nationalen Hoffnungen und Erwartungen, dieser als fleischgewordener Gottessohn ist der Messias selbst, der neutestamentliche Bundesmittler, ohne den keine messianische Idee auch nur gedacht, geschweige denn realisiert und zum Heile der Menschheit ausgewirkt werden kann (vgl. schon oben, am Schlusse von Abschn. III). Was das NT. vom Logos lehrt, steht überhaupt in keiner irgendwie nachweisbaren Abhängigkeit von Philos Logosspekulation, sondern läßt sich auf vollkommen befriedigende Weise auch schon direkt aus dem, was das kanonische AT. vom Schöpferwort und der Weisheit Gottes aussagt (Pſ 33, 6; Spr 3, 19; 8, 22 ff.) herleiten, unter Mitherbeiziehung etwa solcher palästinensischer Apokryphen, wie das B. Sirach (c. 24). Auch für die Deutung des in Hbr 4, 12 von den Eigenschaften des Gotteswortes als eines zweischneidigen Schwertes Gesagten bedarfs jener Verweisung auf den philon. *λόγος τομεύς* (s. o. III), welche Clericus, Berthold, Gfrörer, Scheffer, Olshausen u. a. für nötig hielten, in keiner Weise. Die Berührung im bildlichen Ausdruck ist hier eine bloß zufällige; vom hypostatischen Logos Gottes, dem Philo jenes Prädikat *τομεὺς τῶν συμπάντων* erteilte, ist beim Verf. des Hebräerbriefes an jener Stelle überhaupt nicht die Rede. Vgl. die neueren Kommentatoren (bes. v. Hofmann, Riehm, Lünemann, Delitzsch), sowie die bereits angeführten Untersuchungen von Keferstein, Heinze, Clasen, Soulier, Aall ꝛc.; auch Schürer S. 557.

Braucht sonach nicht einmal für den christlichen Logosgedanken, geschweige denn für das durch den fleischgewordenen Logos ausgerichtete Heilswerk Philos Spekulation als geschichtlicher Erklärungsgrund herbeigezogen zu werden, so wird darum die Annahme einer mehrseitigen Einwirkung unseres Alexandriners auf die theologische Lehr- und Ausdrucksweise der älteren Kirchenväter, insbesondere ihre Behandlung der Schriftexegese, keineswegs hinfällig. Der in diesen formalen Beziehungen von ihm auf die urchristliche Litteratur geübte Einfluß erscheint als ein ebenso weitgreifender wie nachhaltiger. Wie die Allegoristik Philos schon an Josephus einen gelehrigen Schüler fand (der ihn beispielsweise in allegorischer Deutung des mosaischen Stiftszelts auf die ganze Welt, des Allerheiligsten auf den Himmel, der 12 Schaubrote auf die Monate des Jahrs, des siebenarmigen Leuchters auf die 7 Elemente, des hohenpriesterlichen Linnenkleids auf die Erde ꝛc. nachahmte; vgl. Siedfried a. a. O., S. 278 ff.) und wie reichliche Spuren seines Einflusses in der späteren jüdischen Schriftauslegung, bei den Targumisten wie in den Midraschim, der Kabbala, den Religionsphilosophen des Mittelalters nachgewiesen werden können (ebendas. 291—302; vgl. auch Bernhard Ritter, Philo und die Halacha, 1879): ganz so läßt sich philonischer Einfluß in der Phraseologie und dem allegorischen Auslegungsverfahren eines beträchtlichen Teils der urchristlichen Schriftsteller, zumal aller alexandrinisch gebildeten (wohin in gewissem Sinne auch schon neutestamentliche Autoren wie Paulus, Johannes, der Verfasser des Hebräerbriefs, gehören), darthun. So unter den griechischen Vätern, insbesondere bei Barnabas, Justin, Theophilus von Antiochia, Clemens, Origenes, Eusebius, unter den lateinischen hauptsächlich bei Ambrosius und Hieronymus. Vgl. über dies alles Siegfried II, 2, S. 303—399, wo der von Philo ausgegangene Einfluß auf die christliche Allegoristik die gründlichste Darlegung erfahren hat. **Zöckler.**

Philo von Karpasia. — J. A. Fabricius, Bibliotheca Graeca l. V. c. 34 Bd IX, S. 252; Bardenhewer, Patrologie, 2. Aufl., Freiburg 1901, S. 276.

Polybius, der phantasievolle Biograph des Epiphanius von Salamis, erzählt in

der Vita Epiphan. c. 48 f., MSG 41 S. 85 von einem Diakon Philo, welchen die Schwester des Honorius und Arcadius nebst mehreren Anderen zum Bischof Epiphanius nach Cypern schickte, damit er diesen einlade, nach Rom zu kommen, um ihr in ihrer Krankheit durch Gebet und Handauflegung Hilfe zu bringen. Dies sei geschehen, Philo aber habe seiner Frömmigkeit wegen so gute Aufnahme bei Epiphanius gefunden, daß ihn dieser infolge einer göttlichen Erleuchtung zum Bischof von Karpasia, einer Stadt auf Cypern, gemacht und ihm sogar seine eigene Amtsführung während seiner Anwesenheit in Rom anvertraut habe. Mit dieser Nachricht ist die Notiz des Suidas kombiniert worden: *Φίλων Καρπάθιος ἔγραψεν ὑπόμνημα εἰς τὸ ᾆσμα τῶν ᾀσμάτων*, obwohl die Bezeichnung *Καρπάθιος* nicht an die cyprische Stadt Karpasia, sondern nur an *Κάρπαθος*, eine Insel des ägyptischen Meeres zwischen Kreta und Rhodus gelegen, zu denken erlaubt. An sich ist beides möglich, entweder daß an beiden Orten verschiedene Personen gemeint sind, oder daß eine Verwechselung oder Verschreibung des Ortsnamens vorgegangen, in welchem Falle wir bei Polybius die richtige Angabe zu suchen hätten. Für die letztere Annahme ist entscheidend, daß der von Suidas erwähnte Kommentar, der in einer Anzahl von Handschriften erhalten ist, überschriftlich als *Φίλωνος ἐπισκόπου τοῦ Καρπασίου ἑρμηνεία εἰς τὰ ᾄσματα τῶν ᾀσμάτων* bezeichnet wird. Demnach ist an der Thatsache, daß es einen Bischof Philo von Karpasia gab und daß dieser den Kommentar zum Hohenlied verfaßte, nicht zu zweifeln. Ob freilich das Geschichtchen des Polybius wahr ist, muß man dahingestellt sein lassen. Epiphanius erwähnt in seinem Briefe an Johann von Jerusalem einen von ihm hochgeachteten Bischof Philo, der aber, als Epiphanius seinen Brief schrieb (393 oder 394), bereits tot war. Er kann also mit dem Helden des Polybius nicht identisch sein, wohl aber ist möglich, daß er der historische Bischof von Karpasia ist. Sein Kommentar wurde zuerst herausgegeben von M. A. Giacomelli, EB. von Chalcedon, Rom 1772, ist abgedruckt bei Gallandi Bd IX Append. S. 713 und MSG XL S. 1 ff. Die lateinische Übersetzung des Kommentars kannte man längst; eigentümlicherweise erscheint er in ihr als ein Werk des Epiphanius. Einen bisher unbekannten Brief Philos an einen palästinensischen Asketen Eukarpius veröffentlichte A. Papadopulos-Kerameus im ersten Band der *Ἀνάλεκτα ἱεροσολυμιτικῆς σταχυολογίας*, Petersburg 1891, S. 393. **Gaß † (Hauck).**

Philopatris. — Einzige Handschrift nach J. Masson (in der Bipontina I p. XCVII) ein Vatic. gr. 88 des 15. oder 16. Jahrh. Ausgaben: Der Dialog findet sich bereits in der editio princeps der Werke Lucians, Florenz 1496; dann in der Aldina von 1503; aus der Aldina von 1522 haben ihn die Inquisitoren getilgt. Spätere Hauptausgabe Luciani opp. gr. et lat. ad edit. Tib. Hemsterhusii et Jo. Fr. Reitzii accurate expressa, Biponti 1791, IX, 237—267, dazu Noten 500—545; Jacobitz 1839, III, 609—624; in den neueren kritischen Lucianausgaben von Fritzsche und von Sommerbrodt fehlt Philopatris; Sonderausgabe von Gesner, Jena 1715, und von C. B. Hase in der Bonner Ausgabe des Leo Diaconus (Corp. scr. hist. byz. XI), 1828, 324—342. Uebersetzungen franz. von Perrot, 1687, engl. von Francklin 1780, deutsch von Wieland 1789, VI, 382—420. Litteratur, ältere, bei Fabricius-Harles, Bibl. graeca V, 341; J. M. Gesner, De aetate et auctore dialogi Lucianei qui Philopatris inscribitur, Jena 1714 (Leipzig 1730, Göttingen 1741, auch ed. Bipont. IX, 559—605); C. G. Kelle, Luciani Philopatris rerum Christianarum sub Marco Aurelio et patronus et irrisor in Commentationes theologicae ed. Rosenmüller, Leipzig 1826, I, 2, 215—267; M. Ehemann, Bemerkungen über das Alter, Veranlassung und Absicht des Dialogs Philop., Studien der evang. Geistlichkeit Württembergs hrsg. von Stirm XI, 2, 1839, 47—102; Niebuhr, Ueber das Alter des Dialogs Philop., Kl. Schrr. II, 1843, 73—78; Gaß in RE[1], XI, 603—5, RE[2] XI, 649 ff.; H. Kellner, Der Dialog Philopatris, Tüb. ThQS 46, 1864, 48—78, Christentum und Hellenismus 1866, 323—347; H. Wessig, De aetate et auctore Philopatridis dialogi, Koblenz 1868; K. J. Aninger, Abfassungszeit und Zweck des pseudolucian. Dialogs Philopatris, HJG XII, 1891, 464—491. 703—720; R. Crampe, Philopatris, Halle 1894; ders., Noch einmal Philopatris, Byz. Z. VI, 1896, 144—149; dazu C. Neumann in BZ, V, 1895, 165—168; Gleye, BphW 1895, 1285—92; v. Dobschütz in Z. f. Kulturgesch. II, 1895, 94—96; E. Rohde, Philopatris, BZ, V, 1895 1—15; VI, 1896, 475—482 = Kl. Schrr. hrsg. von Schöll I, 411—436; R. Hirzel, Dialog II, 336 f.; C. Stach, de Philopatride, Krakau 1897; Rich. Garnett, Alms for oblivion in The Cornhill Magazine 1901 May; S. Reinach, La question du Philopatris, Revue archéol. 1902, I, 79—110; dazu K. Krumbacher, BZ. XI, 1902, 578 ff.

Unter Lucians Werken ist (freilich nur in einer ganz jungen Handschrift) ein Dialog u. d. T. Philopatris erhalten, der früher als Satyre auf das Christentum betrachtet das Interesse der Theologen besonders erregt hat, neuerdings aber auch Gegenstand lebhafter Verhandlungen unter Historikern und Philologen geworden ist.

Der **Inhalt** ist folgender: Triephon, ein Mann kleinbürgerlichen Standes, trifft — der Ort ist nicht näher bezeichnet — seinen Freund Kritias in höchster Erregung: er muß verhext sein. Triephon will der Sache auf den Grund kommen, um aber nicht selbst dabei verhext zu werden, fordert er von Kritias einen Eid. Daß Kritias als Heide Zeus nennt, giebt den Anlaß zu einer langen Erörterung, in der Triephon, kürzlich durch einen Galiläer mit Glatze und langer Nase, der in den 3. Himmel entrückt war, zum Christentum bekehrt, alle von Kritias vorgeschlagenen Eidgötter der Reihe nach wegen der Unsittlichkeit ihrer Mythen ablehnt, um schließlich den Schwur bei dem dreieinigen Gott zu proponieren. Nach kurzen Andeutungen über die Lehren des Christentums mit Belegen aus klassischen Dichtern, wobei auch Fragen wie die: ob auch Skythen in die himmlischen Bücher eingetragen werden könnten (Universalismus des Heils), berührt und menschlich enge Vorstellungen von Gott und göttlichen Dingen abgelehnt werden, kommt Kritias endlich zu seiner Erzählung. Er hat bei Einkäufen in der Stadt einen Haufen Unzufriedener angetroffen, die sich von alten Männlein mit den satyrischen Namen Charikenos und Chleuocharmos Steuererlaß und Finanzreformen durch einen künftigen Herrscher, dessen Namen ihnen sogar aus den Hieroglyphen des Obelisken in der Rennbahn ein vom Gebirge gekommener Mann mit geschorenem Haupte enträtselt haben wollte, prophezeien ließen. Als Kritias das für Hirngespinnste erklärt, versichert ihm ein Freund, der Steuereinnehmer Kraton, es sei durchaus wahr: im Monat Mesori (August) werde es sich erfüllen. Zum Beweise führt er ihn in ein abgeschlossenes prächtiges Haus ein, zu einem Kreis von Schwarzsehern, die nicht glauben wollen, daß das Volk zufrieden sei: es ständen große Veränderungen bevor, Unruhen in der Stadt, Niederlagen durch die Feinde. Da reißt Kritias' Geduld: er schilt sie Vaterlandsfeinde, die sich von Altweibergeschwätz betören lassen, wird aber dafür von ihnen so angelassen, daß er wie versteinert ist, bis diese Aussprache mit Triephon ihn wieder losmacht. Während beide noch ganz verwundert sind, kommt ein dritter Bekannter hinzu, Kleolaos, mit der Botschaft von großen Siegen der kaiserlichen Heere. So schließt das Gespräch mit dem Ausdruck der Hoffnung, daß bald Babel zerstört, Ägypten unterworfen, die Perser unterjocht, die Skytheneinfälle gehemmt sein werden, und mit dem Bekenntnis des Dankes an den unbekannten Gott von Athen, dafür, daß sie Unterthanen eines solchen Reiches sein dürfen.

Der Dialog ist weder in der Anlage noch im einzelnen ein Kunstwerk, das sich den echten Werken Lucians beizählen ließe. Auch trägt schon die ed. princ. am Ende den Vermerk: *οὗτος ὁ λόγος οὐ δοκεῖ μοι εἶναι τοῦ Λουκιανοῦ* (Ald. I u. a. haben dafür *οὗτος ὁ λόγος νοθεύεται τῶν Λουκιανοῦ*); Erasmus hat ihn in seiner Übersetzung (Basel 1521) fortgelassen; Cognatus und Sambucus führen ihn als 1. Stück der Nothi dialogi auf (Basel 1563). Dennoch hat er immer wieder Verteidiger seiner Echtheit gefunden, u. a. an Blondell, Bull, Dodwell, Fabricius; sogar nachdem Wieland geurteilt hatte: „Man kann sich schwerlich ärger an Lucian versündigen, als ihn für den Vater dieses Findlings zu halten", hat sich an Kelle noch ein Verteidiger gefunden. Andere wollten wenigstens die Zeit Trajans festhalten, oder gingen gar in die apostolische Zeit zurück. Gesner hat dann lange Zeit das allgemeine Urteil bestimmt durch die These, die Polemik zwischen Christentum und Heidentum weise auf die Zeit Julians. So urteilten u. a. Wieland, Tzschirner, Neander, Schnaase, Plummer, Gaß (RE[1]), Kellner, Alzog, Hergenröter, Krauß. Ehemann wollte vielmehr an die Perserkriege unter Valens und die Verschwörung des Theodoros bei Ammian. Marcell. XXIX denken. Die historischen Züge des 2. Teils und eine Anspielung auf ein Blutbad auf Kreta in § 9 erinnerten v. Gutschmid an die Zeit des Heraklios; diesen Ansatz suchte Crampe dadurch zu stützen, daß er für diese Zeit Spuren von Heidentum in Byzanz nachwies (vgl. Hirzel und Garnett). Dagegen hatten schon C. B. Hase, Niebuhr, Bernhardy (Jahrb. f. wiss. Krit. 1832, II, 121 ff.), Gfrörer, an das 10. Jahrh. gedacht, die Zeit des Nikephoros Phokas (963—969). Gaß und Rohde traten dem, ihre frühere Meinung ändernd, bei, ebenso Stach, S. Reinach, Krumbacher u. a., während Wessig und Aninger die Zeit des Nachfolgers Johannes Tzimiskes (969—976) glaubten vorziehen zu sollen. Das 10. Jahrhundert hat jetzt jedenfalls die meisten Stimmen für sich: man sehe Christ, Gesch. der gr. Litt.[3], 747; Krumbacher, Gesch. der byz. Litt.[2], 459 f.; G. Schlumberger, Un empereur byzantin au dixième siècle: Nicéphore Phokas, 1890, 743 A. 3.

Die Ansätze auf vorkonstantinische Zeit sind schon dadurch ausgeschlossen, daß *ἐξισωταί* erst von Konstantin eingeführt wurden; daß der Dialog nach Andeutungen in § 3 in Konstantinopel spielt; daß Kaiser und Reich als christlich gedacht sind. Verspottung des Christentums liegt dem Verf. ganz fern. Das schließt auch die Zeit Julians aus. Für

das 7. Jahrhundert hat v. Gutschmid vor allem die Eroberung Kretas durch die Slaven im Jahre 623 geltend gemacht (Rohde weist ähnliche Arabereinfälle für 653, 674, 823/4 nach); 619—629 gehörte Ägypten den Persern; 622, 624, 626—8 drang Heraklios tief nach Persien hinein vor, 629 brachte er im Triumph das hl. Kreuz heim; bereits 613 hatte ein Sarazeneneinfall stattgefunden, 634 begannen dann die Eroberungszüge der Araber. Dagegen machen Niebuhr u. a. geltend, daß das Blutbad auf Kreta nur als Sieg christlicher Waffen über Ungläubige zu denken sei: also sei die Rückeroberung Kretas durch Nikephoros Phokas 861 als geschehen, die Rückeroberung des seit 643 den Arabern gehörenden Ägyptens als in Aussicht stehend gemeint: Babel bedeute die Hauptstadt der Chalifen, Perser eben die Araber, Skythen die Russen. Die Mißstimmung gegen den Kaiser und manches andere paßt ohne Zweifel trefflich auf diese Zeit. Vor allem ist das 10. Jahrhundert eine Periode der Renaissance, der die Verbindung christlicher Theologumena mit klassischen Dichterworten gut ansteht, deren Interesse an Lucianstudien auch durch mehrere Handschriften und Imitationen bezeugt ist.

Aber es bleibt eine doppelte Schwierigkeit. Zunächst sind die zerstreuten Anspielungen auf die äußere Situation nicht so bestimmt, daß sie nicht auch die Deutung auf andere Perioden zuließen, wennschon vieles für die Zeit des Nikephoros Phokas spricht. Sodann sehen sich die für das 10. Jahrhundert eintretenden Gelehrten (mit Ausnahme von S. Reinach) genötigt, die Einheit der Komposition aufzugeben: der ganze erste Teil mit seiner polemischen Erörterung des Götterglaubens ist ihnen nur zur lucianischen Einkleidung gehöriges scherzhaftes Geplänkel, eine litterarische Posse u. ä. Zwischen dieser und dem rein politisch zu verstehenden 2. Teil soll gar keine innere Einheit bestehen. Demgegenüber hat doch Crampes Versuch sein gutes Recht, eine solche nachzuweisen durch die Annahme, daß die Bestreitung des Heidentums akut ist, daß die politische Opposition mit heidnischen Neigungen zusammengeht, daß es eben das Heidentum des Kritias ist, das diesem Patrioten so rasch Einführung in den Geheimbund verschafft. Ob Crampes Datierung richtig ist oder nicht, jedenfalls kann erst eine solche Erklärung auf allgemeine Zustimmung rechnen, die auch diesem Gesichtspunkt gerecht wird. Ich vermag eine solche auch noch nicht bei S. Reinach zu finden, der statt wirklicher Heiden unkirchliche Humanisten des 10. Jahrhunderts als gottlos und staatsgefährlich zugleich denunziert werden läßt. Ein Vergleich des 1. Teils mit echtlucianischen Vorbildern, wie z. B. Philopseudes, zeigt, daß der Verfasser über diese wesentlich hinausgeht in der positiven Ausführung christlicher Lehren, offenbar nicht ohne Rücksicht auf Zeitfragen. Und daß er hierauf Wert legt, beweist der Doppeltitel, deren 2. Teil *ἢ διδασκόμενος* sich nur auf Kritias Unterweisung im Christentum (vgl. 17 *κατηχούμενος*) beziehen kann.

Theologisch interessant bleibt an dem Dialog, der von Paul IV. 1559 auf den **Index librorum prohibitorum** gesetzt wurde (vgl. Reusch, **Index I**, 228; Bibl. des litter. Vereins 176, 194. 270. 498) jedenfalls die Art, wie darin christliches Dogma und klassische Dichtung verbunden sind; dann je nach der Auffassung der Beleg für Heidentum in Byzanz zu verhältnismäßig später Zeit oder aber frivole Behandlung christlicher Dinge auch bei Christen. Schließlich wird die Charakteristik des Paulus immer merkwürdig bleiben, wenn auch nur als Zeugnis für die Benutzung der Theklaakten (**s. acta apost. apocr.** ed. Lipsius I, 237, **Passio Theclae** ed. von Gebhardt, p. **LXXXVII**).

von Dobschütz.

Philoponus s. d. A. Johannes Philoponus Bd IX S. 310.

Philostorgius, gest. nach 424. — Ausgaben: Die Excerpte des Photius sind zuerst von J. Gothofredus (Genf 1643) herausgegeben worden. Die Ausgabe von Valesius (Paris 1673) hat die editio princeps überholt und verdrängt; sie ist oft wiederholt worden (Frankfurt 1679. Amsterdam 1695. Cambridge 1720 [besorgt von W. Reading; diese Ausgabe nachgedruckt Turin 1748 und MPG 65, Col. 459 sqq.]). Neue Fragmente fand P. Batiffol, (Fragmente d. Kirchengesch. d. Philost. RQS III [1889] S. 252 ff.), der auch eine neue Ausgabe in Aussicht gestellt, aber bisher noch nicht ediert hat. Vgl. von ihm noch die Dissertation Quaestiones Philostorgianae (Paris 1891) und die Aufsätze: Die Textüberlief. d. Kirchengesch. d. Philostorg. RQS IV (1890), S. 134 ff.; Un historien anonyme arien du IV. siècle ebenda IX (1895), S. 57 ff. Ferner J. R. Asmus, Ein Beitrag z. Rekonstruktion d. Kirchengesch. d. Philost., Byzant. Zeitschr. IV, S. 30 ff.; L. Jeep, Beiträge z. Quellenkunde d. Orients im Altertum (Rh. Museum 52 [1897] S. 213 ff.; Zur Ueberlieferung d. Philostorg. TU, NF II, 3 (Leipzig 1899). — Aus der älteren Litteratur ist die Analyse von Ceillier, Hist. des aut. ecclés. XIII, p. 659 ss. zu erwähnen; ferner Fabricius-Harles, Bibl. Graeca² VII, p. 509 sqq.

(abgedruckt bei MG 65, Col. 455 sqq.). Anderes s. bei U. Chevalier, Repertoire des sources histor. du moyen âge p. 1788. Vgl. die Litteratur über die Gesch. des Arianismus in Bd II, S. 6, 29 ff.

Philostorgius war um 364 in Borissus in Kappadozien als Sohn des streng arianisch gesinnten Karterius geboren. Als eifriger Anwalt der Arianer ist denn auch Philostorgius aufgetreten und hat seine Feder in den Dienst der Partei gestellt. Zwanzigjährig begab er sich nach Konstantinopel, um dort zu studieren. Unterwegs traf er mit Eunomius zusammen, dessen Werke er studierte. Über sein weiteres Leben ist nichts bekannt. Nach 425 ist er gestorben. Das Werk, das seinen Namen bekannt gemacht hat, war eine Kirchengeschichte (ἐκκλησιαστικὴ ἱστορία) in 12 Büchern, verfaßt von dem Standpunkte des Arianismus aus und zu dem Zweck, seine Partei zu rechtfertigen. Leider ist das für die Geschichte des Arianismus wichtige Werk verloren gegangen und für seine Kenntnis sind wir auf die kümmerlichen und nur in dem Bericht über das Thatsächliche zuverlässigen Excerpte des Photius (nicht der Bibliotheca einverleibt, sondern separat überliefert) und sonstiger Benutzer angewiesen. Da eine wissenschaftlich brauchbare Ausgabe, die alle Fragmente sammelte, noch fehlt, ist im einzelnen das meiste über die Quellen der Darstellung zweifelhaft. Daß Philostorgius die Schriften des Aëtius und Eunomius benutzt und arianische Schriftstücke (wie die Acta Luciani martyris, Gesta Theophili Indi u. a.) herangezogen hat, ist sicher. (Vgl. Photius, Bibl. c. 40 p. 8^b,14 sqq. Bekker.) Auch die Benutzung der Kirchengeschichte des Euseb läßt sich erweisen. Fraglich ist die von Jeep angenommene Benutzung des Sokrates, Sozomenus und Theodoret. Die Darstellung begann mit dem Streit zwischen Alexander und Arius und war bis auf Valentinian III. fortgeführt (Photius l. c. p. 8^b,48 sqq.). Potius nennt (Bibl., cod. 40) die Schrift ein ἐγκώμιον τῶν αἱρετικῶν und findet sie ungerecht gegen die Orthodoxen, für die der Verfasser nur Tadel und Anklagen habe. Den Stil lobt er als blühend, poetisch, eindrucksvoll, die Darstellung als angenehm zu lesen; nur zuweilen verfalle er in Bombast. Parteilichkeit in der Schilderung der Personen muß man bei einem Historiker erwarten, der sich als Geschichtsschreiber einer Partei weiß, und dessen Absicht es ist, seine Gesinnungsgenossen historisch zu rechtfertigen. So ist, was er über die Ursachen des Streites, über den Verlauf der nicänischen Synode, über Athanasius und andere Führer der Gegenpartei berichtet, stark gefärbt, und Philostorgius verteilt Licht und Schatten genau entgegengesetzt, der Gegenpartei nur Schatten, den Arianern nur Licht zumessend. Er scheut sich nicht, auch solche Greuel, wie die Ermordung der Hypatia in Alexandria, lediglich von seinem Parteistandpunkte aus zu betrachten und dogmatische Borniertheit zu sittlicher Verworfenheit zu stempeln. Demgegenüber werden die Häupter der Anomöer in den Himmel gehoben, vor allem Eunomius, vor dessen konsequenter Gedankenschärfe er die größte Achtung bezeugte. In allem aber ist er bemüht, die arianische Theologie als die ältere und darum historisch allein beglaubigte zu erweisen. Da müssen selbst die Inder herhalten, die von dem Apostel Bartholomäus und dann von einem Missionar Theophilus schon vor Alters dieselbe Lehre empfangen hätten (II, 6). So verdient Philostorgius als Historiker wenig Vertrauen, wo es sich um die Beurteilung der Personen und Verhältnisse handelt. Dagegen ist der Verlust seines Werkes zu bedauern, weil es zahlreiche Thatsachen enthielt, die er teils aus der von ihm benutzten Litteratur teils aus eigener Erfahrung kannte; namentlich was er als Zeitgenosse miterlebt hatte, die Ereignisse etwa von 395 an, werden von ihm, wenn auch in seiner Beleuchtung, doch wesentlich anders und nicht selten wohl auch richtiger geschildert worden sein, als von seinen Gegnern. Wenn ihm auch als Historiker, wie Gibbon richtig hervorhebt (History of the decline and fall of the Rom. imp. c. 21), die Leidenschaftslosigkeit, Vorurteilslosigkeit und das aus allen Quellen geschöpfte historische Wissen fehlte, so ersetzte er es durch die Kraft seiner Überzeugung und den Kampfesmut, mit dem er seine Sache verfocht. Er wollte auch nicht so sehr belehren als gewinnen. Und so viel darf man trotz des ungenügenden Materiales, das zur Beurteilung seiner Persönlichkeit, seiner Eigenart und seiner Arbeit zur Verfügung steht, doch sagen, daß wir die Entwickelung des Arianismus und auch die seiner Gegner besser verstünden und richtiger zu schildern vermöchten, wenn wir diese Schrift eines Parteimannes noch besäßen.

Das Werk ist noch im Mittelalter gelesen und benutzt worden. Photius' Excerpte sind bereits erwähnt worden; Suidas hat es für sein Lexikon ausgeschrieben; Niketas Akominatus hat es noch besessen und gelegentlich citiert, und auch Nicephorus scheint es gekannt zu haben. Wie Batiffol nachwies (RQS 3, 1889, S. 252 ff.), sind Fragmente in der Vita Artemii des Johannes von Rhodus erhalten. Vielleicht ließe sich durch eine

genauere Erforschung der Vitenlitteratur des Mittelalters dies Material noch vermehren. Was zunächst not thut, ist freilich vor allem eine kritische Ausgabe der Fragmente, die bis jetzt bekannt sind. **Erwin Preuschen.**

Philoxenianische Bibelübersetzung s. d. A. Bibelübersetzungen Bd III S. 176,50 ff.

Philoxenus (Xenaia, Axenaja), Bischof von Hierapolis (Mabbug), gest. nach 522. — Das Leben des Ph. ist mit den sogen. monophysitischen Streitigkeiten so eng verflochten, daß für das Verständnis des Folgenden eine allgemeine Kenntnis dieser Streitigkeiten vorausgesetzt werden muß. Man vgl. den Art. Monophysiten im 13. Bande, bes. S. 385 ff., und die vor dem Art. angeführte Litteratur. Als Quellen kommen im besonderen außer den eigenen Schriften des Ph. (s. darüber unten) in Betracht: A. von syrischen Autoren 1. die kurze Lebensbeschreibung eines Anonymus in Cod. Syr. 155, aus der Assemani, Bibl. Orient. 2 p. 10. 13. 17. 20 einige Notizen entnahm und die jetzt im Anhang bei Vaschalde (s. u.) vollständig abgedruckt ist (im Folgenden = Anon.); 2. der Brief des Abtes Simon von Beth-Arscham in der Bibl. Or. 1, 346—358; 3. Notizen im Chron. Edess., in der Hist. Misc., bei Jos. Styl., Jakob von Edessa (Bibl Orient. 1, 475) und Bar Hebraeus (ed. Lamy und Abbeloos). B. Notizen bei nichtsyrischen Geschichtsschreibern und Chronisten, nämlich bei Theod. Lect., Evagr., Theoph., Cedrenus, Vict. Tunn. (zu den abgekürzt zitierten Autoren vgl. die Erläuterungen Bd XIII, 373). Aus der Litteratur sind von älteren Werken Assemani und Le Quien zu beachten, von neueren: The Discourses of Philoxenus, Bishop of Mabbôgh, A.D. 485—519, edited from syriac manuscripts of the sixth and seventh centuries in the British Museum, with an english translation, by E. A. Wallis Budge, 2 Vol. (syrisch und englisch; vor dem 2. Bande ausführliche Einleitung), London 1894; Three letters of Philoxenus, Bishof of Mabbôgh (485—519): being the letter to the monks, the first letter to the monks of Beth-Gaugal, and the letter to Emperor Zeno, ed. from. syriac MSS in the Vatican Library, with an english translation, an introduction to the life, works and doctrines of Ph., a theological glossary and an appendix of bible quotations, by Arthur Adolphe Vaschalde, Rom 1902 (Doktordissertation der kath. Univ. in Washington). Außerdem: W. Wright, History S. 72—76 und Catalogue (s. Bd XIII, 374, 58 ff.), sowie R. Duval, Histoire politique, religieuse et littéraire d'Édesse, Par. 1892, und La littérature syriaque, 2. Aufl., Paris 1900; Erwand Ter-Minassiantz, Die armenische Kirche in ihren Beziehungen zu den syrischen Kirchen (TU, NF 11, Leipz. 1904; als Dissertation erschien gesondert: „Die Beziehungen der arm. Kirche zu den syrischen bis zum Ende des 6. Jahrh.") konnte nicht mehr benutzt werden. Den Passus unten 368,39 ff. hat der Herr Verf. beizusteuern die Güte gehabt.

1. Leben. Das Jugendleben des Philoxenus liegt völlig im Dunkeln. Nach Anon. war er in Tahal, einem kleinen Orte in der persischen Landschaft Beth-Garmai (zwischen Tigris und dem Gebirge von Kurdistan), geboren. Sein ursprünglicher Name Xenaja (Axenaja; syrisch nach dem griechischen ξένος) zeugt für syrische, nicht persische (so Theod. Lect. 216) Herkunft, aber von seinen Eltern ist nichts bekannt. Daß er Sklave und nicht getauft gewesen sei, ist bloßes Geschwätz, das Theod. Lect. (a. a. O.) und seine Ausschreiber (Theoph. 134, 1) mit Behagen nachbeten; die syrischen Quellen wissen nichts davon, und daß Xenaja getauft gewesen, versichert er selbst (Epist. Zen. Vasch. 125 f.). Die Geburtszeit kann in weiten Grenzen aus der Thatsache erschlossen werden, daß Xenaja, als Ibas Bischof von Edessa war (435—457), dort studierte. Sie dürfte demnach in das zweite Viertel des 5. Jahrhunderts (nicht ins dritte, so Budge XVII) fallen. In Edessa gehörte er mit seinem Bruder Addai (Bibl. Orient. 1, 353) zu den Gegnern des Ibas und that sich frühzeitig als Bekämpfer des Nestorianismus und der von ihm für Nestorianer gehaltenen Anhänger des Chalcedonensischen Bekenntnisses (B. O. 2, 15) hervor. In Antiochien, wohin er sich nach Verlassen der Schule von Edessa, begeben hatte (ob direkt? s. Vaschalde 10), brachte ihn seine lebhafte Parteinahme für Zenos Henotikon (s. Bd XIII, 380,60 ff.) in Konflikt mit dem Patriarchen Kalandion (481/2—485), der ihn als Störenfried hinauswies (Theod. Lect. 216, danach Theoph. 131, 16). Er kehrte bald zurück: Petrus Fullo (zum drittenmale Patriarch 485—488) weihte ihn schon 485 zum Metropoliten von Hierapolis (Mabbug; nicht 488, wie Anon. Bibl. Orient. 2, 13 will [vgl. dagegen 2, 12]). Bei dieser Gelegenheit soll er den Namen Philoxenus erhalten haben (Theoph. 134, 17). Auf Befehl Kaiser Zenos sandte er, den man anscheinend des Eutychianismus verdächtigt hatte, sein Bekenntnis ein (vgl. Schluß des Briefes an Zeno). In den nächsten 13 Jahren begegnet uns sein Name nirgends. Budge (p. XXI) mag Recht haben mit der Bemerkung, daß wahrscheinlich in diese Zeit die Abfassung eines großen Teils der Schriften fällt, die seinen Namen so berühmt gemacht haben (s. u.). Mai 498 war er in Edessa. Ein frommer Berichterstatter (Jos. Styl. p. 21) hat sich damals an ihm geärgert, weil er dem in Karnevalstaumel ver-

sunkenen Volk nur einen Tag lang Buße predigte, während man gerade von ihm mehr erwartet hatte. Mit dem Amtsantritt Flavians (498), der zwar dem Henotikon aus politischer Klugheit zustimmte, im Herzen aber synoditisch gesinnt war (Bd XIII, 385, 17 ff.), scheint auch Philoxenus sich wieder reger am öffentlichen Leben beteiligt zu haben. Er wurde der eigentliche Sprecher der monophysitischen Partei. Zweimal war er in Konstantinopel (Ep. ad. monach. Senun. Bibl. Or. 2, 15; die Notiz des Vict. Tunn., daß Anastasius 499 eine Synode in Konstantinopel unter dem Vorsitz von Flavian und Philoxenus abgehalten habe, ist unbrauchbar). Nach Beendigung des Perserkrieges (506) hat Anastasius ihn zu sich befohlen: *Ξεναΐαν τὸν μανιχαιόφρονα ἤγαγεν Ἀναστάσιος εἰς τὸ Βυζάντιον, τὸν καὶ Φιλόξενον, ὡς ὁμόφρονα*, sagt Theophanes (150, 4) mit bissigem Wortspiel. Nun beginnen die kurzen Jahre politischen Glanzes, über die Bd XIII, 385, 28 ff. bereits berichtet worden ist: auf einer Synode zu Antiochien (508/509) wird Flavian gezwungen, ein den dyophysitischen Lehren widersprechendes Bekenntnis zu formulieren; zu Sidon (511/12) lehnt er allerdings die Zumutung ab, das Chalcedonense zu verdammen, thut es aber bald nachher unter mönchischem Hochdruck dennoch, ohne vor der Verbannung bewahrt zu bleiben. Philoxenus ist bei alledem der treibende Geist, bis Severus als Nachfolger Flavians die Führung übernimmt. Auf der Synode von Tyrus (513 oder 515, s. Bd XIII, 386, 49 ff.) siegt die monophysitische Theologie. Wenige Jahre darauf erfolgt der Rückschlag (s. XIII, 389, 28 ff.). Zu den unter Justin vertriebenen Bischöfen zählte auch Philoxenus. Er wurde (518 oder 519) zuerst nach Philippopolis in Thrazien verbannt. 522 war er noch hier (vgl. Epist. ad mon. Senun. B. O. 2, 18). Dann ward er nach Gangra in Paphlagonien verschickt und ist hier, vielleicht 523, eines gewaltsamen Todes gestorben. Die Quellen (Anon., Hist. Misc. 8, 5 p. 158, 17 ff., Bar. Hebr. 196) erzählen übereinstimmend, daß man ihn in einem Raum oberhalb der Küche einer Herberge eingeschlossen und durch Rauch von unten her erstickt habe.

2. Schriften. Philoxenus gilt für einen der hervorragendsten syrischen Schriftsteller. Assemani, der für den Häretiker als solchen nichts übrig hat, muß doch zugestehen: scripsit syriace, si quis alius, elegantissime (B. O. 2, 20). Neuere Orientalisten, wie Wright, Guidi (s. u. S. 369, 18), Budge, Duval und Vaschalde bestätigen dies Urteil. Das Lob beschränkt sich aber nicht auf die formale Seite seiner Schriftstellerei, sondern wird ausdrücklich den geistigen Fähigkeiten des Mannes überhaupt gezollt. In der That zeigen ihn die gedruckten Schriften als einen Mann von großer Energie des Denkens, von starkem Wollen und warmem Herzen. Den streitsüchtigen Krakehler, als den die Gegner ihn hinstellen möchten, wird man in seinen Schriften nicht wiedererkennen, wohl aber den geistlichen Berater und Seelsorger, der als solcher weithin besonders in den Klöstern sich mit Recht eines großen Rufes erfreute. Jakob von Edessa (s. Bd VIII S. 551) rechnet ihn zu den vier großen syrischen Kirchenlehrern, neben Ephräm, Jakob von Sarug und Isaak von Antiochien. Als ein großer Kirchenlehrer hat Philoxenus auch bei den Armeniern gegolten. Der armenische Katholikus Sahak (Ende des 7. Anfang des 8. Jahrhunderts) citiert in seiner Schrift: „Wider die Zweinaturenlehrer" die Schriften des Philoxenus neben denen von Irenäus, Athanasius, Cyrill, Epiphanius, Proklus, Joh. von Jerusalem &c. Ebenso citiert seine Schriften einer der bedeutendsten armenischen Gelehrten des 11. Jahrhunderts, Anania von Sanahin, in seiner „Widerlegung der Zweinaturenlehrer". Bar Salibi bezeugt ausdrücklich, daß Philoxenus' Lehre in Armenien gebilligt wurde (BO. II S. 168 f.). In den Handschriftenschätzen zu Paris, Rom und Oxford, vornehmlich aber im Britischen Museum in London finden sich zahlreiche Schriften des Philoxenus, von denen bisher nur verhältnismäßig wenige gedruckt sind. Abgesehen von der Bibelübersetzung (s. Bd III, 176, 50 ff.), die Philoxenus als Bischof übrigens nur veranlaßt, nicht selbst angefertigt hat, und einem nur bruchstückweise erhaltenen Kommentar zu den Evangelien (dessen Veröffentlichung Baumstark, Oriens christianus, 2, 1902, 387 als wünschenswert bezeichnet), handelt es sich um dogmatische Abhandlungen, Briefe, Reden, Glaubensbekenntnisse, Liturgika. Eine vollständige Liste aller zur Zeit bekannten Schriften (80 Nummern) bei Budge p. XLVIII—LXV (vgl. auch Bibl. Orient. 2, 23—46 und Vaschalde 24 Note 1). Gedruckt sind die folgenden: 1. 13 Reden über das christliche Leben (s. o. S. 367, 19): „Wie der Mensch zum Jünger Christi wird und nach welchen Geboten er wandeln soll, bis er anlangt bei der geistlichen Liebe, aus der die Vollkommenheit stammt und in der wir Kinder der Ähnlichkeit Christi werden, wie der Apostel sagt" (Überschrift). Auf eine einleitende Rede folgen Erörterungen über Glauben, Einfalt, Gottesfurcht, Armut, Bauchesluſt, Enthaltsamkeit, Sinnenlust. Diese

Predigten mögen ihrer Art nach mit den Unterweisungen des Aphraates verglichen werden (s. darüber Bd I, 611, 46ff.), die aber nicht etwa als Vorbild gedient haben und denen sie an Straffheit und Eindringlichkeit überlegen sein dürften. 2. Dogmatische Abhandlungen und Bekenntnisse und zwar a) Wie man antworten soll, wenn man nach seinem Glauben gefragt wird (Budge XXXI [engl.] und XCVI [syr.]); b) Verdammung des Bekenntnisses von Chalcedon in zehn Sätzen (XXXIII und XCVIII); c) Zehn Sätze wider die, so unseren Herrn zerteilen (XXXVI und C); d) Zwölf Kapitel wider die, so zwei Naturen und eine Person in Christo behaupten (CIV, nur syr.); e) Wider die Nestorianer (XXXVII [Auszug] und CXX); f) Wider Nestorius (XXXIX [Auszug] und CXXIII); g) Über die Ketzereien Manis, Marcions, des Eutyches u. A. (XLV und CXXXVI). Aus der Abhandlung **De uno ex trinitate incarnato et passo** giebt Assemani B. O. 2, 27ff. Auszüge; ebd. 33f. aus einer weiteren **professio fidei**. 3. Briefe dogmatischen Inhalts: a) an Abraham und Orestes, Priester in Edessa, über den Pantheismus des Stephan Bar Sudaili, vermutlich zwischen 509 und 512 (hrsg. von Frothingham, **Stephen Bar Sudaili**, Leyden 1886, 28—48, syr. und engl.); b) an die Mönche von Teleda (jetzt Telladi zwischen Antiochien und Aleppo) über verschiedene Fragen, geschrieben aus der Verbannung, wahrscheinlich zwischen 519 und 521 (hrsg. von J. Guidi, **La lettera di Filosseno ai monaci di Tellᶜ Addâ** in den Abhandlungen der **Reale Accademia dei Lincei**, Philol.-histor. Klasse, Ser. III, Bd XII, 446—506, Rom 1886, nur syr.); c) an die Mönche, Zirkulationsschreiben ohne nähere Adresse, Datum unbestimmbar, vielleicht zwischen 499 und 513 (hrsg. von Vaschalde a. a. O. 93 [engl.] und 127 [syr.]); d) an die Mönche von Beth-Gaugal (bei Amida), geschrieben vor 491 (Vasch. 105 und 146); e) an Kaiser Zeno, geschrieben nach der Erhebung zum Bischof (Vasch. 118 und 163). Aus dem Briefe an die Mönche von Senun Auszüge in B. O. 2, 15. 18. 38ff. Der dem Ph. zugeschriebene Brief an Abu-Nafir, Dynasten zu Hira (hrsg. von Martin, **Syro-Chaldaicae institutiones, Par.** 1873, 71—78; Auszug bei Vaschalde 30ff.), ist allem Anscheine nach unecht, da er grobe Verstöße gegen Chronologie und Geschichte enthält, die man Ph. kaum zutrauen kann. 3. Zwei Anaphoren bei Renaudot, **Liturgiarum Orientalium collectio**, 2, **Par.** 1715, 370 (nur lateinisch).

3. Christologie. Um die Christologie des Ph. richtig zu würdigen, darf man nicht von der Einzelheit ausgehen, die freilich in den Darstellungen immer die Hauptrolle spielt, wenn sie nicht gar allein erwähnt wird, seinem Aphthartodoketismus. Vielmehr gilt es vor allem festzustellen, daß Ph. seine eigentliche Lebensarbeit durchaus in den Dienst der Sache gestellt hat, für die auch Severus eintrat, mit dem er Schulter an Schulter focht. Wie Bd XIII, 398, 60ff. ausgeführt worden ist und hier als bekannt vorausgesetzt wird, haben sich diejenigen Monophysiten, als deren bedeutendsten Repräsentanten man Severus, und neben ihm Philoxenus, bezeichnen muß, stets energisch gegen den Vorwurf des Eutychianismus und Apollinarismus gewehrt. Man kann sagen, daß der Gegensatz gegen Eutyches dem Ph. genau so am Herzen liegt wie der gegen Nestorius, dessen hier als eines selbstverständlichen besonders zu gedenken keine Veranlassung ist. Es ist freilich der Wunsch, sich dem Kaiser gegenüber von falschem Verdacht zu reinigen, was ihm im Briefe an Zeno die Feder führt. Aber er stellt die Dinge darum nicht anders dar, als sie sind, wenn er hier und anderswo solchen Nachdruck darauf legt, daß es ihm nicht nur um die *ἐνσάρκωσις*, sondern um die *ἐνανθρώπησις* zu thun sei (Vasch. 118 vgl. 91). „Er, der da vollkommener Gott ist, nahm Fleisch an und wurde wahrer Mensch aus der Jungfrau", heißt es im Brief an die Mönche (Vasch. 97), und ebenda: „Das Wort ward nicht etwa nur Fleisch in der Jungfrau und nicht aus ihr, sondern es wurde wirklich Mensch in ihr und aus ihr". Während die Polemik gegen Nestorius allmählich ihr aktuelles Interesse verlor, blieb das Bestreben, die eigene Lehre vor der anscheinend so nahe liegenden Konsequenz des Doketismus zu bewahren, dauernd lebendig. Ja, es kommt in einem der spätesten und wichtigsten Dokumente, dem Brief an die Mönche von Teleda, deutlicher noch als früher zum Ausdruck. „Ich habe," heißt es hier (Guidi **fol.** 19**a col.** 2, Z. 10—19**b**, 1, Z. 4; die Übersetzung verdanke ich der Freundlichkeit meines Herrn Kollegen Schwally), „nie behauptet, noch denke ich daran, jemals zu behaupten, daß diese Dinge, nämlich (Mensch)werdung, Geburt, Leiden, auch Tod mit allen menschlichen Handlungen, die dazwischen liegen, nach göttlicher Vorsehung sich als trügerischer Schein abspielten, sondern (ich sage), daß alles in Wirklichkeit und Wahrheit stattfand, wie es bei Gott sein muß. Nicht so, wie die Engel erschienen, ward Gott in der Welt sichtbar; nicht wie die Engel aßen und tranken

im Hause Abrahams und im Hause Lots, aß und trank Gott in der Welt. Jenes fand nur zum Scheine statt, dies in leibhaftiger Wirklichkeit". Während aber hier alles Gewicht auf „Wahrheit" und „Wirklichkeit" fällt, heißt es unmittelbar vorher, nachdem die menschlichen Mängel, wie Hunger, Durst und Müdigkeit, aufgezählt sind, die auch Gott auf sich genommen habe (fol. 19a col. 1 s. f. — col. 2, 9): „Nicht so wie vom Menschen wurden diese oben erwähnten Dinge von Gott vollzogen. Denn beim Menschen finden sie seiner Natur nach statt, bei Gott aber durch seinen wunderbaren Ratschluß (*οἰκονομία*, vgl. Bd IX, 608, 42 ff.) übernatürlich." Und an einer früheren Stelle (fol. 11b, col. 1, Z. 29 — col. 2, 29): „Daher ist er (scil. Christus) natürlicherweise auch über dem Tode, indem seine Fleischwerdung in heiliger Weise, ohne Beiwohnung und sündige Lust und Tod, geschah. Da nichts hiervon in ihm ist, so war auch sein Kampf nicht sein eigener oder um seiner selbst willen. Das gilt auch hinsichtlich aller übrigen Schwachheiten, die er an seiner Person vollzogen hat. Vielmehr hat er sie mit seinem Willen (d. h. absichtlich) in seiner Person für uns vollführt. Denn wäre er ihnen natürlicherweise unterworfen gewesen, so wären sie von ihm mit Notwendigkeit zu vollziehen gewesen wie von jedem Menschen und daher würde auch sein Sieg über sie ihm (selbst) gegolten haben und nicht uns. Mit seinem Willen also hat er sich allem unterworfen (war er unterworfen?), weder aus Üppigkeit noch aus Mangel, weder aus Zwang noch aus sinnlicher Lust, nicht wie einer, der von Natur Leiden und Tod ausgesetzt, sondern der von Natur über alles erhaben ist." Diese Worte beweisen, daß man ein Recht hat, wie es Bd IX, 608, 31 ff. geschehen ist, Ph. im letzten Stadium seiner Entwickelung in die Nähe Julians von Halikarnaß zu rücken: denn die dort nach dem Referat des Dionysius Bar Salibi (bei Assem. B. O. 2, 168) aus einer nicht näher bezeichneten Schrift des Ph. wiedergegebenen Sätze, die zu vergleichen sind, enthalten die gleiche Argumentation. Dagegen muß es fraglich bleiben, ob Ph. in dem Streit zwischen Severus und Julian überhaupt hat Partei ergreifen wollen. Dieser Streit entbrannte ja erst, als Ph. in Thrazien in der Verbannung saß. Allerdings schreibt Severus (Hist. Misc. 9, 13 p. 186, 30) ausdrücklich, Julian habe „das von ihm verfaßte Buch" „nicht nur in der großen Stadt Alexandrien herausgegeben, sondern überall hin versandt". Möglich also, daß auch Ph. es erhalten hatte, in dessen (früheren) Schriften Severus (vgl. p. 187, 5) „nichts Thörichtes" gefunden haben will. Der Brief an die Mönche von Teleda und jener Passus unbezeichneter Herkunft scheinen jedenfalls die einzigen Dokumente zu sein, in denen der Streit Widerhall findet. Einen Widerspruch gegen die oben wiedergegebenen Sätze, wonach Ph. die Realität der menschlichen Bedürfnisse des auf Erden wandelnden Gotteswortes nicht geleugnet hat, dürften sie nicht enthalten. Der Begriff der „Realität" hat bei diesen Theologen stets etwas Schillerndes, und wem der Streit zwischen Radbertus und Ratramnus über veritas und figura im Abendmahl gegenwärtig ist, der darf sich darüber nicht wundern. **G. Krüger.**

Phöbadius, Bischof von Agen (Aginnum, vgl. Auson., epist. 25, 79) a. d. Garonne, gest. nach 392. — Hauptwerk: L. contra Arianos, MSL XX 13—30 (nach Gallandi t. V); ed. princ. von Th. Beza 1570 (über diese und andere Ausgaben vgl. Schoenemann, Bibl. hist.-lit. Patrum lat. I, 1792, p. 309—312. J. Dräseke, ZwTh 1890, S. 78—98, und dessen Inhaltsreferat in ZkWL X, 1889, S. 335—343. 391—407). Vgl. Tillemont, Mémoires (Venedig 1732), VI, 427 f. Gallia christiana II (1720), col. 895—897. Hist. lit. de la France I (1733), 2, p. 266—281. Gallandi (MSL col. 9—14); Kattenbusch, Das apost. Symbol, I, S. 171—173.

In Gallien hatte man in Abwesenheit des Hilarius die zweite sirmische Formel (Bd II 33 f.; Text bei Hahn, Bibl. der Symbole, 1897, S. 199—201) Ostern 358 abgewiesen (Bd II 34, 4; VIII 61, 40). Sie wurde von dem südgallischen Bischof Ph. (über die Namensabwandlungen Foegadius, Fitadius u. a. s. Dräseke, ZwTh S. 79 f.) in seinem l. contra Arianos mit den Mitteln abendländischer Orthodoxie (vgl. Bd VIII 59, 30 ff.; 379, 23) geschickt und nachdrücklich bekämpft. Wenn nicht die Wende des Jahres 357/58 (Gams, Die KG Spaniens, S. 250. 232), ist das Jahr 358 (Bd VIII 380, 51) als Zeit der Entstehung des Buches anzunehmen. Es ist mit Erregung und gelegentlichen ironischen Anwandlungen, aus klarer Position heraus und in schöner, kraftvoller Sprache geschrieben. Der Gedankengang der gegnerischen Formel wird bei der Widerlegung im ganzen eingehalten, die springenden Punkte zuvor (c. 2) herausgestellt und im weiteren Verlauf durch Berücksichtigung auch sonstiger gegnerischer Argumente abgethan. Hauptgedanke: Wenn Christus nicht Gott, ist er kein wirklicher Sohn. Gewiß ist die orthodoxe Er-

regung in Gallien durch diese Schrift wesentlich verstärkt worden. Hieronymus (v. i. 108; hiernach Freculf, chron. II 5, 3) scheint sie zu kennen, hat aber andere opuscula des Ph. nicht selbst gelesen. — Die Mauriner haben die Beweisführung angetreten (Hist. lit., p. 273 ff.), daß eine andere kurze Schrift, unter den Werken verschiedener Kirchenväter erhalten (Bardenhewer, Patrologie, S. 387 vgl. 573) und schon zu Anfang des 16. Jahrhunderts durch Sonderdrucke bekannt geworden, „de fide orthodoxa contra Arianos alias de filii divinitate et consubstantialitate tractatus" (MSL col. 31—50), mitsamt einem in der Überlieferung meist damit verbundenen und innerlich frageIos zugehörigen Glaubensbekenntnis (col. 49 f.; Hahn, Bibl. S. 258—260, vgl. die Nachricht S. 258 f. A. 30, und den Auszug S. 69 f., sowie die Reproduktion eines ähnlich lautenden Bekenntnisses unter dem Namen des Damasus S. 275 f.) der Hand des Ph. entstamme, und damit bei den meisten (z. B. auch R. Travers Smith im DchrB II s. v. Foegadius) Anklang gefunden, während Quesnel zuvor (vgl. Bardenhewer 2. Aufl. S. 365) die beiden Stücke dem Parteigänger Lucifers, Gregor von Elvira (Granada), zuwies; Gwatkin, Studies of Arianism, p. 206 n. 1 betont, daß in dem Traktat, wie bei Lucifer, die gleichwesentliche Gottheit des Geistes bestimmt behauptet werde. Jedenfalls stellt der Traktat, an dessen Anfange das nicänische Symbol steht (Hahn, Bibl. S. 162 A. 16), einen Fortschritt auf dem Wege der dogmengeschichtlichen Entwickelung gegenüber der älteren Streitschrift dar. Wiewohl sich mancherlei Anklänge in Stil und Zusammensetzung zwischen den beiden Hauptschriften finden (weitere wichtige Berührungspunkte bei Gallandi col. 12), ist die Sprache hier doch nüchterner, und schon aus dem Grunde unwahrscheinlich, daß das Buch bald nach dem Konzil von Rimini (359, vgl. Bd II 35 ff., dessen Beschlüsse das sogen. Gelasianische Dekret vor den apokryphen Büchern verurteilte) verfaßt wurde. (Weist nicht die Thatsache, daß das Buch unter den Werken des Vigilius von Tapsus sich hinter den Akten der Synode zu Aquileja vom Jahre 381 befindet, hinter dieses Jahr?) Ph. hat an jenem Konzil als hartnäckiger Verfechter der orthodoxen Lehrmeinung teilgenommen, aber schließlich doch auch (mit Servatio von Tongern) nachgegeben (vgl. Hefele, Konziliengesch. I², S. 710 f.). Diese beiden Bischöfe verfaßten in einem Stadium der Verhandlungen besondere professiones, „in quis primum damnatur Arrius totaque ejus perfidia: ceterum non etiam patri aequalis, et sine initio, sine tempore Dei filius pronunciatur" (Sulp. Sev., chron. II 44, ed. J. Clericus p. 276). Demgegenüber kann ich es nicht für zutreffend ansehen, wenn die bei Hieronymus, dial. adv. Luciferianos 17, erhaltene Glaubensformel der zu Rimini versammelten orthodoxen Bischöfe (Hahn, Bibl. S. 208, § 166) dem Ph. zugeschrieben wird; denn sie weist den Einfluß der zweiten sirmischen Formel und Spuren von Einschaltungen der Hofbischöfe auf. Stammt der Traktat wirklich von seiner Hand, so erfolgte die Veröffentlichung mit Rücksicht auf die frühere Hauptschrift („Jam pridem adversus Arianos libellum edideram"), die er einem Freunde zu lesen gegeben, der sie abzuschreiben vorschlug. Ph. bat ihn, sie ohne Angabe seines Namens Verständigen vorzulesen. Da er selbst nachher daran einiges mißverständlich oder überflüssig fand, gebe er nun die Ausführung planiori sermone noch einmal (c. 2). — Ph. selbst tritt nach der Rückkehr des Hilarius nach Gallien (360) dort oder in Italien nicht besonders hervor. An den Kirchenversammlungen von Valence (I, i. J. 374) und Saragossa (380, hier an erster Stelle vgl. Gams, Die KG Spaniens II 1, S. 369 A 5) hat er teilgenommen und noch 392 in höchstem Greisenalter gelebt (Hieronymus l. c.). Es existiert ein ziemlich nichtssagender Brief an ihn und Delphinus von Bordeaux von Ambrosius (ep. 87, MSL XVI, 1283 f.). Sein Gedenktag in Agen, wo er Fiari genannt wird, ist der 25. April (AS III, p. 366). **E. Hennecke.**

Phönizien s. Sidonier.

Phokas, der Heilige. — Acta S. Phocae hortulani martyris Sinope in Ponto, auctore Asterio episcopo Amas., ed. Combefis, Nov. Auctarium graeco-lat. Bibl. PP., t. I (Paris 1648), p. 169—182. Daraus: AS Sept. t. VI, 293—299 (cum comment. praevio Perieri). — Vita S. Phocae martyris et episcopi Sinope in Ponto (saec. II, init.), auctore anonymo: AS t. III, Jul., 639—645. — Vita S. Phocae martyris Antiochiae in Syria: AS t. I Mart. 366 sq. — Vita eiusdem ex menologio Graecorum et Gregorio Turonensi, apud Surium, Vitae SS 5. Mart. t. VII, Colon. 1581, p. 150. — Stadler, Heiligen-Lex. IV, 917 f. — Wegen des handschriftlich in München (cod. Monac. 525) vorhandenen Ἐγκώμιον auf den sinopensischen Märtyrer Phokas von dem Trapezuntier Andreas Libadenos (Saec. XIV) vgl. Krumbacher, Gesch. der byz. Litt.², S. 105 u. 422.

Phokas, der Märtyrer und wunderwirkende Schifferheilige (Thalassothaumaturg), ein morgenländisches Seitenstück zu dem mehr von den Seefahrern abendländischer Meere angerufenen S. Erasmus oder S. Elmo, soll zu Sinope in Pontos als Gärtner gelebt haben und, entweder schon unter Trajan oder nach anderer Sage erst in der diokletianischen Verfolgung, ein grausames Martyrium durch Verbrühung zuerst in ungelöschtem Kalk, dann in einem kochendheißen Bade ꝛc. als glaubensfester Bekenner bestanden haben. Die Schiffer griechischer Meere pflegten ihm zu Ehren Loblieder zu singen, bei drohenden Stürmen seine Hilfe anzurufen, bei ihren Mahlzeiten auch für ihn als unsichtbar anwesenden Gast mitzudecken, sowie nach glücklich beendigter Fahrt den Ertrag der ihm bestimmten Portionen als „Phokasanteil" an Arme zu verteilen. Kaiser Phokas, der ihn als seinen besonderen Schutzheiligen betrachtete, erbaute ihm zu Ehren im Dibippion zu Konstantinopel eine prächtige Kirche kurz vor seinem Sturze durch Heraklius. Die Orientalen feiern sein Gedächtnis am 22. September. Der gleichnamige Heilige, welchen die römische Tradition als sinopensischen Bischof und Märtyrer am 14. Juli feiert (s. d. die Litt.) darf wohl als mit dem Gärtner Ph. identisch gelten; denn auch er ist Patron der Schiffer (vgl. Stadler, 918). — Verschieden dagegen von dem Sinopenser Phokas scheint jener antiochenische Märtyrerheilige gleichen Namens zu sein, als dessen Gedenktag der 5. März gilt und von dem Gregor von Tours berichtet, die Berührung der Thür seines Märtyrergrabes bewirke sofortige Heilung vom Bisse giftiger Schlangen. Vgl. über diesen Letzteren **Greg. Tur. de glor. mart. c. 99.** **Zöckler.**

Photin von Sirmium, gest. 376. — Vgl. die Bd II, 6 genannte Litteratur. Außerdem, bezw. insonderheit, Tillemont, Mémoires éd. de Vénise VI, 1732; Ch. W. F. Walch, Entwurf einer vollständigen Historie der Ketzereien III, Leipzig 1766 (hier S. 1—70 die ergiebigste Behandlung des Stoffes und S. 6—8 u. 52—56 eine lichtvolle Uebersicht über die ältere, vornehmlich die Chronologie der Synoden erörternde Litteratur u. ihre Resultate); Fabricius-Harles, Bibliotheca graeca IX, 222—226, Hamburg 1804; C. R. W. Klose, Geschichte und Lehre des Marcellus und Photinus, Hamburg 1837; Th. Zahn, Marcellus v. Ancyra, Gotha 1867; Hefele, Conciliengeschichte I²; A. Harnack, DG II³, 240 und die übrige Bd IV, 16 genannte dogmengeschichtliche Litteratur; F. Loofs, Die Trinitätslehre Marcells (SBA, hist.-phil. Kl. 1902, S. 764—781). — Das dürftige Quellenmaterial bieten kurze Notizen in den Urkunden und litterarischen Ueberresten des arianischen Streites, die Angaben der Historiker dieser Epoche, Epiphanius (haer. 71), Vincenz v. Lerinum, Hieronymus (catal. 107), zwei Predigten des Nestorius (sermo III u. IV bei Baluze, Opp. Marii Merc. p. 73 u. 79 ff.), Marius Mercator (ed. Baluze p. 165 ff.) und der Dialogus contra Arianos, Sabellianos et Photinianos des Vigilius v. Thapsus (MSL 62, 179 ff.; vgl. G. Ficker, Studien zu Vigilius 1897, S. 25 ff.). Von den beiden Schriften gegen Photin, die wir kennen — Diodor (vgl. Bd IV, 672 ff.) schrieb gegen ihn vier Bücher (Theodoret, haer. fab. comp. 2, 11), und des spanischen Bischofs Audentius Werk de fide adv. haereticos war speziell gegen die Photinianer gerichtet (Gennadius, de vir. ill. 14); die pseudo-augustinischen Quaestiones veteris et novi testamenti (Aug. opp. III MSL 35, 2213 f.; vgl. Bd I, 442, 12) sind keine speziell anti-photinsche Schrift (vgl. Walch III, 68), und im Dialog des Vigilius ist Photin Nebenperson —, ist keine erhalten; von Photin selbst haben wir nur bei Epiphanius einige Aeußerungen und bei Nestorius (p. 80) einen Satz; die von Vigilius dem Photin in den Mund gelegten Aeußerungen dürfen (dies gegen Zahn) nur als Berichte eines Polemikers gewürdigt werden.

Photin stammte, wie Marcell (Bd XII, 259 ff.), aus Galatien (Hier. cat.; Socrates h. e. 2, 18, 7), ja aus Ancyra selbst (syn. Antioch., Mansi II, 1365 B), und war Marcells Schüler (Hier. u. Socr. a. a. O.; Hilarius, fragm. 2, 19 MSL 10, 645) und eine Zeit lang auch sein Diakon gewesen (Hilarius a. a. O.). Sein weiteres Leben vor seinem Episkopat und die Zeit, da er cum magno omnium favore (Vincent. comm. 11, al. 16) Bischof von Sirmium in Pannonien (an der untern Sau, beim jetzigen Mitrowitz) ward, kennen wir nicht. Doch darf man, da Sirmium eine mehr lateinische als griechische Stadt gewesen sein muß (vgl. Mommsen, Röm. Gesch. V, 194), annehmen, daß Photin seine von Vincenz (11, al. 16) und Sokrates (2, 30, 45) gerühmte Doppelsprachigkeit sich vor seinem Episkopat erworben hat, mithin wahrscheinlich schon, ehe er Bischof ward, längere Zeit auf der lateinischen Balkanhalbinsel geweilt hat. Man hört von ihm zuerst, als die Orientalen auf der antiochenischen Synode von 344 ihn samt Marcell verurteilten (vgl. Bd II, 28, 23). Daß die Abendländer auf einer Synode zu Mailand im Jahre 345 diesem Urteil sich anschlossen, und daß Photin durch die sirmische Synode von 351 aus seinem Bistum entfernt wurde, ist schon Bd II, 28, 41 ff. und 30, 5 ff. erzählt. Auch das ist oben (Bd II, 29, 22 ff.) erwähnt, daß bereits zwei Jahr nach der Mailänder Synode eine andere abendländische Synode vergeblich seine Absetzung

zu erwirken versuchte (Hilar., fragm. 2, 19 u. 21). Daß diese Synode, die Photin gegenüber propter factionem populi ihr Ziel nicht erreichte, in Sirmium gehalten sei, wie Petavius u. a. annehmen (Walch III, 61), sagt Hilarius nicht (gegen DchrB IV, 394 b); andere haben an Rom, andere an Mailand gedacht (vgl. die nota der Mauriner zu Hilarius, fragm. 2, 19 und Hefele II, 639). Schon Bd II, 29, 31 f. ist letztere Hypothese bevorzugt. Daß die ältern Forscher diese Synoden von 345 und 347 zwei Jahre später ansetzten, hing mit der frühern, falschen Datierung der Synode von Sardika (vgl. Bd II, 26, 57) zusammen. — Nach Epiphanius (haer. 71, 1) hat Photin nach seiner Absetzung (die Epiphanius irrig auf der Synode von Sardika geschehen denkt) vom Kaiser Konstantius ein neues Verhör sich erbeten; der Kaiser hat's bewilligt: vor Richtern, die er bestellte, hat Photin mit Basilius von Ancyra disputiert — und dabei seine Gottlosigkeit offenbart. Sokrates (2, 30, 43 f.) und Sozomenos (4, 6, 14 f.) verknüpfen diese Disputation, deren tachygraphische Akten dem Epiphanius vorlagen, gewiß richtig mit der sirmischen Synode (von 351). Nach ihr, so berichten sie, sei Photin exiliert. Auf der Mailänder Synode von 355 ward das Anathem über Photin erneuert (Bd II, 30, 51). Daß Julians Regiment auch ihm die Rückkehr ermöglicht hat (vgl. Bd II, 38, 13), wird durch die [lateinischen] Fragmente eines freundlichen Briefes, den Julian ihm geschrieben haben soll (opp. ed. Hertlein, ep. 79 S. 605 f.), sowie dadurch wahrscheinlich gemacht, daß Hieronymus den Photin durch Kaiser Valentinian (364—75) vertrieben sein läßt (catal. 107). Nach dieser [zweiten] Vertreibung scheint Photin, der nun zu den regelmäßig verurteilten Ketzern gehörte (vgl. über Gratians Edikt von 378 Socr. 5, 2, 1; Nr. 5 der Anathematismen des Damasus bei Mansi III, 486 und dazu Bd XII, 41, 29 ff.; can. 1 von 381 bei Mansi III, 560; Theodos. I, 381 cod. Theod. 16, 5, 6; Theodos. II, 428 ib. 16, 5, 65), zunächst keinen festen Wohnsitz gehabt zu haben (Epiph. anakeph. ed. Dindorf I, 251 und III, 240). Zuletzt lebte er in seiner Heimat Galatien: dort starb er nach Hieronymus (chron.) im Jahre 376. Daß er solange gelebt hat, ist auch nach Epiphanius (a. a. O. u. haer. 71, 1) und nach Optatus (de schism. Don. 4, 5) wahrscheinlich; die Ansetzung seines Todes auf 366 (DchrB IV, 395 a u. KL² IX, 2082 nach Hefele I, 647) geht auf einen Irrtum oder Druckfehler bei Ceillier IV, 723 (nicht: 763) zurück. — Im Orient scheint seine Nachwirkung gering gewesen zu sein: schon Epiphanius (haer. 71, 6) hielt seine Häresie für zerstoben (doch vgl. can. 1 von 381 und die angeführten Kaisergesetze); im Occident, speziell auf der Balkanhalbinsel, hielten die „Photinianer" sich länger: man trifft sie nicht nur noch 381 in Sirmium (Ambros. ep. 10, 12 ed. Ben. III, 448), auch noch im beginnenden fünften Jahrhundert vermochte ein in Rom vertriebener Photinianer, Marcus, in der dalmatischen Diöcese Senia (Zengg in Kroatien) Anhang zu finden (Innoc. I, Jaffé², Nr. 318; Mansi III, 1057). Augustin, der oft von Photinianern redet und sie in seinen Predigten als den Hörern bekannte Häretiker behandelt, denkt bei diesem Namen, soweit er Menschen seiner Gegenwart bezeichnen soll, anscheinend nicht an eine geschlossene Sekte, sondern an alle, die, wie einst er selbst (conf. 7, 19, 25. I, 746), „photinianisch" dachten (vgl. sermo 246, 4. V, 1155 und de haer. 44. VIII, 34), also, um einen römischen Terminus zu gebrauchen, „Homuncionistae" waren, d. h. Christum für einen bloßen Menschen hielten (Mar. Merc. ed. Baluze p. 166; August. sermo 244, 4 bei Florus, opp. Aug. MSL V, 1150 not. 2; ungenau Walch III, 64). Der so allgemein gefaßte Name konnte daher auch auf die Bonosianer übergehen (vgl. Bd III, 315, 41 u. 316, 9).

Über Photins Lehre ist nur zweierlei sicher, — erstens, daß er dynamistischer Monarchianer war: eine hypostatische Unterscheidung des Logos von Gott lehnte er ab, die Person Jesu faßte er daher — ohne die Geburt aus der Jungfrau zu leugnen (gegen Mar. Merc. p. 165, dessen Zeugnis unter den Alten allein steht, s. Walch III, 36; gegen Zahn S. 191 Harnack DG³ II, 240) — wesentlich als menschliche und von einer Hypostase des Geistes wollte er nichts wissen (vgl. die Quellennachweise bei Walch III, 17 ff. und über Ph.s Anschauung vom Geist Epiph. h. 71, 5 und August. sermo 71, 3, 5. V, 448); zweitens, daß Photin an Marcellische Gedanken und Argumentationen anknüpfte: *μετὰ τὴν ἔνσαρκον παρουσίαν μόνον ὁ υἱὸς εὑρίσκεται* (Epiph. h. 71, 5, vgl. Bd VII, 261, 39 ff.); Daniel (7, 13) redet *προκαταγγελτικῶς, οὐχ ὡς τοῦ υἱοῦ ὑπάρχοντος* (Epiph. 71, 2, vgl. Zahn S. 117 f.); die Termini *λόγος ἐνδιάθετος* und *προφορικός* haben bei Photin eine Rolle gespielt (Epiph. h. 71, 4 u. 5, vgl. Loofs S. 769 Anm. 1 und 771 Anm. 1). Das Umbiegen der Gedanken Marcells zu dynamistisch-monarchianischen kann nicht überraschen (vgl. Loofs S. 770 Anm. 1 und oben Bd X,

252, 43 ff. bis 253, 31); auch die Pneumatologie Photins konnte an Marcell anknüpfen, weil Marcell vor Jo 20, 22 *λόγος* und *πνεῦμα* nicht unterschied (Loofs, S. 771 ff.). Das Detail ist nicht mehr erkennbar. Ich bemerke nur noch 1. daß ich, anders als Zahn S. 195, die Überlieferung bei Nestorius (p. 80) und Marius Mercator (p. 165), Photin habe, den einen Gott *λογοπάτωρ* genannt (um damit die eine hypostatische Unterscheidung ausschließende Identität Gottes, des Vaters, und des Logos zu behaupten), für zuverlässig halte — Nestorius mag Diodors Gegenschrift gekannt haben —; 2. daß ich keinen Grund sehe zu Echtheitszweifeln gegenüber dem durch Nestorius überlieferten Satze Photins: vides (nämlich Jo 1, 1), quia deum verbum aliquando deum, aliquando verbum appellat, tanquam extentum (d. i. *προφορικόν*,) atque collectum (Nestor. sermo 4 p. 80; vgl. zu den letzten, von Walch III, 32 als unverständlich bezeichneten Worten die für Marcell von Zahn S. 136 mit Recht abgewiesene Auffassung der Marcellischen Lehre durch Euseb); 3. daß ich die Angabe des Marius Mercator, Photin habe nicht geleugnet, daß der Logos in substantia sei (p. 165 und 166; beide Male ist nach Baluze non negavit zu lesen), nur für irrig ansehen kann.

Unter den Werken Photins waren nach Hieronymus (cat. 107) die Schrift „contra gentes" und die „libri ad Valentinianum" die bedeutendsten; Sokrates (2, 30, 15; vgl. Sozom. 4, 6, 16) kennt ein Buch *κατὰ πασῶν αἱρέσεων*, Rufin einen Traktat über das Symbol (expos. symb. 1. MSL 21, 336). Sicher ist das Werk gegen alle Häresien, und vielleicht nicht dieses allein, griechisch und lateinisch von Photin herausgegeben (Socr. a. a. O.; vgl. Vincent. 11, al. 16). Übrigens ist bei dem hohen Lobe, das Vincenz (a. a. O.) den Geistesgaben Photins spendet, die Tendenz seines Commonitorium nicht unbeteiligt. **Loofs.**

Photius, Patriarch von Konstantinopel (857?) 858—867 und 878 (877?)—886; Todesjahr durchaus unsicher (891? 897? 898?). — Litteratur: 1. Quellen: Die wichtigsten sind die Akten der wider ihn 869 und der von ihm 879 gehaltenen Synode, soweit sie noch vorhanden sind; s. diejenigen von 869 (4. Konzil von Konstantinopel = 8. ökumenisches Konzil im Sinn der römischen Kirche), Mansi XVI, 1 ff. (Uebersetzung von Anastasius Bibliothekarius [s. über diesen Mann den Art. Bd I, 492 f.]; von ihm auch eine praefatio, die einen Bericht an Papst Hadrian II. darstellt und die Bedeutung des Konzils, auch gerade der mitgeteilten Akten erörtert), diejenigen von 879 („Pseudo-Synodus Photiana", auch in Konstantinopel, diese im Sinne der orientalischen Kirche zum Teil als „8. ökum. Konzil" gezählt), Mansi XVII, 365 ff. Zur Beleuchtung der wechselnden Situationen gereichen besonders seine Briefe (s. hernach) und die der Päpste Nikolaus I. (Mansi XV, 159 ff.) und Johannes VIII. (Mansi XVII, 3 ff.). S. sonst den *Λίβελλος περιέχων πάντα τὰ κατὰ τὸν μέγαν Ἰγνάτιον*, von 861 (Mansi XVI, 295 ff.; erregte Darstellung über die Vorgänge bei der Absetzung des Ignatius, Erhebung des Photius zum Patriarchen, Synode zu Konstantinopel 861; Verfasser der Archimandrit Theognost von Konstantinopel, *εἰς ὄνομα Ἰγνατίου*. Th. hat das Schriftstück selbst dem Papste Nikolaus V., an den Ign. darin appelliert, übermittelt); ferner *Βίος Ἰγνατίου* von Niketas David Paphlagon, gest. c. 890 (Mansi XVI, 209 ff.; sehr gehässig gegen Photius: *Α. Παπαδόπουλος Κεραμεύς* hat diese Biographie für ein vielleicht erst dem 14. Jahrhundert angehörendes Machwerk eines „Unierten" erklärt, s. seine Abhandlung *Ψευδονικήτας ὁ Παφλαγών* in der russischen Zeitschrift Vizant. Vremennik, 1899, S. 13—38; B. Basiljewski hat ihm ebenda S. 39—56 mit einer sorgfältigen Beleuchtung seiner Argumente widersprochen. Ausführlicher Bericht über beide Abhandlungen von E. Kurtz, Byzant. Zeitschr. IX, 1900, S. 268 ff. [vgl. auch Art. „Nicetas David" Bd XIII, 25 f.]); Brief des Metrophanes von Smyrna ad Manualem Patricium (Mansi XVI, 413 ff.); Brief des Stylianus Mapa von Neo-Cäsarea an Papst Stephan V. (Mansi XVI, 425 ff.). Für die zeitgenössische Geschichte des Reiches von Byzanz kommen besonders in Betracht Joseph Genesios, der zwischen 945 und 959 seine vier Bücher „Königsgeschichten" (*Βασιλεῖαι*), nämlich von Leo V. dem Armenier (813—820) bis zu Basilius I. (867—886) verfaßte, vielfach noch unmittelbare Berichte verwertend (vgl. die Ausgabe von Lachmann im Bonner Corpus Scriptorum Historiae Byzantinae, 1834, danach auch MSG CIX, 985 ff.; dazu Krumbacher, Gesch. d. byz. Litteratur, 2. Aufl. S. 264 f.); ferner der sog. Theophanes Continuatus (Chronik für die Zeit 813—961; es handelt sich um Lib. IV, V u. z. Teil VI; s. die Ausgabe von Imman. Becker im Bonner Corpus 1838, danach auch MSG CIX, 15 ff.; Krumbacher², S. 347 ff.); Symeon Magistros und Logothetes, bez. Leo Grammaticus (die Chronik des Symeon, der wahrscheinlich mit Symeon Metaphrastes [2. Hälfte des 10. Jahrhunderts] identisch ist, ist bisher nicht ediert, aber ihrem Inhalte nach wesentlich reproduziert durch Leo Gramm. [Anf. des 11. Jahrhunderts], s. die Ausg. von Becker im Bonner Corpus, 1842, MSG CVIII, 1037 ff.; Krumbacher², S. 358 ff. bez. 361 ff.; Patzig, Leo Gramm. u. seine Sippe, Byz. Zeitschr. III, 1894, S. 470 ff.); Pseudo-Symeon Mag. (Ausg. von Becker a. a. O. 1838, hinter Theophanes; MSG CIX, 663 ff.; Krumbacher² S. 359); Jo-

hannes Skylitzes (11. Jahrh.; Krumbacher[2] S. 365 ff.; das für Photius in Betracht kommende Stück seiner Chronik s. Mansi, XVI, 460). Schon diese Chroniken hängen alle unter sich zusammen; die späteren (auch Zonaras, Bd III, ed. Büttner-Wobst, 1897, Schlußband des Bonner Corpus) bieten vollends nichts neues mehr. Für die kirchengeschichtlichen Vorgänge als solche zeigen alle geringes Interesse, Photius und Ignatius werden nur im Zusammenhang mit der Geschichte der Kaiser nebenher berührt.

Die Schriften des Photius sind gesammelt MSG CI—CV, 1860 (im 1. Bde bes. die Amphilochia; im 2. bes. der Liber de Spiritus S. mystagogia und die Briefe [193 Nummern in drei Büchern, gesammelt aus älteren Werken, disponiert nach sachlichen Gesichtspunkten]; im 3. das Myriobiblon s. Bibliotheca, Codd. 1—249; im 4. der Schluß des Myriob., Codd. 250—280, dazu die „Scripta canonica“ [wo der Nomokanon noch dem Ph. zugeschrieben wird]). Als Hauptsammlung der Briefe des Photius ist jetzt zu benützen: *Φωτίου Ἐπιστολαί* von *Ἰωανν. Βαλέττας*, London 1864 (die Sammlung umfaßt 260 Nummern in 5 Teilen, sachlich disponiert, doch nach anderen Gesichtspunkten als bei Migne; beigegeben sind S. 558 ff. *Ἐρωτήματα δέκα σὺν ἴσαις ταῖς ἀποκρίσεσιν* [diese auch bei Migne CIV, 1220 ff.] und *Κρίσεις καὶ ἐπιλύσεις πέντε κεφαλαίων*, kirchenrechtliche Erörterungen, besonders betreffs hierarchischer Fragen); als Ergänzung: S. Patr. Photii Epistolae XLV, ed. A. Papadopulos-Kerameus, Petersb. 1896 (dazu von dems. *Φωτιακά*, 1897; über beides Bericht von Ehrhard, Byz. Ztschr. VII, 1898, 612 ff. — Papadopulos hat selbst in der Schrift von 1897 festgestellt, daß er sich zum Teil geirrt habe, nur die ersten 21 mitgeteilten Briefe gehen wirklich auf Ph. zurück, die letzten 24 gehören vielmehr dem Isidor von Pelusium; Notizen zu den Texten, die Papad. bietet, s. in dem Aufsatz „Zu Photios“ von P. Papageorgiu in Byz. Ztschr. VII, 299 ff.; auch ib. VIII, 700 ff.). — Eine größere Anzahl von Reden und Predigten des Ph. ist neuerdings ediert bez. komponiert in *Φωτίου Λόγοι καὶ Ὁμιλίαι ὀγδοήκοντα τρεῖς* von *Σ. Ἀριστάρχης*, 2 Bde, Konstantinopel 1900 (vor dem 1. Bande ein Bildnis des Ph). Die sog. Amphilochia sind am vollständigsten ediert von *Οἰκονόμος*, Athen 1858 (s. später). Vgl. noch Monumenta graeca ad Photium ejusque historiam pertinentia, coll. J. Hergenröther, 1869 (Kleinigkeiten; auch Schriften anderer Theologen, die nur in entfernterer Weise für Ph. von Belang sind); Monumenta graeca et lat. ad historiam Photii patr. pertinentia, 2 fasc., ed. Papadopulos Kerameus, Petersburg 1899 u. 1901 (darüber Byz. Zeitschr. XI, 1902, S. 234 — mir nicht zugänglich gewesen, aber auch anscheinend nicht wichtig).

2. Darstellungen: Das gelehrteste Werk ist unzweifelhaft J. Hergenröther, Photius, Patr. von Konstantinopel. S. Leben, s. Schriften u. d. griech. Schisma, 3 Bde, 1867—69 (Bd 1 behandelt die Geschichte der byz. Bischöfe und Patriarchen bis Ph. und die Geschichte des letzteren bis an das Konzil von 869 heran, Bd 2 die Geschichte vom ersten Sturze des Ph. bis zu dessen Tod, Bd 3 die Schriften des Ph., unter ausführl. Darstellung seiner Theologie, alles in strikt römischer Auffassung, doch nicht ohne den Willen gerechter Behandlung). Von dem russisch geschriebenen und mir daher unzugänglichen Werke des Moskauer Theologen Iwantzow-Platonow über Ph., einer wissenschaftlich bedeutsamen „orthodoxen“ Darstellung (Versuch einer vollständigen Apologie des Ph.) berichtet A. Kirejew in einem umfassenden, französisch geschriebenen Auszug RJTh I, 1893, S. 654 ff., II, 1894, S. 80 ff., 253 ff. (das Werk ist anscheinend keine zusammenhängende Darstellung, sondern eine Kritik teils der Quellen, teils der „Vorwürfe“, die, besonders von römischer Seite, gegen Ph. gerichtet sind). Vgl. sonst noch H. Lämmer, Papst Nikolaus u. d. byzant. Staatskirche seiner Zeit, 1857; A. Pichler, Gesch. der kirchl. Trennung zwischen d. Orient u. Occident, I, 1864, S. 180 ff. u. ö.; *Α. Δημητρακόπουλος*, *Ἱστορία τοῦ σχίσματος τῆς λατινικῆς ἀπὸ τῆς ὀρθοδόξου ἑλληνικῆς*, 1867, S. 1 ff.; R. Baxmann, Die Politik der Päpste von Gregor I. bis auf Gregor VII., 2. Bd, 1869, S. 1 ff.; Hefele, Konziliengesch.[2] IV, 1879, S. 228 ff., 333 ff. etc.; Art. Photius von Ehrhard KKL[2], IX, 2082 ff.; Krumbacher[2], 1897 (besonders S. 73 ff. Ph. als Mann der Kirche u. Theolog, von Ehrhard; S. 515 ff. Ph. als Gelehrter im weiteren Sinn, von Krumbacher selbst; S. 971 ff. Kurzer Abriß der politischen Geschichte seiner Zeit von H. Gelzer). Hasemann in seiner „Geschichte der griech. Kirche“, Allg. Encykl. von Ersch und Gruber, Sect. I Bd 84, 1866, behandelt die Geschichte des Photius ohne besondere Aufmerksamkeit; Hopf in seiner „Geschichte Griechenlands vom Beginne des Mittelalters“ ebenda (Bd 85, S. 66 ff.) beachtet fast nur die „Reichskriege“ und die Invasion der Slawen, nur indirekt solches, was Photius betrifft, mitberührend; hingegen widmet Heimbach in seiner Uebersicht über das „Griechisch-röm. Recht im Mittelalter etc.“ ebenda (Bd 86, S. 191 ff.) dem Ph. die gebührende Aufmerksamkeit (S. 457 ff.). L. v. Ranke bietet in Weltgesch. VI, 1, S. 173 ff. u. 313 ff. in klaren Umrissen eine Würdigung auch der kirchlichen Situation in Konstantinopel im 9. Jahrhundert. Hertzberg, Gesch. Griechenlands seit dem Absterben des antiken Lebens I, 241 ff. (1876) giebt eine knappe gute Uebersicht. S. auch Kattenbusch, Vergleichende Konfessionskunde I, S. 118 ff.; K. Müller, Kirchengeschichte I, S. 369 ff. Ueber mancherlei weitere Litteratur berichtet Krumbacher[2], S. 1068 (allg. Bibliographie für die ganze Geschichte von Byzanz). Aus älterer Zeit ist für die Schriften des Ph. wertvoll: J. A. Fabricius, Biblioth. Graeca, ed. nova cur. G. Chr. Harles, X (1807), 670 ff. und XI (1808), 1 ff. S. dafür ferner G. Bernhardy, Grundriß der griechischen Litteratur, 5. Aufl. von R. Volkmann, I, 1892, passim. Aus der neuesten griechischen Litteratur ist zu nennen *Μ. Γεδεών, Πατριαρ-*

γικοὶ πίνακες 1890, I, 282 ff. u. 290 ff. (auch hier ein Bildnis des Ph.), *Παπαδόπουλος-Κεραμεύς, Ὁ πατριάρχης Φώτιος ὡς πατὴρ ἅγιος τῆς ὀρθοδόξου καθολικῆς ἐκκλησίας*, Byz. Zeitschr. VIII, 1899, S. 647 ff. (wichtig für das Todesjahr des Ph.; der Verf. behauptet, daß der 6. Februar 897 das Datum sei). — Sowohl *Βαλέττας* als *Ἀριστάρχης* als *Οἰκονόμος* geben in den Prolegomenen zu ihren oben vermerkten Ausgaben einen Abriß des Lebens des Ph., am selbstständigsten der zu zweit genannte, der besonders versucht, die litterarische Thätigkeit des Ph. genau einzufügen. Die letzte genaue, auf ein neues Datum gestützte Berechnung des Jahres, in dem Ph. das erste Mal zum Patriarchen erhoben wurde, findet sich bei C. de Boor, Der Angriff der Rhos auf Byzanz, Byz. Ztschr. IV, 1895, S. 448 ff. (25. Dez. 858, nicht, wie besonders Hergenröther angesetzt hat, 857; ältere Forscher haben schon meist jenes Datum angenommen, doch widerspricht Aristarches). — Zur Ergänzung s. die Art. Ignatius, Patr. v. Konstantinopel, Bd IX, S. 56 ff. (hat de Boor mit Bezug auf Ph. recht, so muß das Jahr der ersten Erhebung des Ignatius auf 847 angesetzt werden, nicht wie a. a. O., auf 846 — auch das Datum des „Siegs der Bilder" oder „Sonntags der Orthodoxie" verschiebt sich dann vom 19 Februar 842 auf 11. März 843) und Nikolaus I., Papst, Bd XIV, S. 68 ff. — Päpste zur Zeit des Photius: Benedikt III.? 855—858; Nikolaus I., 858—867; Hadrian II., 867—872; Johannes VIII., 872—882; Marinus I. (auch als Martin II. bezeichnet) 882—884; Hadrian III., 884—885; Stephan V. (VI.), 885—891; Formosus II., 891—896; Stephan VI. (VII)? 896—897. — Eine Monographie über Ph., die auf der vollen Höhe unbefangener Forschung stünde, fehlt.

Man wird Photius in gewissem Sinne den Luther der orientalischen Kirche nennen können. Kein anderer ökumenischer Patriarch, wohl auch kein anderer Theolog genießt dort als Mann der Geschichte (also nicht bloß als „Heiliger"), mindestens in der Neuzeit, ein solches Ansehen wie er. Jeder Grieche redet von ihm nur in unbedingter Verehrung und Begeisterung. Balettas feiert ihn als den *σοφώτατος* unter den Patriarchen und nennt ihn den *γενναῖος τῆς ὀρθοδοξίας πρόμαχος καὶ σωτήρ*. Die Griechen sehen in ihm den größten Repräsentanten ihrer nationalen Art im Mittelalter, einen Typus ihres Unabhängigkeitssinnes, ihres Stolzes auf ihre Geschichte und ihr angestammtes Christentum. Sie bewundern die Vielseitigkeit seines Geistes, seine Gelehrsamkeit, seine Beredsamkeit, seinen Scharfsinn. In der slawischen Kirche ist er kaum minder geehrt. Im griechischen Menologion heißt er *τῆς ἐκκλησίας ὁ φωστὴρ ὁ τηλαυγέστατος*, der weithin strahlende Lichtstern der Kirche, *ὀρθοδόξων ὁδηγὸς ὁ ἐνθεώτατος*. Das slawische Menologion bietet Anrufungen, in denen er gepriesen ist als „dreimal seliger Gottredner", „großer Erzhierarch der Kirche", „gottweiser, göttlicher Glanz der Hierarchie", s. Maltzew, Menologion I (1900), 916 ff.; zum 6. Februar. Sein unbestrittener Ruhm stammt nicht unmittelbar aus seiner Lebenszeit. Die Wirren seiner beiden Patriarchate schufen ihm zunächst zu viele Feinde. Die höfische Geschichtsschreibung von Byzanz übersah ihn fast geflissentlich. In Rom hatte man nur Interesse, ihm feindliche Dokumente zu erhalten und zu verbreiten. Aber er hat in seinem Volke doch von vorneherein einen großen Rückhalt gehabt. Seine Kirche hat ihn auch bald nach seinem Tode ihrem Heiligenkatalog eingefügt (s. darüber Papadopulos-Kerameus in der oben Z. 2 citierten Abhandlung; es ist ein Irrtum Hergenröthers u. a., daß er erst „spät" zum Heiligen erhoben sei). Von allem Anfang an, selbst bei erbitterten Gegnern (z. B. Niketas Paphlago, oben S. 374, 41), ist seine Gelehrsamkeit Gegenstand allgemeiner Bewunderung gewesen. Über seinen Charakter ist schwer zu urteilen. Der Tyrann, wozu seine Gegner ihn stempeln möchten, ist er sicher nicht gewesen, wenn er auch hart und herrisch hat sein können. Verschlagenheit, Doppelzüngigkeit, Eitelkeit haben ihn verunziert, aber kaum mehr als es überhaupt im Charakter seiner Zeit lag und als die Atmosphäre der Kaiserstadt mit sich brachte. Er war eine Art von „Universalgenie", Philolog, Philosoph, Theolog, Jurist, Mathematiker, Naturhistoriker, Redner, Dichter, kein originaler Denker, aber von glänzendem Gedächtnis, eisernem Fleiß, gutem ästhetischem Urteil, großer dialektischer Gewandtheit, in praktischen Dingen weitblickend und klug, überragend an Willenskraft, ein Menschenkenner profunder Art, in der Freundschaft treu, wenn auch immer rechnend. Seine Frömmigkeit war in ihrer Weise echt. So phrasenhaft er ist, so fehlen nicht die Herztöne in seinen Homilien und Briefen. Die orthodoxe Kirche des Ostens verdankt es wirklich in erster Linie ihm, daß sie ihrer Art gegenüber der lateinischen bewußt geworden ist. Stolz war sie auch zuvor schon wider die „Halbbarbaren" im Westen, in der Erinnerung, daß alle ökumenischen Konzilien auf ihrem Boden gehalten worden, daß sie eigentlich die „Väter" habe, auch in Einem das Erbe von Hellas und dem Römerreich. Photius hat sie vollends in ihrem Selbstgefühle gesteigert und befestigt. Er hat ihr die zündenden Schlagworte gegeben, die nie vergessen sind.

I. Leben. Photius ist, wie sein Gegner Ignatius, der einzige seines Namens auf

dem ökumenischen Patriarchenstuhl. S. die Liste der Inhaber dieses Stuhls bei Gedeon (oben S. 375, 67). Die Patriarchen nehmen freilich nicht bei ihrer Wahl einen neuen Namen an, wie die Päpste, allein als Mönche haben die meisten zuvor, bei ihrer Weihe zu diesem Stande ihren weltlichen Namen mit einem geistlichen vertauscht. Merkwürdig, daß anscheinend sein Name dabei so selten gewählt wird, daß er noch nie wieder in der Reihe der Patriarchen aufgetaucht ist. An sich ist der Name den Griechen kein ungeläufiger (bei Fabricius, X, 676 ff., ist eine ganze Anzahl Bischöfe des Namens aus älterer Zeit notiert, s. auch Hergenröther I, 320, A. 25). Unter Leo III., dem Isaurier, der den Bildersturm begann, gab es einen Märtyrer Photius, nach dem vielleicht, wie Hergenröther bemerkt, der Patriarch benannt ist. Denn dieser stammte aus streng orthodoxer, bilderfreundlicher Familie und seine Geburt fiel wahrscheinlich in die neue Periode des Bildersturms, die Leo V., der Armenier (813) eröffnete. Es ist freilich unsicher, wann Ph. geboren wurde. Hergenröther entscheidet sich für die Zeit um 820, jedenfalls nicht viel später. Aristarches (s. oben S. 375, 21) setzt etwa 810 an. Aber daß Ph. in einer Predigt (Arist. I, 256) von „ὁ καθ' ἡμᾶς Νικηφόρος" (Patriarch 806—815) redet, zwingt doch nicht dazu, ihn vor 815 geboren zu denken. Wichtiger ist, daß eine Gesandtschaft des Ph., falls sie überhaupt mit einer bekannten identifiziert werden darf, vielleicht auf das Jahr 838 zu fixieren ist und er um diese Zeit schon Ansehen, auch (wie hernach zu berühren sein wird) allseitig entwickelte Lehrwirksamkeit besessen haben müßte. Indes die späteren Abschnitte des Lebens des Ph. dehnen sich bei der Berechnung des Arist. in auffallender Weise. Das Datum der Gesandtschaft ist, soweit ich sehe, kein sicheres. So möchte er doch wohl nicht früher als 815/820 geboren sein. Seine Heimat war Konstantinopel. Der Patriarch Tarasius, der Vorsitzende des 7. ökumenischen Konzils (Patr. von 784 bis 806), gehörte zu seiner nahen Verwandtschaft (Bruder oder Oheim seines Vaters). Von seinen Eltern, wie Niketas hervorhebt, sehr vornehmen Leuten, berichtet er, daß sie früh verstorben seien und der στέφανος μαρτυρικός sie geschmückt habe (Migne, **Epist. Lib.** III Nr. 63, S. 972 D, Balett. Nr. 224, S. 459). Man bleibt doch in Zweifel, ob es sich nicht bloß darum handelt, daß sie als Bilderfreunde ihrer Güter und ihrer Ehren beraubt waren (**Enthronist. ad eccl. Antioch.** Migne S. 1020 A, Balett. Nr. 2. S. 145). Die Verarmung der Familie kann nur eine vorübergehende gewesen sein. Ph. selbst hat anscheinend sich nie pekuniär zu beschränken gebraucht. Doch war auch er zugleich mit seinen Eltern von einer ikonoklastischen Synode (es gab deren zwischen 815 und 842 mehrere, über die wir nicht näher unterrichtet sind) exkommuniziert (Migne, **Ep. Lib.** II, Nr. 64. Balett. Nr. 164, S. 501). Kaum den Knabenjahren entwachsen, begann er mit gelehrten öffentlichen Vorträgen (**Amphilochia, ed.** Migne **Quaest.** 21, **c.** 1 a. a. O. S. 153 **C, ed. Oeconom. Nr.** κα' § α', S. 135), zuerst grammatischen, bald auch philosophischen und theologischen. In seinem Hause las er mit einem wachsenden Kreise begeisterter Schüler, was ihm nur zugänglich war an Litteratur. Aristarches setzt voraus, daß er strikt den üblichen Fortschritt der Disziplinen, innegehalten habe und fixiert für die γραμματικά das Triennium 826—829, für die φιλοσοφικά 830—833, für die θεολογικά 834—837. Mit dieser Berechnung mag es stehen wie es will. Jedenfalls hat Ph. nicht etwa mit seiner Lehrwirksamkeit abgeschlossen, als er, wie Arist. meint, 838, die Gesandtschaft „ἐπ' Ἀσσυρίους" übernahm. Ph. bezeichnet in der Vorrede zu seiner „Bibliothek" das Ziel dieser Sendung nicht bestimmter als soeben angedeutet. Zu vermuten ist, daß es sich um eine Reise an den Chalifenhof zu Bagdad gehandelt hat. Aristarches läßt ihn dort „ἐπί τινα ἔτη" weilen, wofür jedoch kein Beweis zu erbringen ist. Es ist überhaupt nicht möglich, die Entwickelung des Lebens des Ph., bis er Patriarch wurde, genauer zu verfolgen. Die ikonoklastische Periode war eine solche des Verfalls der Litteratur gewesen. Die Kaiser waren von andern Sorgen bewegt, als der um die Studien. Doch zeigte der letzte bilderstürmende Kaiser, Theophilus, 829—842, wieder Interesse für sie. Ihm folgte unter der Vormundschaft seiner Mutter Theodora dreijährig der in der Geschichte unter dem Beinamen des Trunkenbolds gekennzeichnete Michael III. Theodora schuf den Triumph der Bilder (843? s. oben S. 376, 15). Sie und zumal ihr aus einem Ratgeber immer mehr zum Rivalen sich entwickelnder Bruder Bardas ehrten und förderten vollends wieder die Wissenschaft. Bardas gründete eine „Universität" zu Konstantinopel, mit zwölf Lehrern (unter einem Rektor; Titel: ὁ οἰκουμενικός). Ph. wurde zwar nicht an diese Universität gezogen; vielleicht, daß er nur keinen Wunsch hatte anders als in voller Freiheit als Lehrer zu wirken. Seine Beziehungen zum Hofe waren jedoch sehr nahe. Eine jüngere Schwester der Theodora und des Bardas, Irene, war mit seinem Bruder Sergius vermählt. Ihm selbst wurde eine hohe staatliche Würde zu teil, nämlich

die des „ersten Staatssekretärs" (πρωτοσηκρῆτις), auch eine militärische, die des „Hauptmanns der Leibwache" (πρωτοσπαθάριος). Man kann nicht erkennen, in welchem Maße es sich für ihn dabei um wirkliche amtliche Funktionen gehandelt hat. Keinesfalls ist er seinen wissenschaftlichen Interessen untreu geworden. Verheiratet war er, nebenbei bemerkt, nie, freilich auch nicht Mönch. Die Umstände, unter denen ihn der Ruf zum Patriarchat traf, sind auch nur im äußersten Umrisse bekannt. Im Jahre (wahrscheinlich) 857 wird Theodora veranlaßt, von der Regentschaft zurückzutreten. Ihr Sohn wechselte damit bloß den Vormund. Denn Bardas wußte sich die ganze eigentliche Macht des „Autokrators" zu sichern. Um Theodoras Einfluß, den Michael auch fürchtete, vollends zu beseitigen, sollte der Patriarch Ignatius ihr den Nonnenschleier weihen. Als er nicht dazu zu bringen war, enthob ihn Bardas, der dadurch zugleich einem persönlichen Rachebedürfnis Genüge schaffen konnte, am 23. November 858 (ich nehme jetzt dieses Jahr an; s. darüber oben S. 376, 10; Aristarches dekretiert bloß von neuem 857) seines Amtes und gab ihm in Ph. den Nachfolger.

In dem Artikel „Ignatius" (Bd IX S. 56) ist schon kurz angedeutet worden, unter wieviel Schwierigkeiten dieser unzweifelhaft charaktervolle, aber auch eigensinnige ja starre Mann sein Patriarchat seit 847 (s. oben S. 376, 13) geführt hatte. Er hatte von vorneherein eine Gegenpartei sich gegenüber, die an Gregorius Asbesta ihren Führer besaß und in geschicktester Weise wider ihn intriguierte. Es ist nicht zu bezweifeln, daß Ph. zu dieser Gegenpartei gehörte. Daß auch Bardas es mit ihr hielt, war an sich bedingt durch seine Rivalität mit seiner Schwester, der Kaiserin, die an Ignatius einen kräftigen Rückhalt hatte. Durch welche besonderen Veranlassungen sich seine Wahl auf Ph. als Ersatz für Ignatius lenkte, ist nicht zu erkennen. Ph. war noch Laie. Das bot immerhin Schwierigkeiten, wiewohl es nicht unerhört war, daß ein solcher auf den Patriarchenstuhl erhoben wurde. Tarasius war ähnlich wie Ph. vom kaiserlichen Sekretär zu seiner Stellung an der Spitze der Kirche berufen worden. Es müssen doch in erster Linie die hohen Eigenschaften des Ph. gewesen sein, die vielleicht durch Vermittelung des Gregor Asbesta, der selbst nicht hoffen durfte, den ökumenischen θρόνος zu besteigen, den Bardas dazu brachten, Ph. zu erheben. Es scheint, daß dieser sich ernstlich gesträubt hat, die geistliche Würde anzunehmen. Daß er später zäh an ihr festgehalten, ist kein Gegenbeweis. Gregor, sein Freund, vollzog seine Weihe. An fünf aufeinander folgenden Tagen vom 20. Dezember an durchlief er die nötigen Vorweihen, um dann am Weihnachtsfeste, an dem gleichen Tage wie 784 sein Vorfahr und Vorbild Tarasius, als Patriarch eingeführt zu werden.

Noch hatte Ignatius nicht seiner Würde entsagt und er hat es nie gethan. Bardas und Photius versuchten vergeblich ihn mürbe zu machen. Ph. erscheint zunächst in keinem guten Lichte. Er verfährt unwahrhaftig und hinterlistig. Im Laufe des Jahres 859 versammelte er eine Synode, durch die er schließlich eine Absetzung des Ignatius in scheinbarer Wahrung der kanonischen Form erzielte. Was von eigentlicher Mißhandlung desselben und auch seiner Freunde berichtet wird, ist gewiß nicht alles wörtlich zu nehmen. Doch bleiben freilich genug Übelthaten (nicht des Photius, wohl aber) des Bardas als Thatsachen bestehen. Ph. selbst ist dafür Zeuge durch seine Briefe an den Cäsar, worin er diesem — in ehrlicher Meinung, das ist nach seiner ganzen Schreibweise nicht zu bezweifeln — Vorhalte darüber macht (Migne, **Ep. Lib. II**, Nr. 6, S. 624 f., Balett. Nr. 159), vorübergehend nimmt er noch seinen Rücktritt ins Auge (Migne **ib.** Nr. 4, S. 621 B, Balett. Nr. 157). Die Situation war wirklich sehr schwierig für ihn, denn Ignatius hatte einen großen Anhang. Eine Hauptgefahr für Ph. in Konstantinopel war die Haltung der Mönche, besonders derjenigen von Studion. Seine Briefe an eine Reihe solcher zeigen die Mannigfaltigkeit der Töne, über die er verfügte, wenn es ihm darauf ankam, zu gewinnen.

Etwa zwei Jahre gingen dahin, die Ph. soweit als möglich benutzte, seinen Freunden Bischofssitze zu verschaffen. Ignatius hatte sich nach Rom gewendet und beim Papste Hilfe gesucht. Ph. hat das zunächst ignoriert. Schließlich konnte er doch nicht umhin, sich auch nach dieser Seite wider Ignatius zu salvieren. Seit April 858 regierte in Rom Nikolaus I. (s. d. Art. Bd **XIV** S. 68). Ph. wendete sich mit einer besonders feierlichen Legation an diesen und übersandte der Observanz entsprechend eine Anzeige seiner Inthronisation als Patriarch (vgl. *ἡ πρὸς τὸν πάπαν Νικόλ. α΄ ἐνθρονιστική*, Balett. Nr. 1, Migne, **Ep. L. I**, Nr. 1, S. 585 ff.). Das Schreiben verschleiert in seiner Darstellung der Verhältnisse die Sachlage fast völlig. Ph. wollte durchaus nicht als Hilfesuchender erscheinen. Hefele (**IV**, 237) nennt den Brief „ebenso schön wie listig". Das

Schreiben ging im Geleite eines solchen des Kaisers, der seinerseits um Anerkennung des Ph. und zugleich um Entsendung von Legaten bat, um ein Konzil in Konstantinopel zur Erledigung der letzten noch mit dem Bilderstreit zusammenhängenden Wirren halten zu können. Auch an die orientalischen Patriarchen schrieb Ph. um diese Zeit (erhalten ist nur das nach Antiochia gerichtete Schriftstück, Balett. Nr. 2; Migne im Nachtrag S. 1017 ff.), 5 ihnen die Sachlage noch mehr verdeckend. Er hoffte offenbar sich ihre Anerkennung sichern zu können, ehe die päpstlichen Legaten in Konstantinopel einträfen, und diese dann auf der beabsichtigten Synode als Zeugen der Einmütigkeit der Hauptvertreter des Orients willig zu machen, der Absetzung des Ignatius beizustimmen. Die Synode, die im Mai 861 in der Apostelkirche zu Konstantinopel gehalten wurde (in der kanonistischen Litteratur 10 „ἡ πρώτη καὶ δευτέρα", „Prima-Secunda", genannt; die Bezeichnung ist nicht aufzuklären, s. darüber Hergenröther I, 436 ff.) läßt sich schwer richtig beurteilen. Die Legaten des Papstes, Rodoald von Porto und Zacharias von Anagni, stellten sich alsbald auf die Seite des Ph. und es ist nicht recht glaublich, daß sie lediglich dazu „verführt" worden. Eher ist zu vermuten, daß sie nicht bestimmt instruiert waren und dann zu 15 ausschließlich Partei ergriffen haben. Nicht zu bezweifeln ist, daß Ignatius auf der Synode sehr unwürdig behandelt wurde. Auch fand er größere Unterstützung unter den versammelten Bischöfen als der Kaiser und Ph. erwartet hatten. Endlich wurde seine Absetzung doch abermals beschlossen. Eine Reihe von Canones (siebzehn; s. Mansi XVI, 535 ff.), die teils dem Mönchswesen gelten, teils solche Vorschriften über klerikale Ämter machen, 20 die sich wider Ignatius wenden ließen, ohne doch Ph. zu treffen, sind später dem Nomokanon der orientalischen Kirche einverleibt worden (s. Bd XIV S. 447, 34). Man versuchte in Konstantinopel der Synode eine besondere Gloriole zu verleihen, indem man die Zahl ihrer Mitglieder, sei es wie es sei, auf 318 brachte oder berechnete und sie daraufhin, zumal sie unter dem Vorsitze des Kaisers selbst gehalten worden, mit dem ersten großen 25 Nicaenum parallelisierte (meine Beurteilung der Synode im Art. „Ignatius" als σύνοδος ἐνδημοῦσα war irrig, doch ist die Art ihres Zustandekommens und ihrer Zusammensetzung völlig unklar; über die angebliche Zahl der Teilnehmer s. Ep. 5 des Papstes Nikolaus ad Michaelem imp., Mansi XV, 172, auch Ep. 8, ib. 202). Nikolaus scheint ursprünglich die Hoffnung gehegt zu haben, Ph. gegen seine papalen Ansprüche gefügig 30 zu machen. Von vorneherein hat er den vollen jurisdiktionellen Primat in Anspruch genommen, danach überhaupt stets gehandelt. Umgekehrt ist Ph. aufs deutlichste gewillt, den Papst nicht als „Herrn" anzuerkennen, wenn er ihn auch möglichst schmeichelnd behandelt. Es ist interessant, wie Ph. in seinem Briefe an Nikolaus nach der Synode (Balett. Nr. 3, Migne S. 593 ff.) versucht, sich gütlich mit dem Papste zu vergleichen, 35 doch aber zugleich schon die Argumente andeutet, mit denen er ihn befehden und die Selbstherrlichkeit des Orients sichern kann, falls der Papst sich wider ihn wendet. Wie um dem Papste entgegenzukommen, hat Ph. in can. 17 der Synode den Grundsatz, daß kein Laie unmittelbar Bischof werden dürfe, anerkennen lassen, aber erst für die Zukunft. Dem Nikolaus war damit nicht gedient, wenn er den Kampf für Ignatius wagen wollte. 40 Und er hat ihn gewagt, wenn es auch auffällt, wie langsam er zu seinem Entschlusse gekommen. Erst im folgenden Jahre holte er zu dem Streiche aus, der, wie er hoffte, seine Autorität im Osten durchsetzen sollte. Am 18. März 862 erließ er eine Encyklika an den Episkopat des Ostens (Ep. 4, Mansi XV, 168 ff.), worin er das Verfahren seiner Legaten desavouierte und erklärte: nec Ignatium inter depositos reputamus . . . 45 nec Photium in episcopali ordine annumeramus. In demselben Sinne schrieb er zugleich an Ph. und den Kaiser (Ep. 5 u. 6 bei Mansi). Da er mit seinem Schreiben einen Eindruck nicht erzielte, ließ er wieder ein Jahr später, April 863, seine Sentenz durch ein Konzil zu Rom bekräftigen, den Ph. jetzt für omni sacerdotali honore et nomine alienus erklären, und ihm und seinen Anhängern die Exkommunikation androhen. Über 50 die Aktionen des Ph. in der gleichen Zeit sind wir quellenmäßig nur unsicher berichtet. Er fand eine unerwartete Unterstützung durch eine Anzahl abendländischer Bischöfe, die in dem Ehehandel Lothars II. von ihm Beihilfe wider den Papst erwarteten. Ein Antwortschreiben des Kaisers an Nikolaus, das sicher von Ph. aufgesetzt worden, ist verloren; doch läßt sich sein Inhalt aus einigen Briefen des Nikolaus (Ep. 8 u. 9) ungefähr er- 55 kennen. Ph. muß eine überaus stolze Sprache geführt haben. Ja er behandelt hier den Papst einfach als Untergebenen des Kaisers. Es ist klar, in welcher eigentlichen Stimmung man in Konstantinopel dem „alten Rom", dieser Stadt mit der „Barbarensprache" (Ph. hat es zeitlebens verschmäht, das Lateinische zu erlernen), gegenüberstand. Zum Teil muß Ph. den Papst geradezu höhnisch angelassen haben. Man darf dabei nicht vergessen, 60

wie tief die Verbindung des Papsttums mit dem karolingischen „römischen" Kaisertum in Konstantinopel als Abfall empfunden war. Nikolaus hat alles, was Photius (nominell der Kaiser) ihm zu hören gab, kraftvoll, nicht ohne eine Dosis von Spott, zurückgewiesen. Aber er hat die Stimmung in Konstantinopel nicht bezwungen. Unbedingt hielt man dort mindestens daran fest, daß der Papst die kirchlichen Grenzen respektiere. Ein Anlaß speziell hierfür bot sich in der Frage nach der kirchlichen Zugehörigkeit der Bulgaren. Auf die Geschichte der Bekehrung dieses slawischen Stammes näher einzugehen, ist hier nicht der Ort. Es ist kein Zweifel, daß can. 28 des Konzils von Chalcedon dem Stuhle von Konstantinopel das Recht gab, die Oberherrschaft über dieses eben damals sich dem Christentum zuwendende Volk in Anspruch zu nehmen. Auch ist von Konstantinopel aus zuerst unter ihm missioniert worden. Wahrscheinlich aus dem Jahre 865 stammt ein berühmtes langes Belehrungsschreiben des Ph. an den vor Kurzem getauften Fürsten Bogoris, der sich als Christ nach seinem kaiserlichen Paten Michael nannte (Balett. Nr. 6, Migne S. 628 ff.). Es ist in seinem ersten Teile eine Darlegung des Glaubens unter Voranstellung des Symbols, und eine ausführliche Erörterung über die sieben ökumenischen Konzilien (c. 1—21, bez. 24), dann eine eingehende ethischpolitische Unterweisung (c. 25—118). Es scheint doch, daß Ph. vorerst nicht im stande war, zur kirchlichen Konsolidierung der bulgarischen Verhältnisse ernstlich mitzuwirken. Fürst Bogoris wandte sich auch, offenbar aus politischen Gründen, bald nachher mit Anfragen und Wünschen nach Rom; von dort wollte er für sein Volk einen „Patriarchen" haben. Das letztere konnte ihm nun Nikolaus zwar nicht bewilligen, wohl aber sandte er zwei Legaten, im weiteren Verfolg auch Priester, und betrieb ernstlichst die Lösung der doch vorerst noch bestehenden Beziehungen der Bulgaren zu den Griechen. Auch er sandte ein weitläufiges, in seiner Art nicht minder interesssantes Pastoralschreiben an Bogoris (s. Responsa Nicolai ad consulta Bulgarorum, Mansi XV, 401 ff.). Über viele Dinge, die die griechischen Priester angeordnet hatten, giebt er dem Fürsten „Aufklärung"; weiteres noch wird zur Instruktion der von ihm entsendeten Missionare gehört haben: letztere haben ersichtlich besonders das Chrisma der Griechen beanstandet, nicht sowohl an sich, als weil es durch photianische Priester, also solche, die durch einen selbst ungiltig geweihten Bischof unwirksam geweiht seien, gespendet worden, Nikolaus zog alle Konsequenzen seiner „Sentenz" über Ph. Die Bulgarenfrage berührte sich kanonistisch mit der Frage nach dem sog. Vikariat von Thessalonich, welches die Päpste für ihre Obedienz forderten, während in Konstantinopel seit 730 das ganze Illyrikum zum ökumenischen Patriarchat gerechnet wurde (s. A. „Orient. Kirche", Bd XIV, 439,30 ff.). Man war in Konstantinopel schon aus politischen Erwägungen nicht in der Lage, darauf zu verzichten, daß die Bulgaren sich kirchlich zum Patriarchat hielten. Nikolaus war zum Überfluß, wie man es nennen will, herrisch, gewissenhaft, oder unklug genug, gerade jetzt in Konstantinopel selbst die Photiusfrage, bez. die „Ausführung" seines „Urteils" der Entscheidung zuführen zu wollen. Mit den Legaten für Bogoris ließ er drei Gesandte (darunter den damaligen Diakon, späteren Papst Marinus) reisen, die nicht weniger als acht Briefe — an alle in der Photiusfrage in Betracht kommenden Personen und Kreise, den Kaiser, Bardas, Photius selbst 2c., den gesamten Episkopat, selbst die Senatoren zu Konstantinopel; Ep. 9—16, Mansi S. 216 ff., dazu Hergenröther I, 637, A. 95 — in die Burg des Gegners bringen sollten. Der Kaiser ließ die Gesandten schon an der Reichsgrenze zurückweisen, die Briefe haben ihre Adressen nicht erreicht; sie enthalten keine neuen Momente, sondern nur mit monotoner Energie die alten Argumente und „papalen" Ansprüche. Schon die bloße Nachricht von der Einmischung des Papstes in die bulgarischen Verhältnisse hatte alle Leidenschaften im Patriarchat und am Kaiserhofe wachgerufen. Ph. fand es jetzt nicht mehr an der Zeit zu diplomatisieren. Auch genügte es ihm nicht mehr, sich defensiv zu halten, den Papst an seine Schranken zu erinnern, ihn „merken" zu lassen, daß sein Anspruch und Ansehen nicht in Übereinstimmung stehe mit der wirklichen Bedeutung seines Stuhles und seiner Stadt. Vielmehr ging er jetzt dazu über, der Sache eine prinzipielle Wendung zu geben, um wo möglich ein für allemal die Prätensionen des Papstes zu erledigen. Es war in diesem Zusammenhang, wo er die große Aktion einleitete, die Osten und Westen überhaupt getrennt hat. Hatte der Papst seine priesterliche und bischöfliche Legitimität angegriffen, so stellt er diejenige des Papstes noch in ganz anderem Sinne in Frage. Der Papst ist ein Patron von Ketzereien! In einer Encyklika an die Patriarchen des Ostens tritt er diesen Nachweis an und dieses Schreiben wird mit Recht gewissermaßen als die magna charta des Orients in seinem ganzen Verhalten seither gegen den Occident angesehen (Balett. Nr. 4, S. 165—181, Migne S. 721 ff.). Schon

in dem Schreiben von 861 an Nikolaus hat Ph. der Argumentation dieser Encyklika präludiert, dort nur in der Ferne die Möglichkeit zeigend, den Spieß der Anklage auch umzukehren, wenn Nikolaus nicht einlenke. Von seinem persönlichen Interesse ist in der Encyklika keine Rede; daß der Papst ihn beanstande, läßt er einfach beiseite. Ja mit geflissentlicher Gleichgiltigkeit gegen die Person des Nikolaus redet er nur unbestimmt von den Gefahren, die von Rom aus drohen. Das Treiben der von dort ausgegangenen Priester unter den Bulgaren stellt er in den Vordergrund. Es sind *ἄνδρες δυσσεβεῖς καὶ ἀποτρόπαιοι* in dem kaum gepflanzten Weinberge erschienen und drohen *τὴν ὀρθὴν τῶν Χριστιανῶν θρησκείαν* der Bulgaren zu vernichten. Aus dem „Dunkel“ des „Westens“ sind sie gekommen. Es gilt jetzt, daß der Osten die *καθαρὰ δόγματα* und die *ἀμώμητος πίστις* der Christen rette. Von dem unerlaubten Sabbatfasten, das den Bulgaren auferlegt werden solle, nimmt Ph. den Ausgang: durch solches Fasten wird die ganze große Zeit der Quadragesima verwirrt, c. 5. Die Priesterehe solle nicht gelten: es ist Manichäismus, der sich da regt, ib. Das Chrisma werde verachtet, die Art, wie der Orient überhaupt es spende (durch bloße Priester, bei der Taufe) werde beanstandet, c. 6 u. 7: das ist schon mehr *ἄνοια*, Leute, die *τὸ δεσποτικὸν σῶμα καὶ αἷμα Χριστοῦ* weihen können, die sollen das Chrisma nicht spenden können! Und dann über allem gar eine Änderung des *ἅγιον σύμβολον*, giebt es eine *κορωνὶς τῶν κακῶν*, so ist es doch diese; *θράσους ὑπερβολῇ* ist das Symbol *νόθοις λογισμοῖς καὶ παρεγγράπτοις λόγοις* verfälscht, es welches *πᾶσι τοῖς συνοδικοῖς καὶ οἰκουμενικοῖς ψηφίσμασιν ἀμήχανον ἔχει τὴν ἰσχύν*, c. 8. Ph. wendet eine genaue theologische Erörterung daran, um zu zeigen, wie unerhört und unmöglich die Lehre sei, daß der Geist nicht nur vom Vater, sondern auch vom Sohne ausgehe, c. 9 ff.; vierzehn Argumente hat er gegen diese *ἄθεος γνώμη* aufzuführen, damit die seither nicht mehr endende Kontroverse des filioque für die Theologen entfesselnd. Ph. will eine Synode in Konstantinopel halten, um den „Dienern des Antichrists“ zu wehren. Eine solche ist in der That im Sommer 867 zusammengetreten. Die Akten sind leider nicht erhalten. Ph. erreichte die Sentenz, die er wollte. Hier ließ er auch den vollen persönlichen Gegensatz zu Tage treten, und die ihm widerfahrene Exkommunikation durch das Anathema für Nikolaus erwiedern. Er hat damals sogar, wie man aus einem Briefe des Nikolaus (Ep. 70, S. 358 D) entnehmen muß, den Versuch gemacht, Neurom über Altrom zu erheben. Dieser ökumenische Patriarch hat wirklich daran gedacht, kurzweg für Konstantinopel den „Primat“ in Anspruch zu nehmen. Es ist unklar, wie weit Ph. auch diesen Gedanken schon früher ins Auge gefaßt hat. Derselbe war die Konsequenz der orientalischen Idee über die Kirchenverfassung (s. A. „Or. K.“ S. 438, 51 ff., 441, 48 ff.), sobald man in Konstantinopel den politischen Rang von Altrom als „erster Kaiserstadt“ nicht mehr anerkannte. Und das that man seit 800 eben nicht mehr. Ob Ph. geglaubt hat, mehr als eine „Demonstration“ inscenieren zu können, wenn er Altrom degradieren lasse, ist ja am Ende nicht zu entscheiden. Aber er hat wohl nicht nur mit dem Gedanken gespielt. S. zu der ganzen Frage Hergenröther I, 656 ff. (er macht u. a. darauf aufmerksam, daß Ph. aus Hesychius von Jerusalem in Cod. 269 der Bibliotheca eine sehr merkwürdige Stelle, die den Apostel Andreas, den „Apostel von Konstantinopel“, als „*ὁ πρὸ Πέτρου Πέτρος*“ bezeichnet, heraushebt — die Stelle verrät, was dem Ph. „wichtig“ war an dem Apostel seiner Stadt, vgl. Migne CIV, 198).

Es ist nicht dieses Orts, darauf einzugehen, wie Nikolaus und die abendländischen Theologen sich des Angriffs des Ph. erwehrt haben. Ph. hat es verstanden, der Kirche des Ostens ein für allemal Mißtrauen gegen das Christentum des Westens einzuflößen und ihr selbst das Bewußtsein einzuflößen, die sichere Hüterin der „Orthodoxie“ zu sein. Diese Wirkung seiner Encyklika ist je länger je deutlicher hervorgetreten. Damals unmittelbar war es nur ein Momenterfolg, den Ph. erzielte. Denn es folgte schon fast unmittelbar auf das Konzil des Jahres 867 sein Sturz. Im Jahre 866 bereits war Bardas ermordet worden. Statt seiner war der Makedonier Basilius Mitherrscher Michaels geworden. Im September 867 traf auch den letzteren sein Schicksal. Basilius räumte ihn durch Mord aus dem Wege und wurde dadurch selbst Autokrator. Er gehört zu den kraftvollsten Herrschern von Konstantinopel. Und ihm schien es eine Befestigung seiner Stellung zu sein, wenn er seine Hand von Ph. abziehe und den alten Ignatius wieder erhebe. Nikolaus hat es nicht mehr erlebt, daß sein Gegner doch weichen mußte. Schon wenige Tage nach der Thronbesteigung des Basilius wurde Ph. aus dem Patriarchenpalaste verwiesen und am 23. November wurde Ignatius neu inthronisiert (am Jahrestage seiner Vertreibung, sagt Niketas Paphlago ausdrücklich — die Berechnung,

wonach er schon 857 durch Ph. ersetzt worden wäre, widerspricht u. a. bei Niketas der Notiz, Mansi **XVI**, 261, daß er *δι' ἐννέα τελείων χρόνων τελείαν ἄθλησιν ὑπὲρ ἀρετῆς ἐπιδειξάμενος* „der Kirche wiedergegeben worden"; sonach muß es im A. „Ignatius" Bd **IX**, 56,29 heißen: „genau am neunten Jahrestage").

Man darf sich nicht vorstellen, daß Ph. in Konstantinopel nach dem Jahre 861 noch in besonders schwieriger Lage gewesen sei. Er hatte Zeit und Gelegenheit, die einflußreichen Bischofsitze mit seinen Freunden zu besetzen. Seine alte litterarische Gefolgschaft, mit der er in enger und thätiger Berührung blieb, sorgte dafür, daß sein Gelehrtenruhm nicht verblaßte. Durch reiche Wohlthätigkeit gewann er Einfluß auf das Volk. Daß hinter seinem stolzen, kühnen Vorgehen im Jahre 866/867, in seinen Augen gewiß nur erst ein „Anfang", das im Bilderstreit gewaltig gestiegene Kraftbewußtsein seiner Nation stand und ihn anfeuerte, ist längst bemerkt; das in erster Linie hat seinem Auftreten den „welthistorischen" Charakter verliehen, den die Folgezeit klar gemacht hat. Seine Haltung war ein Symptom der inneren Konsolidierung des Kirchenwesens von Byzanz im Kampfe um die Bilder. Man hatte den „Staat" besiegt, wie sollte man sich von einer fremden Kirche darein reden lassen. Dafür hatte man in Rom kein Verständnis. Der Historiker kann die überscharfe Politik der Hauptpäpste dieser Zeit, des Nikolaus I. und Hadrian II., kaum eine wirklich kluge und weitblickende nennen. Zwar mochte der Nachfolger des Nikolaus denken, daß er die Früchte der „Festigkeit" seines Vorgängers ernte und den Orient endlich besiegt habe. Denn Basilius that zunächst dem Papste gegenüber fast in allem das Gegenteil von dem, was Michael gethan. Ihm erschien ein Bruch mit dem Westen nicht opportun. Um deswillen ließ er Ph. fallen. Nach einjährigen Verhandlungen mit Rom ließ er in Konstantinopel ein Konzil halten, welches die volle Restitution für Ignatius brachte und unter maßgebendem Einflusse des Papstes stand, dasjenige vom 5. Oktober 869 bis zum 28. Februar 870. Man kann dieses Konzil (das „achte ökumenische", oben S. 374,28) doch nicht als eine geschickte Aktion im Interesse des Papstes anerkennen; es war lediglich das Widerspiel zu demjenigen von 861. Von Weisheit in der Behandlung des doch wahrlich als willensstark und für seine Zwecke mittelfindig erwiesenen Ph. kann man nicht reden. Hatte man 861 den Anhang des Ignatius vergewaltigt, so versuchte man jetzt lediglich das Gleiche mit dem des Ph. Glanzvoll für den Papst verlief dieses Konzil, aber nicht so, daß es eine Kraftquelle für ihn hätte werden mögen. Im Sinne des Abendlands bedeutet es den letzten Abschluß des Bilderstreits. Ph. betrachtete nicht mit Unrecht sich selbst als den, der eigentlich diesen Abschluß schon auf dem Konzil von 861 herbeigeführt habe. Es gehört zur Signatur des Ph., daß er sich als besonderen Vorkämpfer des „siebten ökumenischen Konzils" zeigt. Noch zählte man im Osten vielfach erst sechs große Konzilien. In der Encyklika „an die Patriarchen des Ostens" moniert Ph. (c. 40) eigens, daß das nicht richtig sei. Wenn er den Kaiser für das Konzil von 861 Legaten in Rom erbitten ließ, die mit ihm die „Reste" des Bilderstreits beseitigen sollten, so war das nicht bloß vorgeschütztes Interesse. Ph. empfand sich stets als berufenen Wächter der Bilderverehrung. Das Konzil von 861 hat zweifellos auch die Bedeutung, im Orient selbst schon das Ende des Ikonoklasmus „besiegelt" zu haben. Im Zeichen der Bilder waltete nur kein Gegensatz zwischen Ph. und Ignatius. Im Zeichen der Bulgarenkirche, wie Rom mit Schmerzen erfahren mußte, auch nicht. Als die päpstlichen Legaten auf dem Konzil von 869/870 auch hier Willfährigkeit für die römischen Ansprüche heischten, riefen die Orientalen, wie es in der Vita Hadriani II. heißt (Mansi XV, 816): **satis indecens est, ut vos qui Graecorum imperium detrectantes Francorum foederibus inhaeretis in regno nostri principis ordinandi jura servetis.** Der „Abfall" des Papstes vom „Reiche" brannte allen Griechen in der Seele.

Nach seiner Absetzung wurde Ph. in den Ort Stenos (Hafenplatz auf der europäischen Seite des Bosporus, klosterreich, Ruhestätte des Tarasius) verwiesen. Er stand dort unter scharfer Aufsicht, war möglichst von jedem direkten Verkehr mit seinen Freunden ausgeschlossen, mußte sogar, was ihm besonders hart erschien, seine Bücher entbehren. Immerhin war Basilius milder gegen ihn, als Michael und Bardas es gegen Ignatius gewesen. Ph. hatte die Freiheit zu reichlichem Briefverkehr. Jetzt erst erkennt man völlig, welch ein Herrschertalent er war. Sein Anhang im Klerus war ein sehr großer geworden. Das Konzil wider ihn mußte mit kaum zwanzig Bischöfen eröffnet werden und brachte es, trotz aller Bemühungen eine möglichst große Zahl heranzuziehen, selbst in der ostentativen Schlußsitzung auf nicht mehr als etwas über hundert. Die herrschende Partei sorgte durch die Härte, mit der sie alle treubleibenden Photianer, selbst der unteren Grade,

für „Laien“ erklärte, selbst dafür, daß Ph. in der Lage war, eine Art von Gegenhierarchie zu organisieren. Und er verstand es meisterhaft, seine Freunde zusammenzuhalten. Zumal der erfahrene, nicht minder als er selbst kühne Gregor Asbesta hielt unerschütterlich zu ihm, aber auch eine ganze Reihe von wichtigen Metropoliten (Zacharias von Chalcedon, Euschemon von Cäsarea, Georg von Nikomedia, Amphilochius von Cyzikus, Zacharias von Antiochia Pisidiä, Michael von Mitylene, Johannes von Heraklea &c.; vgl. die Briefsammlung, auch Hergenröther II, 212 ff.). Er stärkte alle mit seinem eigenen unbeugsamen Mute. Seine Briefe sind Proben feinster Menschenkenntnis, voll Lobes für jeden Getreuen, voll Klugheit bei Schwankenden, voll vernichtender Kritik gegenüber Abgefallenen. Er will von keinem Ausgleich wissen; keinerlei Gemeinschaft zwischen den Seinigen und den Ignatianern soll geduldet werden, keine geistliche Handlung der letzteren soll gelten. Nach Möglichkeit wurde überall von den Photianern selbstständiger Gottesdienst gehalten. Wie der abgesetzte Patriarch die alten Freunde unermüdlich ermunterte, so suchte er unter der Hand neue zu gewinnen, besonders unter den Mönchen. Er kannte zu gut die Unbeständigkeit kaiserlicher Stimmungen, um nicht an der Hoffnung einer Restitution festzuhalten. Mit kluger Berechnung schonte er die Person des Kaisers. Und er hat sich in seiner Zuversicht nicht getäuscht. Die Zeit kam, wo er wieder freier sich bewegen durfte. Seine Bitten um Schonung seiner Freunde fanden wieder Gehör. Der Kaiser begann selbst, ihn als Theologen zu konsultieren. Ja schließlich wurde er zwar nicht als Patriarch, aber in die Stelle eines Erziehers der kaiserlichen Prinzen nach Konstantinopel zurückberufen. Das scheint 876 geschehen zu sein. Und nach dem Tode des Ignatius war es wie selbstverständlich, daß er seinen *θρόνος* wieder einnehmen durfte. Es ist nicht ganz sicher, wann Ignatius starb. Hergenröther II, 786 ff. glaubt nachweisen zu können, daß der 23. Oktober 877 sein Todestag war, mir ist überwiegend wahrscheinlich, daß vielmehr derselbe Tag des Jahres 878 in Betracht kommt. (Die Entscheidung hängt zum Teil von der Frage nach dem Jahre der Restitution des Ignatius ab. Niketas Paphlago giebt an, daß Ign. *δέκα ἔτη τὸ δεύτερον* Patriarch war, Mansi 277 C, und mit dem Jahre 878 lassen sich auch m. E. alle in Betracht kommenden Notizen vereinbaren.) Schon drei Tage nach dem Tode des Ignatius trat Ph. an seine Stelle. Das Verhältnis zwischen ihm und Basilius, seinem „*ἅγιος βασιλεύς*“, blieb fortan das beste. Als der Thronfolger Konstantin fast noch im Knabenalter starb, beeilte sich Ph., ihn dem Basilius zum Trost unter die Heiligen aufzunehmen; (wie es scheint, ist kein älteres Beispiel solcher patriarchalen „Ernennung“ eines Heiligen bekannt [s. dazu Hergenröther II, 317], in der römischen Kirche gilt als erste solenne „Kanonisation“ durch einen Papst diejenige des heiligen Ulrich von Augsburg durch Johannes XV., 985—96; das Vorgehen des Ph., wenn es denn das erste in seiner, der orientalischen Kirche war, hat keinen festgeregelten Brauch nach sich gezogen.) In Rom regierte zur Zeit Johannes VIII. (s. d. A. Bd IX S. 258 ff.). Basilius wandte sich alsbald an ihn, um dem Ph. die immerhin für ihn wertvolle Anerkennung zu verschaffen. Und diesmal war der Papst nachgiebig, denn er brauchte den Kaiser in mancherlei Not in Italien. Er verklausuliert sich nach Möglichkeit, die erste Erhebung des Ph. erklärt er für illegal, an der neuen tadelt er, daß sie ohne sein Wissen geschehen, Ph. soll coram synodo misericordiam erbitten, dann soll ihm „um des Friedens der hl. Kirche zu Konstantinopel willen“ Vergebung gewährt und seine Würde restituiert werden. Das alles unter Vorbehalt prinzipieller päpstlich-konziliarer Verordnungen, zumal derjenigen von 869. Vgl. unter den Briefen des Johannes Nr. 199 (an Basilius), und Nr. 201 (an Ph.), Mansi XVII, 136 ff. und 148 ff. In diesem Sinne sich mit dem Papste zu „vertragen“, war nun freilich nicht die Meinung des Ph. Ihm lag daran, vielmehr ein Konzil zu halten, welches dasjenige von 869 unschädlich machte. Und er hat es verstanden, sich der Klauseln des Papstes zu erwehren und sich bloß die Anerkennung desselben zu Nutze zu machen. Das Konzil, das im November 879 in Konstantinopel zusammentrat (sog. synodus S. Sophiae) hat unter Billigung der päpstlichen Legaten dem Ph. alles gewährt, was er begehrte. Von vornherein lag diesem daran, es viel großartiger zu gestalten, als das von 869, und er erreichte, daß eine „dreifach“ stärkere Zahl von Bischöfen teilnahm, als jenesmal. Zwar gelang es ihm nicht, alle Ignatianer zu versöhnen oder zu unterwerfen. Was eine Anzahl derselben für ihn unzugänglich machte, z. B. den Metrophanes von Smyrna (s. o. S. 374, 47) und den Stylian von Neo-Cäsarea (ib. Z. 48), ist nicht sicher zu erkennen. Persönliche Erbitterung wider ihn in der Erinnerung an die frühere Zeit, kanonistische Bedenken, zum Teil auch Ideale wie die der später sog. *λατεινόφρονες*, standen ihm im Wege. Es bietet kein Interesse, den Verhandlungen des in fünf Sitzungen bis zum 26. Januar 880 tagenden

Konzils im einzelnen zu folgen. Wenn man die Akten liest, kann man sich des Eindrucks nicht erwehren, daß die päpstlichen Legaten zum Teil wohl wirklich nicht verstanden haben, worum es sich jeweilen handele. Ph. übt alle Künste der Liebenswürdigkeit, anscheinender Ergebenheit gegen seinen „geliebten Bruder" Johannes. Aber er verkehrt den Sinn seiner Forderungen und hat Organe, die statt seiner vollends alles das aussprechen, was seinen Ansprüchen gemäß war. Besonders Zacharias von Chalcedon (s. o. S. 383, 4) hält in dieser Weise Reden, die völlig wie von Ph. selbst verfaßt sich ausnehmen. Sogleich in der ersten Sitzung weiß er die Bedeutung der Synode so zu formulieren, daß sie mehr zur Rechtfertigung des Stuhles von Rom, der sich wider den Orient verfehlt habe, gehalten zu werden scheint, als zu derjenigen des Ph., dem nur mit Recht jetzt die volle Anerkennung durch den Papst zu teil werde (Mansi XVII, 384 f.). Nachdem die Synode offiziell geschlossen war, inscenierte Ph. noch ein Nachspiel. Basilius hatte sich persönlich von den Verhandlungen ferngehalten. Nunmehr veranlaßt ihn Ph. noch zwei Versammlungen unter seinem Vorsitz zu berufen, in deren erster das alte Symbol als Ausdruck des Glaubens der Kirche bekräftigt wird. Das war an sich kein auffallender Akt, dem die päpstlichen Legaten auch beiwohnen und zustimmen konnten. Bedeutsam war nur, daß Ph. die Versammelten erklären ließ, sie wollten das Symbol festhalten *οὐδὲν ἀφαιροῦντες, οὐδὲν προστιθέντες, οὐδὲν ἀμείβοντες, οὐδὲν κιβδηλεύοντες* (Mansi S. 516). Auch das konnten die Legaten billigen (ib.), denn seit Leo III. stand das Symbol in silbernen Tafeln ohne filioque in der Paulskirche zu Rom (vgl. Kattenbusch, Apost. Symbol II, 481 A. 13). Dennoch war es mehr konnivent als klug von den Legaten, hier ohne einen Vorbehalt mitzuthun (Hergenröther II, 519 A. 15 behauptet, der handschriftliche Text der Deklaration laute etwas anders als bei Mansi und zeige, daß Ph. unter Umständen d. h. neuen Häresien gegenüber doch eine Erweiterung des Symbols habe freilassen wollen — das wäre nicht uninteressant). Bei der zweiten Versammlung ließ Ph. gar durch einen der Bischöfe eine Rede halten, die unter Lobpreis seiner Friedensbemühungen ihn nicht undeutlich über den Papst erhöhte indem sie ihn als *τὸν τοῦ σύμπαντος κόσμου τὴν ἐπιστασίαν λαχόντα εἰς τύπον τοῦ ἀρχιποιμένος Χριστοῦ τοῦ θεοῦ ἡμῶν* hinstellte (Prokop von Cäsarea Capp., s. Mansi S. 521). Wieder hatten die Legaten nichts zu bemerken, sondern stimmten nur ein in den Hymnus auf den *ἁγιώτατος πατριάρχης*. Über die Haltung des Papstes nach dem Konzil vgl. d. A. Johannes VIII. Religiös uninteressiert, wie er es allem Anscheine nach war, hat er das Verhalten seiner Legaten eher noch überboten, als desavouiert — aus politischen Rücksichten.

Ph. stand jetzt im Zenith seiner Macht und des Glanzes. Was er 861 erstrebte, hatte er 880 erreicht. Freilich hat sein Streit mit Rom nur kurze Zeit ganz geruht. Daß er unter Marinus I. (s. den Art. Bd XII S. 340), dem Nachfolger Johannes' VIII. wieder aufflammte, ist nicht zu verwundern. Marinus ist bekanntlich der erste Papst, der nicht unmittelbar aus dem römischen Klerus hervorgegangen, sondern schon Bischof war und nach Rom „transferiert" wurde. Ph. übersah keinen Augenblick diese nach bestehendem Rechte irreguläre Art seiner Erhebung und verwahrte sich alsbald gegen den ihm mit gutem Grunde gefährlich erscheinenden Mann. Daß es keine geringe Unverschämtheit von seiner Seite war, die Wahl des Marinus mit Hinweis auf Can. Sardic. 1 und 2 zu beanstanden, kann man zugeben, da er selbst im Orient eine Fülle von Bischofstranslationen vorgenommen. Der Pontifikat des Marinus ist zu kurz gewesen, um sich auszuwirken. Daß dieser Papst den Bann wider Ph. erneuerte, ist sicher, konnte diesem aber nichts Ernstliches anhaben. Ph. hat nur Anlaß davon genommen, die Frage nach dem Ausgange des hl. Geistes neu anzuregen. In einem Briefe an den „Erzbischof von Aquileja" (man weiß nicht sicher, wer darunter zu verstehen ist, da damals zwei Stühle sich diesen Titel beilegten; s. Hergenröther II, 634 ff.) erörtert er von neuem das filioque und bald nachher 885 oder 886 veröffentlicht er seine ausführliche Schrift „über die Mystagogie des hl. Geists".

Zu keiner Zeit ist Ph. durch die Gegnerschaft der Päpste so in Anspruch genommen gewesen, daß er nicht sehr vielseitig sich hätte bethätigen können. Auch in dem zweiten Patriarchate ist er um die Wissenschaften und Künste bemüht gewesen. Er gehört zu den elastischesten Persönlichkeiten. Zumal hat er sich auch der Mission stets ernstlich angenommen (Bulgaren, Russen); das wird im einzelnen noch mehr klarzulegen sein. Wiederholt sucht er Beziehungen zu „saracenischen" Fürsten, dies in erster Linie, um die Christen unter deren Herrschaft, zumal ferner auch die heiligen Orte in Palästina, nach Möglichkeit zu schützen. Auch die „Ketzer" im Reiche und draußen, Paulikianer und Armenier, entgingen nicht seiner Aufmerksamkeit und seinen Bekehrungsbemühungen. Kurzum, es ist nicht zu

verkennen, daß Ph. nicht nur seinen Beruf als „Wächter" wider den „Westen", sondern auch als Oberhirt für den Osten ernst und energisch aufgefaßt hat. Aber sein Interesse als geschichtliche Persönlichkeit haftet doch an seinem Verhalten gegen Rom.

Inmitten vielfältiger Bestrebungen wurde Ph. noch einmal von dem Geschicke ereilt, durch kaiserlichen Machtspruch von seinem Amte entfernt zu werden. Am 29. August 886 starb Kaiser Basilius unerwartet. Sein Nachfolger Leo VI. hatte nichts eiligeres zu thun als, wie seiner Zeit Basilius, sich des Ph. zu entledigen. Leo war Zögling des Patriarchen gewesen und ihm ursprünglich warm zugethan. Umstände, die nicht ganz aufzuklären sind, hatten ihn jedoch schon seit etwa 880 mit lebhaftem Hasse gegen denselben erfüllt. Ph. wurde in rücksichtslosester Form seines Amts enthoben und in ein Kloster verbracht. Der Versuch, ihm den Prozeß als Hochverräter zu machen, gelang nicht. Doch fand Ph. keine Möglichkeit, noch ein drittesmal seine Würde wieder zu erlangen. Er hat wahrscheinlich noch länger als ein Jahrzehnt gelebt. Denn er starb, wohl am 6. Febr. 897, wenn nicht erst 898 (s. Papadopulos u. Aristarches, o. S. 376,2 u. 375,24). Die Griechen haben recht, daß er einer ihrer fähigsten geistigen Führer aller Zeiten gewesen. Sittlich gewiß nicht unanfechtbar, ist er doch kein geringer Charakter gewesen. Ob er zu den „Großen" der allgemeinen Geschichte zu zählen ist, wird wohl immer kontrovers bleiben. Ich meine, mit demselben Rechte wie Nikolaus I. verdient auch er das Prädikat.

II. Schriften. Als Gelehrter ist Ph. mit dem Maßstabe seiner Zeit zu messen. Nach diesem muß er sehr hoch gestellt werden. Er hat Mengen von Büchern gelesen und besaß offenbar didaktisches Geschick. Seine Schüler repräsentieren jedoch keine „Schule". Einem Origenes ist er nicht zu vergleichen, höchstens einem Hieronymus, oder in seiner Kirche dem Johannes von Damaskus, nur daß er nicht soviel Muße hatte, wie doch diese alle. Im 9. Jahrhundert ist er ein Phänomen an Wissen, auch an Urteil. Aber selbst an großem Maßstab gemessen gebührt ihm Ehre. Seine Bücher bilden Vorratskammern litterarischer Kenntnisse, für die späteren schweren, armen Zeiten seines Volks und zum Teil auch für uns. Als Theolog und Rhetor darf er am wenigsten aus dem Lichte seiner Zeit entrückt werden.

1. Die sog. Bibliotheka, das Myriobiblon. Sie ist das bekannteste und für die Gegenwart wertvollste Werk des Ph. Als Jugendwerk darf sie auch vorangestellt werden. Migne (s. oben S. 375,9) bringt den Text der nach „älteren Drucken" (Krumbacher[2], S. 522) veranstalteten Ausgabe von Imman. Becker, 2 Bde, Berlin 1824, zum Abdruck unter Beifügung der lateinischen Übersetzung des Andr. Schott S.J. (von 1605, gedruckt 1653). Die Überschrift, die das Werk hier trägt, lautet: *Ἀπογραφὴ καὶ συναρίθμησις τῶν ἀνεγνωσμένων ἡμῖν βιβλίων ὧν εἰς κεφαλαιώδη διάγνωσιν ὁ ἠγαπημένος ἡμῶν ἀδελφὸς Ταράσιος ἐξῃτήσατο.* Ob das der ursprüngliche oder von Ph. dauernd angegebene Titel ist, steht dahin. Jedenfalls sind die beiden oben vermerkten Bezeichnungen schon früh üblich geworden. Die einzelnen Abschnitte hat man sich gewöhnt als Kodex zu citieren. Im ganzen bietet das Werk einen Bericht über 280 solcher, die von sehr verschiedenem Umfange gewesen sind und in sehr verschiedener Weise von Ph. traktiert werden. Zum Teil giebt dieser nur eine ganz summarische Übersicht über ihren Inhalt, zum Teil lange Exzerpte. Auch in der kritischen Beurteilung der einzelnen Autoren verfährt er nicht gleichmäßig, manche Urteile sind sehr erwogen und exakt, andere mehr oberflächlich. Nach den Schlußworten hat Ph. seine Arbeit nur abgebrochen, man sieht nicht, aus welchem Grunde. Man darf bezweifeln, daß er bloß das in dem Werke behandele, was nach dem Widmungsschreiben sein Inhalt sein soll. Tarasius nämlich hat angeblich seinen für die Legationsreise *ἐπ' Ἀσσυρίους* (s. o. S. 377,43) sich rüstenden Bruder gebeten, ihm noch eine Beschreibung derjenigen *βιβλία* zu liefern, deren Lektüre er selbst nicht hat beiwohnen können; sich mit dieser Beschreibung zu beschäftigen, soll ihm ein Trost sein für die Zeit, wo Ph. fern ist. Es kann keine Rede davon sein, daß Ph. das Werk, gewissermaßen die Thür in der Hand haltend, um eine Reise anzutreten, verfaßt habe. So mag er, ursprünglich einer Anregung des Bruders folgend, dann doch — vielleicht bei wiederholten Ausgaben — mehr oder weniger alles fixierend, was ihm selbst aus seinen Studien und seiner mit seinen Schülern betriebenen Lektüre besonderes Interesse zu haben schien, diese Schilderung seiner litterarischen Schätze entworfen haben. Die Widmungsepistel trägt Merkmale von Fiktion, falls nicht von Interpolation an sich. In ihr heißt es, daß das Werk befasse (*βιβλία*) *πεντεκαιδεκάτῳ μέρει τῶν τριακοσίων ἐφ' ἑνὶ καὶ οὐ πλέον ἀπολείποντα* (d. i. genau 279). Diese Angabe ist so verschnörkelt, daß man sie Ph. trotz seines gewiß oft wunderlichen Stils nicht zutrauen

möchte. Auch stimmt sie nicht, denn in Wirklichkeit hat das Werk 280 Werke besprochen, wohl aber bemerkt Becker (Migne) in einer Anmerkung, daß handschriftlich an einer Stelle eine Nummer (Nr. 89) ausgefallen sei, wodurch der Schein von 279 Nummern entstand. Danach mag irgend ein späterer Librarius äußerlich die Ziffern nachgerechnet und die als *σπ´* (280) auftretende Summe korrigierend jene Notiz eingeschaltet haben. Im Verfolg dieser Notiz sagt Ph.: *τοσαῦτα γάρ, οἶμαι, τῆς σῆς οὐ τυχόντα παρουσίας ἀναγνωσθῆναι συνέπεσε.* Auch das kann höchstens dann eine Bemerkung des Ph. selbst sein, wenn ursprünglich vorher eine sehr viel kleinere Zahl angegeben war. Denn die Lektüre der 280 Codices kann nicht in irgend einer (doch anscheinend kurzen) Zeit, wo Tarasius einmal nicht teilnehmen konnte, stattgefunden haben. In der Privatakademie des Ph. ist offenbar fleißig geschafft worden. Aber die Beschäftigung mit diesen 280 Werken muß Jahr und Tag in Anspruch genommen haben. Jedes Kapitel beginnt mit *ἀνεγνώσθη*. Dennoch darf man bezweifeln, daß alle diese, zum Teil sehr umfänglichen Werke, vollständig vorgelesen seien. Nur Ph. selbst mag sie ganz gelesen und über sie vorgetragen haben. Er sagt, er berichte „nach dem Gedächtnis", das ist cum grano salis zu verstehen. Die Excerpte werden Abschreiber nach seiner Weisung hergestellt haben. Das Werk dürfte Vorlagen (daß ich so sage, Stücke aus dem „Heft") seiner akademischen Erörterungen darstellen. Je weiter zum Schlusse, um so ausführlicher werden die einfachen Excerpte: die ersten hundert Codices führen bei Migne (griech. und lat.) von S. 41 bis 370, die zweiten von S. 370 bis 667, von da an füllt der Bericht über bloß 49 weitere den ganzen Band, S. 667—1588, und der Rest im folgenden Bande noch S. 9—356. Eine Sachordnung ist im einzelnen nicht zu erkennen. Scheinbar planlos greift Ph. jetzt diesen, jetzt jenen Schriftsteller heraus, heidnische und christliche Historiker, Theologen, Philosophen, Grammatiker, Naturforscher, auch Akten (von Konzilien, Märtyrern, Heiligen) ꝛc. Nicht wenige der besprochenen Werke sind für uns verloren (s. darüber Krumbacher[2] S. 518). Sehr interessiert zeigt sich Ph. für die Rhetoren. Von Theologen sind die eigentlichen Dogmatiker bevorzugt. Der dialektische Geist des Ph. hat sich offenbar von früh an besonders gern den spekulativen Fragen der Trinität und Christologie zugewendet. Überall ist die Grenze der Lektüre das griechische Idiom. Von Lateinern kennt Ph. nur ganz wenige Autoren, solche, die ins griechische übersetzt worden. Fast ganz treten in dem Werke die Dichter zurück. Auffallend erscheint im ersten Augenblicke auch, daß die großen Philosophen des alten Hellas, ein Plato und Aristoteles, gar nicht traktiert sind. Aber da wird — abgesehen davon, daß zum Teil ja wohl wirklich die Erinnerung an das, was in Abwesenheit des Tarasius behandelt worden, die Auswahl beherrscht — die nicht zu verkennende Absicht des Ph., von mehr oder weniger „bekannten" Werken keinen Bericht zu geben, leitend gewesen sein. Auch von Thukydides, Polybius, Plutarch, von Schriftstellern wie Hippokrates oder Pausanias, handelt die Bibliothek nicht. Allbekannte Theologen werden auch kurz abgethan. Von Athanasius, Chrysostomus, Gregor von Nazianz, Basilius d. Gr. ist zwar wiederholt die Rede (teilweis in weit voneinander abstehenden Kapiteln), aber die Werke von ihnen, die besprochen werden, sind entweder minder verbreitet oder werden auch nur kurz behandelt. Ph. giebt vielfach sehr geschickte Übersichten über den Inhalt gelesener Werke, charakterisiert mit Vorliebe und mit scharfem präzisem Urteil den Stil, bietet biographische Notizen über die Autoren ꝛc. Bei den letzteren hat er einen Auszug aus dem *Ὀνοματολόγος ἢ πίναξ τῶν ἐν τῇ παιδείᾳ ὀνομαστῶν* des Hesychios von Milet (oder *Ἡσύχιος Ἰλλούστριος*, blühte Mitte des 6. Jahrhunderts; Ph. spricht von zwei politisch-historischen Werken desselben in Cod. 69) benutzt; s. Krumbacher S. 518 (bez. über Hesychios selbst S. 323 ff.). Eine klassifizierte Übersicht über sämtliche besprochene Codices gewährt Hergenröther III, S. 15 ff.

2. Die Amphilochia. Die oben S. 375, 25 bezeichnete Ausgabe des Oekonomos fußt auf einem Kodex der Großen Laura des Athos und bietet den Titel: *Τὰ Ἀμφιλόχια ἢ λόγων ἱερῶν συλλογὴ ἐν ᾗ ζητήματα τῆς θείας γραφῆς διαλύεται.* Als Editor nennt sich *Σοφοκλῆς Κ. ἐξ Οἰκονόμων*, „Arzt und Chirurg", in Wirklichkeit ist die Ausgabe geschaffen (mitsamt der wertvollen Einleitung, die nach einer Übersicht über das Leben und die Werke des Ph. speziell über die zahlreichen Handschriften, den Titel, die Zeit ꝛc. der Amphilochia handelt), wie ich von Hergenröther III, S. 36 entnehme, durch den berühmten Konstantin Oekonomos (gest. 1857; s. über ihn den Art. Bd XIV, 299 ff., dort ist diese Ausgabe des Ph. nicht erwähnt). Der Text bei Migne ist ohne Kenntnis des Cod. Ath. von Malou unter Mitwirkung von Hergenröther geliefert; er legt eine vatikanische Handschrift zum Grunde. Die Amphilochien haben eine lange Editionsgeschichte, nach und nach wurden verschiedene Stücke entdeckt und ediert.

(S. darüber Hergenr. III, 31 ff.; er giebt S. 69 ff. einen Conspectus der Ausgaben von Migne und Oekonomos, unter Mitteilungen über einige weitere bedeutsame Handschriften.) Die Hauptcodices bieten zwar den größeren Teil des Werks in gleicher Weise, differieren aber doch nicht unbeträchtlich im Umfang und besonders in der Reihenfolge der einzelnen *ζητήματα*. Ph. giebt in seinem *πρόλογος* an, daß er *τριακόσια ζητήματα* behandelt habe. Oek. bietet aus Cod. Ath. 310, dazu als *παράρτημα* aus anderen Quellen noch 16, Migne 324, dann auch noch einige als Appendix, bei ihm sind aber eine größere Anzahl nur eine Zerlegung bei Oek. als Einheit auftretender Stücke (im ganzen hat Oek. 11 gänzlich neue Quästionen geboten). Der Titel (der in Cod. Vatic. nicht wörtlich, aber sachlich auch so lautet wie in Cod. Ath.) giebt nicht ganz genau den Inhalt an; vielleicht auch deutet er auf eine erste Gestalt des Werks, welches allmählich erweitert sein könnte. Ph. handelt zwar überwiegend von biblischen Fragen, doch aber mannigfach auch von dogmatischen und philosophischen, ja auch solchen, die kaum die Theologie berühren (vgl. z. B. Oek. *ζητ. σλθ'* = Migne Qu. 242: *τί ἐστι Νουμηνία, καὶ τί Καλάνδαι καὶ τί Εἶδοι, καὶ τὶ Νόναι*, oder *ριγ* und *ριδ'* — fehlen bei Migne — *περὶ ἰατρικῶν ζητημάτων*, bez. *περὶ ῥωμαικῶν ἀξιωμάτων*. In einer Frage, Oek. *σιη'* = Migne Qu. 221, wird davon gehandelt, *ποίας αἱρέσεως ἦν Εὐσέβιος ὁ Παμφίλου*, etc.). Die biblischen Fragen knüpfen sich vorwiegend an Stellen, die sich zu widersprechen scheinen, sog. Enantiophanien der Schrift, z. B. *ζητ. β'*, Migne Qu. 2, wie es stimme, daß es Gen 2, 2 heißt, Gott ruhte am siebten Tage und Jo 5, 17, mein Vater wirkt bis heute; solche Fragen konnten endlos aufgeworfen werden. Zum Teil bietet Ph. auch bloß schlichte exegetische Erörterungen, z. B. *ζητ. νγ'* = Migne 53, was es heiße, wenn Gott dem Moses sage *ἰδοὺ δέδωκά σε θεὸν Φαραώ*. Manche Stellen werden wiederholt behandelt. (Eine Übersetzung aller überschriftlich angegebenen Themata nach Cod. Vatic. s. bei Hergenröther III, 49 ff.) Die Ausführungen sind sehr ungleich an Umfang, manchmal nur kurze Notizen, zum Teil größere Abhandlungen. Das Werk hat seinen Titel davon, daß es dem Amphilochius von Cyzicus (s. o. S. 383, 5), einem der treuesten Freunde und ältesten Schüler (vgl. *ζητ. κα'* §a, Migne 21, c. 1) des Ph., gewidmet ist. Derselbe hatte dem Ph. eine Reihe von Fragen vorgelegt. Ihm ist speziell die Erörterung zu *ζητ. α'*, eine der ausführlichsten, gewidmet, er wird auch wiederholt sonst angesprochen. Ph. beruft sich in der Zuschrift darauf, daß er solche „Fragen" schon oft erörtert habe. Vermutlich ist das Werk mit der Zeit erweitert worden. Ein Plan ist im einzelnen nicht vorhanden, darin gleicht das Werk der Bibliothek. Ph. läßt die Fragen bunt durcheinander gehen. Die meisten sind von ihm offenbar in der Zeit seines ersten Exils behandelt. Mag es sich bei manchen zunächst um Briefe handeln, so hat Ph. die Amphilochien selbst gesammelt, wie der Prolog ergiebt. Seit der sorgfältigen Untersuchung der „Quellen" des Ph. (der nicht selten seine Autoritäten namhaft macht), die, ältere Forscher ergänzend, Hergenröther in der ThQS 1858, S. 258 ff., 277 ff. angestellt hat (s. auch die Prolegomena bei Migne und das Werk über Ph., III, 42 ff.) ist klar, daß die Originalität des Ph. keine sehr große ist. Er hat große Stücke unmittelbar aus Chrysostomus, Polychronius, Germanus von Konstantinopel, Johannes von Damaskus u. a. entlehnt. Nicht einfach kopierend, sondern in der Sache sie benutzend, zeigt er sich besonders oft von Athanasius, Basilius, Gregor von Nazianz, dem Areopagiten, Maximus Konfessor 2c. abhängig. In nicht weniger als 32 Stücken ist Theodoret die fast wörtlich benutzte Quelle. Wohl mit Recht vermutet Hergenröther, daß fortgesetzte Vergleichungen wohl noch weitere Anhalte gewähren würden zu urteilen, daß Ph. in diesem Werke sich mehr als Vielleser, wie als selbstständiger geistiger Arbeiter darthue. Als Probe originaler Leistung von ihm darf aber z. B. die scharfsinnige und gewissermaßen programmatische, große erste Abhandlung gelten. Hergenröther weist schon darauf hin, daß die Methode der *ζητήματα, ἐπερωτήσεις, ἀπορίαι* etc. *καὶ λύσεις* eine den Griechen litterarisch geläufige war (Pseudo-Justin, Quaestiones et Responsa ad Orthodoxos etc.). Sie entspricht den dialektischen Neigungen derselben und hat z. B. auch in der kanonistischen Litteratur geblüht.

3. Polemische Werke. Das bekannteste unter ihnen ist a) der *Λόγος περὶ τῆς τοῦ ἁγίου πνεύματος μυσταγωγίας*, ediert erstmals durch Hergenröther, 1857 (wieder abgedruckt, zugleich mit den beigegebenen reichlichen animadversiones bei Migne, s. oben S. 375, 8). Der vollständige Titel bietet als Zusatz, der den Inhalt des Werks kurz umschreibt, die Worte: *καὶ ὅτι ὥσπερ ὁ υἱὸς ἐκ μόνου τοῦ πατρὸς ἱερολογεῖται γεννᾶσθαι, οὕτως καὶ τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον ἐκ μόνου καὶ τοῦ αὐτοῦ αἰτίου θεολογεῖται ἐκπορεύεσθαι· λέγεται δὲ τοῦ υἱοῦ εἶναι ὡς ὁμοούσιον καὶ ἀποστελλόμενον δι᾽*

αὐτοῦ. Vgl. Hergenröther III, 154 ff. und seine Sonderabhandlung ThQS 1858, S. 559 ff. Über die Abfassungszeit s. o. S. 384, 50; sie ist dadurch verbürgt, daß Ph., selbst offenbar noch Patriarch, in § 89 Papst Hadrian III. (884—885) als letzten Papst mit dem er sich berührt habe, erwähnt, jedoch anscheinend als bereits verstorbenen. Die Schrift ist durchaus ein selbstständiges Produkt des Ph. Dieser ist es ja überhaupt, der das Thema vom Ausgange des hl. Geistes erst so scharf präzisiert hat, wie es seither für die Dogmatik dasteht. Merkwürdig ist, daß es in den Amphilochien gar nicht zur Sprache kommt. Das beweist wohl, daß es ganz wesentlich das Bedürfnis war, wider das Abendland Anklagepunkte zu formulieren, was darauf geführt hat, während es als positives dogmatisches Problem dem Ph. selbst nicht gerade im Vordergrunde des Interesses stand. Ph. will seinen Beweis, daß der Geist nur vom Vater ausgehe, aus der Bibel erbringen. Die hl. Schrift enthält die „Mystagogie“, die geheimnisvolle Lehre von diesem, in ihr *ἱερολογεῖται* oder *θεολογεῖται*, wird durch Orakel verkündet, was es mit ihm für eine Bewandtnis hat, in welcher Weise er mit zur Gottheit gehört. Das Werk giebt sich (wie die Bibliothek und die Amphilochien) als die Erfüllung eines an Ph. gerichteten Wunsches; es wendet sich an jemand, der eine *σύνοψις* der Gründe für die von Ph. vertretene Lehre sich erbeten habe (der Adressat ist nicht zu erkennen — es scheint sich mir um eine Fiktion zu handeln). Nach kurzer Einleitung fixiert Ph. als eigentlichen **locus classicus** der Lehre das Wort Jo 15, 26: Da sage der Herr nichts als daß der Geist „vom Vater“ ausgehe, sonach ist es *ἀσέβεια* und *μυθολογία* davon zu reden, daß er „auch vom Sohne“ ausgehe. Sofort in §§ 3 und 4 deutet Ph. an, auf welche Absurditäten es in der That hinausführe, wenn man letzteres, *ὡς ἡ βλασφημία βοᾷ*, sage: dann müsse auch das *πνεῦμα* gedacht werden als ein *πρακτικὸν τοῦ υἱοῦ*, denn es sei klar, wenn beide die gleiche Grundursache hätten, so könne nicht einer von ihnen allein als Ursache des anderen vorgestellt werden. Ferner, wenn zwar der Sohn bloß von der *ὑπὲρ λόγον ἁπλότης* des Vaters ausgehe, der Geist aber doppelten Ausgang habe, so ergebe sich für ihn eine „Zusammengesetztheit“, wie aber könnte dann noch von einer „Einfachheit“ der Trias die Rede sein? Dieses Argument, daß der Ausgang des Geistes gleichwie des Sohns nur vom Vater um der Monarchie in der Trias willen zu behaupten sei, ist das leitende Hauptargument aller Polemik des Orients gegen die Abendländer mit Bezug auf das **filioque** geblieben. Ph. stellt alsbald fest, daß denn auch keiner der *ἱεροὶ καὶ περιώνυμοι πατέρες* je anders gelehrt hätte. Alle ökumenischen Konzilien stimmten auch darin überein, § 5. Sofort wendet sich Ph. dazu, weiter zu zeigen, zu welchen Konsequenzen allen die *θεομαχία* der Gegner führe, §§ 6 bis 19. In §§ 20—30 erörtert er einen Einwand, der von Jo 16, 14 aus gemacht werde: derselbe habe gar keine Kraft. Vielmehr zeigt Ph. §§ 31—47 mit weiteren Argumenten (hier zum Teil seine Encyklika zum Grunde legend), daß die Unsinnigkeit der abendländischen Lehre feststehe. Wieder läßt er sich auf einen Einwand ein, der aus Ga 4, 6 entnommen werde, um dann nochmals, §§ 61—64, mit dialektischer Konsequenzmacherei die Lehre vom doppelten Ausgang des Geistes zu widerlegen. Folgt eine Auseinandersetzung mit den patristischen Autoritäten des Abendlands: Ambrosius, Augustin, Hieronymus, und der Hinweis darauf, daß die Päpste von Damasus bis auf Hadrian III. meist auf seiten des Morgenlands gestanden, §§ 65—89. Abermals werden dann Ga 4, 6 und verwandte Stellen beleuchtet, §§ 90—94. Die Schrift zeigt den ganzen Scharfsinn des Ph., ist auch verhältnismäßig einfach und durchsichtig im Stil. Indem er hier ausdrücklich die Päpste gegen das Abendland ausspielt, was er in gewisser Weise durfte (s. o. S. 384, 19, 20), verrät er einen Fortschritt seines theologischen Interesses an dem Problem, er war jetzt von der Sache selbst mehr angefaßt als im Anfang.

b) Die *Διήγησις περὶ τῆς Μανιχαίων (νέας) ἀναβλαστήσεως*, eine Streitschrift gegen die Paulikianer. Das Werk befaßt vier Bücher und wurde in dieser Vollständigkeit zuerst von J. Chr. Wolff, **Anecdot. graec. I u. II**, Hamburg 1722, herausgegeben; danach Migne CII, S. 15 ff. Das erste Buch giebt einen historischen Bericht über die Paulikianer als neue Manichäer, die drei anderen eine dogmatisch-biblische Widerlegung der Lehren derselben. Die späteren Bücher stimmen nicht ganz überein mit den im ersten kundgegebenen weiteren Absichten des Autors. In I, 22 fin. sagt letzterer, er wolle in einem anderen Buche „eigens“ von dem Sergius, dem er von c. 21 an (s. auch c. 4) Aufmerksamkeit gewidmet hat und den er als besonders *θηρίον* schildert, handeln. Aber in II—IV folgt nichts, was auf ihn auch nur Bezug nähme. Hergenröther, der alle vier Bücher für echt hält, meint, die beiden mittleren seien eine Bearbeitung ursprünglich öffentlich gehaltener Homilien. Das ist eine Mutmaßung die Aristarches, wie mir scheint

mit gutem Erfolg, weiter verfolgt hat. Er zieht auch das erste und vierte Buch mit heran und gewinnt daraus im ganzen zwölf antimanichäische Reden; s. seine Ausgabe der Homilien, Nr. *μγ΄—μς΄* Bd I S. 333—447 und Nr. *νγ΄—νϑ΄* Bd II S. 58—144. Das vierte Buch giebt sich durch eine besondere Adresse (*Ἀρσενίῳ μοναχῷ*) als selbstständiges und durch seine Ausführungen im Eingange als späteres Elaborat zu erkennen. Ist dieser vierte *λόγος* von Ph., so muß er in der Zeit seines ersten Exils hergestellt sein (er scheint sich auf den 2. und 3. als älteres *συνταγμάτιον* zu beziehen, s. c. 1). Der Autor beklagt sich über die *ἁρπαγὴ τῶν βιβλίων*, die ihm widerfahren sei, das führt auf die Anfangszeit des ersten Exils. Indirekt wäre damit die Abfassung mindestens der Bücher II und III als wahrscheinlich noch vor 867 erwiesen. Das erste Buch ist nicht notwendig das älteste. Doch darüber zu handeln, führt hier zu weit. (Dasselbe steht in offenbar engster litterarischer Beziehung zu der Hist. Manichaeorum des sog. Petrus Sikulus, vgl. Migne CIV, 1240 ff. Dieser Petrus gilt den meisten als Zeitgenosse des Ph., neuerdings hat ihm aber Karapet Ter-Mkrttschian [„Die Paulikianer im byz. Reiche", 1893] die Existenz abgesprochen und statt seiner den Petrus Hegumenos kreiert, einen irgendwann vor Ph. schriftstellernden Theologen, dessen Bericht über die Manichäer von Ph. im ersten Teile des *λόγος α΄* verwertet sei: die ersten fünfzehn Kapitel von *λόγος α΄* seien allein echt photianisch, die weiteren seien eine Schrift, die „nach Euthymius Zygadenus" [Zigabenus, um 1100] verfaßt sei. Der letzteren Hypothese widerspricht, wie Ehrhard bei Krumbacher S. 77 mitteilt, schon der handschriftliche Befund; doch ist damit nicht alles erledigt. S. u. a. Gelzer in ThLZ 1894, Nr. 22.)

c) Über einige Schriften wider den römischen Primat s. Hergenröther III, 165 ff. In den *Συναγωγαὶ καὶ ἀποδείξεις ἀκριβεῖς* handelt es sich um „eine aus Synodalurkunden und andern historischen Dokumenten gefertigte Zusammenstellung wissenswürdiger Nachrichten über Metropoliten und Bischöfe und damit zusammenhängende Institutionen". In der Form von Fragen und Antworten bietet die Schrift ein kleines Kompendium rechtshistorischer Art. Hergenröther benutzt es als Material für die Geschichte des Ph. in der Zeit Johannes' VIII (s. Bd II, 558 ff.). Er meint, Ph. biete darin eine „indirekte Verteidigung seiner Erhebung und seiner Opposition gegen den römischen Stuhl, sowie eine Widerlegung der von seinen Gegnern gegen seine Legitimität vorgebrachten Einwendungen", die nicht geringe Verschiedenheit des Umfangs der Sammlung in verschiedenen Handschriften sei daraus zu erklären, daß die einzelnen Stücke wohl nach und nach von Ph. aufgezeichnet seien. S. den Text unter dem Titel: *Ἐρωτήματα δέκα σὺν ἴσαις ταῖς ἀποκρίσεσι* bei Migne CIV, 1219 ff. und bei Balettas (oben S. 375, 14). Zum Schlusse ist bei letzterem, S. 567 ff. A. 2, ein als gesonderter Aufsatz verbreiteter Traktat *πρὸς τοὺς λέγοντας, ὡς ἡ Ῥώμη πρῶτος θρόνος* mitgeteilt, den man auch im sog. Athenischen Syntagma (s. Bd XIV, 444, 11) IV, 409—415 lesen kann und den Hergenröther III, 170 ff. speziell beleuchtet.

Daß ein Schriftchen *Περὶ τῶν Φράγγων καὶ τῶν λοιπῶν Λατίνων* (Opusculum c. Francos), welches Hergenröther in der oben S. 375, 26 angegebenen Sammlung S. 62 ff. erstmals edierte, unecht ist, hat Hergenröther selbst III, 172 ff. gezeigt; es gehört wahrscheinlich in die Zeit bald nach Michael Cärularius.

4. Kanonistische Sachen. Hier wäre nach älterer Auffassung der „Nomokanon", der in der orientalischen Kirche das maßgebende Rechtsbuch ist (s. A. „Or. Kirche" Bd XIV, 447, 21 ff.) zu nennen. Allein es ist ausgemacht, daß Ph. nicht der Autor dieses Werkes ist. Dasselbe ist seinem wesentlichen Inhalte nach älter und in seiner Zeit, wie die Vorrede ergiebt im Jahre 883, nur noch ergänzt worden, besonders durch Mitverarbeitung der photianischen Synoden von 861 und 879. Ob Ph. persönlich die neue Ausgabe veranstaltet hat, steht dahin. Er giebt sich in der Vorrede nicht als Bearbeiter zu erkennen (daß die Überschrift des sogen. zweiten Prologs in den Handschriften zum Teil den Ph. als Bearbeiter hinstellt, beweist nicht viel; daß es nicht überall der Fall ist, spricht sehr dafür, daß er nicht in Betracht kommt). So mag irgendein Kleriker, sei es auf Anregung des Ph. oder nicht, der Ergänzer der alten Rechtssammlung sein. Vgl. Hergenröther III, 92 ff., Kattenbusch, Konfessionsk. I, 200 f. — Daß Ph. selbst auch Kirchenjurist war, hat mit der Frage nach dem Nomokanon nichts zu thun. Unter seinen Briefen finden sich auch solche, die in einläßlicher Behandlung kanonistische Fragen erörtern, s. speziell bei Balettas Nr. 80—84, S. 405—413 (auch Migne Ep. Lib. I, Nr. 19—23, hier unter dem Titel „Epistolae canonicae ad episcopos"); sie sind *ἀνεπίγραφοι*, aber wirkliche Briefe, Antworten auf Anfragen. Über ihren interessanten Inhalt s. Hergenröther III, 128 ff. Ob auch gewisse juristische Scholien, die eben hier S. 109 ff.

wenigstens zum Teil dem Ph. vindiziert werden, ihm gehören, lasse ich auf sich beruhen. Die Mitarbeitung des Ph. am Kirchenrecht war wesentlich eine praktische, (die Canones „seiner“ Synoden sind gewiß sein Werk) und seine Belesenheit auch in der kirchenrechtlichen Litteratur beweist auch die „Bibliothek“.

5. Reden. Seinen kurzen Bericht über diese begann Hergenröther III, 231 mit der Bemerkung, es sei, wie es scheine, von ihnen „nur sehr wenig erhalten“. Gedruckt waren bis dahin nur zwei Homilien. Migne giebt CII, 548 ff., diese beiden, ferner zwei Bruchstücke, deren Redecharakter Hergenröther jedoch S. 236 beanstandet. Einige nicht sehr umfangreiche Verzeichnisse aus Handschriften, waren bekannt. Im ganzen wußte Herg. von zweiundzwanzig Predigten. Seither war eine Anzahl weiterer publiziert worden, so zwei auf Anlaß des schreckvollen ersten Erscheinens der *Ῥῶς* (Russen) vor Konstantinopel gehaltene; zumal hatte S. Aristarches in den Jahren 1882—1886 dreizehn neue in der *Ἐκκλησ. Ἀλήθεια* (in Konstantinopel erscheinend) mitgeteilt. Letzterer Gelehrte (jetzt Groß-Logothet in Konstantinopel) hat nun 1901 nach systematischer Untersuchung vieler Bibliotheken und unter Benutzung der ganzen Photiuslitteratur ein Corpus orationum des Ph. veröffentlicht, s. oben S. 375, 21. Er bietet nicht weniger als 83 *λόγοι καὶ ὁμιλίαι* des Patriarchen. Es handelt sich nicht nur um Predigten, sondern um alles, was Arist. als „Vorträge“ glaubt beurteilen zu sollen. So beginnt er die Sammlung mit einem *λόγος γραμματικός* über den hl. Athanasius. Das Werk (zwei ziemlich umfangreiche Bände) enthält weniger neues, als man zu erwarten geneigt ist. Arist. bietet zum großen Teil nur Kompositonen, die er selbst erst hergestellt hat. Er hat sicher Recht mit der allgemeinen Mutmaßung, daß die anderen Werke des Ph. *τεμάχια* (Bruchstücke) von „Vorträgen“ schulmäßiger und kirchlicher Art enthalten. Diese möglichst vollständig herauszuschälen und sachgemäß zu verteilen und zusammenzustellen, hat er sich zur Aufgabe gemacht. Ich erwähnte schon bei Besprechung des Werks des Ph. wider die Manichäer der Arbeit des Arist. nach dieser Richtung. Ob er überall eine glückliche Hand bewährt, ist eine Frage, die nicht hier zu beantworten ist: ich habe an vielen Stellen Zweifel. Jedenfalls erweitert dieses Corpus das eigentliche litterarische Material für die Photiusforschung nur zum Teil. Der „Rhetor“ Ph. tritt vielleicht jetzt erst deutlich hervor. Der „Theolog“ Ph. gewinnt weniger neues Licht, als man zuerst sich vorstellt. Doch fehlt es nicht an einer Anzahl wirklicher, wichtiger Inedita und nicht „komponierter“, sondern handschriftlich als photianisch dargebotener Reden. Arist. hat seine 83 Nummern chronologisch geordnet und zwar mit beneidenswerter Selbstgewißheit. Er weiß für jeden *λόγος*, jede *ὁμιλία* das Jahr, ja das Datum zu nennen. Seine Gründe hat er großenteils nicht mitgeteilt. Der erste, schon erwähnte grammatische Logos ist nach ihm am 6. September 829 gehalten, der letzte (*ὁμιλία δευτέρα εἰς τὴν θεόσωμον ταφὴν τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰ. Χρ.*) „nach aller Wahrscheinlichkeit“ am 7. April 882. Von „grammatischen“ *λόγοι* bietet Arist. nur einen, den ersten, fragmentarisch; dann von 23 philosophischen mehr oder weniger vollständige Stücke; darauf Proben von 4 dogmatischen *λόγοι*, schließlich von Nr. *κη΄* an die eigentlichen „Predigten“, von denen die bedeutsamsten „vollständigen“ aus einem Koder des Ibererklosters auf dem Athos stammen. Die erste Homilie, die Arist. bietet, ist eine solche *εἰς τὴν γέννησιν τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰ. Χρ.*, Bd I S. 151—161. Sie mag hier als Probe seines Verfahrens in der Kürze charakterisiert werden. Arist. glaubt, daß er diejenige Predigt mehr oder weniger hergestellt habe, die Ph. am Tage seiner ersten Inthronisation als Patriarch am 25. Dezember 857 (? 858) gehalten habe. Das würde der Komposition natürlich ein besonders Interesse verleihen. Er hat zehn kurze Abschnitte zusammengebracht. Sie alle für eine und dieselbe Predigt, noch dazu die „Antrittspredigt“ des Ph. in Anspruch zu nehmen, verrät mehr Zuversicht zu einer kecken Hypothese, als Vorsicht. Es giebt nirgends, wie Arist. sagt, eine *μνεία* der Predigt, die Ph. bei seiner ersten Inthronisation gehalten hat. „Aber da wir wissen, daß die Amphilochia, mit den Briefen des Ph., die Kommentare desselben ꝛc. Stücke seiner Homilien enthalten, und da wir darin rhetorische Stücke, die auf das Weihnachtsfest Bezug haben, treffen, so haben wir die Stücke dieser Art gesammelt und daraus die nachstehende Homilie zusammengestellt,“ S. 149. Entnommen ist § 1 aus dem Werk gegen die Manichäer, § 2 aus Amphilochia *ρι΄* (ed. Oec. S. 183), § 3 aus Ep. 6, 11 (Balett. S. 210, Brief an den Bulgarenfürsten), § 4 aus Amphil. *ρο΄* (S. 253), § 5 ebendaraus *σοζ΄* (S. 334), § 6 aus dem Werk gegen die Manichäer, § 7 wieder aus den Amphil., *τα΄* (S. 348), § 8 u. 9 ebendaraus, *ρνε΄* (S. 240—41), § 10 wieder daraus, *τγ΄* (S. 349). Arist. bezieht sich auf eine Notiz aus Theophanes, wonach Ph. in der That bei dem supponierten Anlaß gepredigt habe. Aber sollte er nur das einemal zu Weihnachten

gepredigt haben? Ein spezifisches Ganzes, gar ein solches, welches der Feier der Inthronisation des Patriarchen zu gedenken aufforderte, lassen die gesammelten Stücke nicht erkennen. Sie haben alle ein Moment der biblischen Geburtsgeschichte Jesu zum Objekt und Arist. konnte sie natürlich so ordnen, daß sich die richtige Reihenfolge ergiebt. Aber man bemerkt keine andere innere Verknüpfung als die äußerliche der Geschichte selbst; ein „Thema" tritt nicht zu Tage. — Arist. bietet (konstruiert) noch eine Reihe weiterer Festhomilien, ferner antihäretische Homilien (nicht nur gegen die Manichäer), Homilien über ethische Themata, einige über Heilige und bei höfischen oder sonstigen zufälligen Anlässen. Nur eine genaue Analyse könnte herausstellen, was besonders charakteristisch für Ph. heißen mag. Im allgemeinen bewegt sich Ph. sachlich in nicht gerade ungewöhnlichen Gedanken. Er ist wortreich, liebt die Bildrede, zeigt nicht selten wirklichen Schwung, öfter Prunk und Phrase. Manches verrät den guten Psychologen. Um das eine und andere Beispiel in der Kürze zu gewähren, gedenke ich etwa der Predigt, der Arist. die Überschrift *περὶ ἀγάπης* giebt, Nr. *λγ'* Bd I S. 214—231. Sie ist eine der am vollständigsten erhaltenen und stammt größtenteils aus dem iberischen Kodex. Der Herausgeber meint, daß sie aus der Anfangszeit des ersten Patriarchats des Ph. stamme, wo es diesem darum zu thun war, womöglich die Anhänger des Ignatius zu versöhnen. Allein § *β'*, der allenfalls eine konkrete Anspielung zu enthalten scheinen kann, ist erst von Arist. an seine Stelle gebracht. Es ist durch nichts verbürgt, daß er ein Stück der Rede des iberischen Kodex ist, er stammt aus einer Quelle des 15. Jahrhunderts, in der dieser Paragraph als zufälliges Citat aus einem (*τις*) *λόγος* des Ph. auftritt. Der als § *α'* von Arist. gebrachte Abschnitt ist aus einem Briefe entnommen; er könnte an sich die Überschrift rechtfertigen. Allein auch sein Zusammenhang mit den acht Paragraphen, die der iberische Kodex gewährt, § *γ'—ι'*, ist durch nichts gewährleistet. Was dieser Kodex bietet, deutet keineswegs auf ein so allgemeines Thema, wie Arist. zur Überschrift genommen; diese acht letzten bezw. Hauptparagraphen handeln vielmehr von der konkreteren Pflicht, solche Sünder, die Buße thun, nicht zurückzustoßen, sondern wieder zur Gemeinschaft anzunehmen, sie verwerten sehr fein das Gleichnis vom verlorenen Sohn und das Beispiel des Paulus. Als Text darf man vielleicht Lc 15, 7, das Wort, von dem zuerst die Rede ist, ansehen. — Ist diese Predigt gedankenreich und ziemlich schlicht, so ist ein rechtes Beispiel von schwülstiger höfischer Rede die von Arist. als Nr. *ογ'* gebrachte Bd II, 294—308, die in Gegenwart der „christusliebenden Herrscher" (wohl sicher Michael III. und Basilius in der Zeit ihrer gemeinsamen Regierung, s. oben S. 381, 52) gehalten ist, *ὅτε ἡ τῆς θεοτόκου ἐξεικονίσθη καὶ ἀπεκαλύφθη μορφή*. Sie stammt ganz aus dem iberischen Kodex. Zu vergleichen ist die Predigt bei Einweihung einer von Basilius erbauten Palastkirche, Arist. Nr. *πβ'*, II, S. 428—440, die schon Hergenröther kannte und III, 232 f. charakterisiert hat. Beide Predigten sind nicht ohne einen gewissen Reiz, sofern Ph. ein lebhaftes ästhetisches Empfinden kund giebt. — Eine gute Probe des dogmatischreligiösen Denkens des Ph. gewährt die Homilie, die Arist. als die letzte erhaltene ansieht, oben S. 390, 36. Sie ist eine Predigt am großen Sabbath und handelt von dem seligen Geheimnis des Grabes Christi. Recht ausführlich, wie sie ist (Bd II, 442—471), bietet sie doch viel Ansprechendes und fesselt in ihrer Weise noch den Leser. Aus allen Werken und Thaten Christi, so beginnt der Redner, leuchtet die Größe seiner Liebe zu uns hervor, und die freudvolle Süßigkeit, die daraus in die Seelen der Menschen träufelt, tilgt die Bitternis des „voreltерlichen Sündenschmutzes". Aber ein ganz besonders, ein *φρικτόν τι χρῆμα καὶ ἀνέκφραστον*, ist doch *ἡ τοῦ πάθους καὶ τῆς ταφῆς μνήμη*; denn darin ist *ἡ ἐμὴ ὑπὲρ λόγον ἀνάστασις* begründet. Dieses Leiden war die Verzehrung der Leiden und dieses Grab die Tötung des Todes. Schön und herrlich zu schauen waren alle Wunder Jesu, aber keines so sehr wie das *πάθος βλύζον ἀπάθειαν* und der *ᾅδης σκυλευόμενος*. Schrecklich und unerhört, furchtbar selbst für die Engel zu sehen, war das Hängen des Umfassers und Schöpfers aller Dinge am Kreuze und seine Hingabe in den Tod. Aber dadurch wurde das Menschengeschlecht frei von jener „bitteren und alten Tyrannei" des Elends und des Tods. Wer kann die Machtthaten des Herrn ausreden und genugsam sein Lob verkünden, dieses Psalmwort (Ps 106, 2), auf welches Ph. den Dithyrambus hinausführt, bleibt nun vorerst das Thema. Dann wendet der Prediger sich zu einer Schilderung der Vorgänge bei der Bestattung Jesu, des Gesuchs des Joseph von Arimathia, den Leichnam von Pilatus zu erhalten, und zu der wirklichen Beisetzung des Herrn in einem „neuen Grabe!" Das *καινὸν μνημαῖον* giebt Ph. Anlaß zu längeren Reflexionen. Aus zwei Gründen mußte das Grab des Herrn ein noch unbenutztes sein. Joseph gab

ihm ein solches, um ihn zu ehren. Allein die Vorsehung hatte dabei noch ganz anderes im Sinn, nämlich einmal, daß wenn nun das *θαῦμα* der Auferstehung geschehen sei, nicht die Juden, „die alles wagen würden“, behaupten könnten, einer der anderen, die in dem Grabe mitgeruht hätten, sei auferstanden, und sodann, daß es nicht scheine, als ob Christi Auferstehung nur denen, welchen sein Leichnam ein Nachbar gewesen, mit zu teil werden solle, daß vielmehr alle Menschen, ob ihre Leiber in der Erde oder im Meere ruhen, ob sie durch Feuer oder Luft in Staub verwandelt seien, gewiß sein dürften, sie mitzugenießen. Nachdem er noch die angebliche Furcht der Juden, daß der Leichnam gestohlen werden möchte, besprochen und verspottet hat, wendet sich Ph. zu preisenden Vergleichungen des Grabes Christi. Was war die *κιβωτὸς Νῶε*, die das *σπέρμα δευτέρου κόσμου διέσωσε*, gegen die *σωσίκοσμος τοῦ δεσποτικοῦ σώματος κιβωτός*, was die *σκηνή* des Moses mit all ihren heilbringenden Gegenständen gegen die *ζωοδόχος καὶ σεβασμία σκηνή*, darin Jesus ruhte, wunderbar war die Krippe in Bethlehem, aber viel größer noch das Wunder des Grabes, denn dort begann nur in der Verborgenheit *τὸ μυστήριον τῆς κατὰ Χριστὸν οἰκονομίας*, hier aber wurde das Ziel *τῆς θεϊκῆς ἐπιδημίας εἰς ἐμὴν τελείωσιν καὶ ἀνάπλασιν* wirklich erreicht, rc. Die Rede ist ein Beweis, daß Ph. durchaus in den alten Anschauungen seiner Kirche wurzelt.

6. Briefe. Sie sind wohl die wichtigste Quelle für den Charakter und die Denkweise des merkwürdigen Mannes. Bei Migne sind dieselben in drei Büchern geordnet: I. Politische Briefe an Päpste, Patriarchen, Bischöfe, Kaiser und andere Fürsten (24 Nummern), II. Privatbriefe an Bischöfe, Kleriker, Mönche rc., meist Trost-, Empfehlungs-, Ermahnungs- und ähnliche Schreiben (manche sehr kurz, 102 Nummern), III. Briefe an Laien, besonders allerhand hohe Beamte (67 Nummern). Balettas hat fünf Bücher gebildet. Seine Sammlung ist erheblich reicher als die bei Migne (s. oben S. 375, 12). Er stellt in *μέρος α′* zusammen die *ἐπιστολαὶ δογματικαὶ καὶ ἑρμηνευτικαὶ* (84 Nummern), sie nehmen den größten Umfang ein, S. 133—413), dann in *μέρ. β′* die *ἐπιστολαὶ παραινετικαί* (Nr. 85—141, S. 414—456), in *μέρ. γ′* die *ἐπιστ. παραμυθικαί* (Trostbriefe, Nr. 142—156, S. 457—490), in *μέρ. δ′* die *ἐπιτιμητικαί* (Scheltbriefe, Klagebriefe, Nr. 157—220, S. 491—535), in *μέρ. ε′* dann noch *διάφοροι* (Nr. 221—260, S. 536—558, meist kurze Billette, Mitteilungen freundschaftlicher Art rc.). Einige Stücke können nur als Abhandlungen, Gutachten, selbst Reden gedacht sein, mögen aber trotzdem „Briefe“ gewesen sein. Krumbacher bemerkt S. 521 zu den Briefen: „Daß Ph. das weitschweifige Pathos und die schwülstige Fülle der Byzantiner auch hier nicht verleugnet, kann nicht auffallen... Aber sicher zeigt sich Ph. in den Briefen als gelehrter, welterfahrener, vielseitiger, gewandter, witziger und stets überlegener Schriftsteller. Mehr noch als die mit theologischen Diskussionen erfüllten Schreiben, welche uns ein lebendiges Bild der kirchlichen Streitigkeiten entrollen, gefallen die kleinen Gelegenheitsbillete, die durch Witz, Kürze und Präzision oft zu wahren Kabinetsstücken werden, z. B. das feine Briefchen an den schlechten Klosterküchenmeister Georgios“ (wohl Balett. Nr. 110, S. 432, Migne, Libr. II, Nr. 56, S. 872).

7. Zu erwähnen sind auch die Bibelkommentare des Ph., von denen jedoch nur Reste erhalten sind: Migne CI, 1189—1253 giebt Fragmente seiner Auslegung neutestamentlicher Schriften, besonders des Matthäusevangeliums und Römerbriefs. Ehrhard bei Krumbacher S. 77 gedenkt weiterer Fundstätten, die erst auszubeuten sind. — Für die Philologie wichtiger als die Theologie ist das Lexikon, *Λέξεων συναγωγή*, Hauptausgabe (mit ausführlicher Einleitung über die Quellen, kritischem Kommentar rc.) von S. A. Naber, 2 Bde, Leiden 1864 u. 65, eine semasiologische Arbeit von geringer Selbstständigkeit, vielleicht ein Jugendwerk des Ph., aber schwerlich von ihm selbst ganz hergestellt. S. genaueres bei Krumbacher S. 519 ff. u. 523. Es soll ein Hilfsmittel sein für das Verständnis solcher Autoren, deren Sprache im 9. Jahrhundert nicht mehr ganz geläufig war, also altklassischer, auch der biblischen Schriften. Krumbacher glaubt, daß es erst nach der „Bibliothek“ ediert worden. — Auch als Poet hat Ph. sich versucht. S. einige Dichtungen (drei Oden auf Basilius) bei Migne CII, 577 ff.; einen in der *Ἐκκλ. ἀλήθεια* 1895 edierten Hymnus von neun Oden auf Christus erwähnt Krumbacher S. 523. Vgl. ferner Aristarches, Einleitung *σελ. π′* u. *ϱλα′* ff. — Eine *παραίνεσις διὰ γνωμολογίας*, 214 kurze Sentenzen, hat Hergenröther in den Monumenta (oben S. 375, 26), S. 20—52 ediert. Ebendort, S. 12 ff. sind einige Fragmente philosophischer Schriften mitgeteilt, S. 11—12 auch ein kleines, nicht uninteressantes Stück aus einer Schrift *περὶ τῆς θείας λειτουργίας*. — Eine Anzahl Schriften des Ph. ist verloren gegangen, so eine gegen Kaiser Julian, eine gegen Leontius von Antiochia, auch wahrscheinlich

ein Werk über Widersprüche in den römischen Rechtsbüchern. S. dazu Krumbacher, S. 522. **F. Kattenbusch.**

Phylakterien s. d. A. Tephillin.

Piacenza, Synode s. d. A. Urban II.

Piaristen (Piaren). — a) Lebensbeschreibungen des Stifters: P. Alessio della Concettione, Vita del venerabile P. Giuseppe della Madre di Dio, Rom 1693 (auch Wien 1712). Kurzer Begriff der Lebensgeschichte und Wunderwerke des hl. Joseph Calasanz, Günzburg 1768. Felix Joseph Lipowski, Lebensgeschichte des hl. Joseph Calasanz, München 1820. W. E. Hubert, Der hl. Joseph Calasanza, Stifter der frommen Schulen, Mainz 1886 (= Lebensbilder katholischer Erzieher, Bd I). Uebertroffen sind diese, meist einseitig erbaulich gehaltenen und ungründlichen Darstellungen wenigstens in Hinsicht auf Reichhaltigkeit durch das zweibändige Werk von Timon-David, Vie de St. Joseph Calasance, fondateur des écoles pies, Marseille 1884.

b) Verfassung und Geschichte des Ordens: Die Constitutiones Religionis Clericorum Regularium Pauperum Matris Dei Scholarum Piarum bei Holst.-Brodie, Cod. reg. VI, 451—511. Helyot, Hist. des Ordres etc. IV, 281 f. — Vgl. (Seyffert), Ordensregeln der Piaristen oder der Väter der frommen Schulen, mit erläuternden Bemerkungen aus d. Geschichte dieses Ordens ꝛc. 2 Tle, Halle 1783 f. Schaller, Gedanken über die Ordensverfassung der Piaristen und ihre Lehrart, Prag 1805. Kellner, Erziehungsgeschichte in Skizzen u. Bildern, 3. Aufl., Essen 1880, I, 327 ff. H. Zschokke, Die theol. Studien und Anstalten der kath. Kirche in Oesterreich, Wien 1894. E. Kniel, Art. „Piaristen" im KKL², IX, 2096—2101. Heimbucher, Orden u. Kongreg. II, 271—277. — Wegen der gelehrten Bestrebungen und (durchweg nur sehr mäßigen) schriftstellerischen Leistungen der Piaristen vgl. Horanyi, Scriptores piarum scholarum, 2 voll., Budapest 1809, u. Heimbucher S. 276 f.

Piaristen, oder (so bes. in Polen) Piaren, Väter oder regul. Kleriker der frommen Schulen (pie scuole), Arme der Mutter Gottes zu den frommen Schulen, auch „Paulinische Kongregation", heißt der um das Jahr 1600 von dem spanischen Edelmann Joseph Calasanze (Calasanctius, auch Josephus a Matre Dei) gestiftete katholische Unterrichtsorden. Derselbe wurde in dem Schlosse Calasanze bei Petralta de la Sal in Arragonien im Todesjahre Loyolas (11. September 1556) geboren, studierte zu Lerida die Rechte, dann zu Alcala Theologie und empfing 1583 aus den Händen des Bischofs von Urgel die Priesterweihe. Nachdem er als Seelsorger an verschiedenen Orten dieser nordspanischen Diöcese mit bedeutendem Erfolge gewirkt, begab er sich 1592 nach Rom, wo er als Mitglied von vier geistlichen Bruderschaften (dabei auch der kurz zuvor von Cäsar de Bus gest. 1607 gestiftete Priester der christlichen Lehre) ein streng asketisches Leben führte und teils als Krankenpfleger, teils als Förderer christlichen Volksschulunterrichts sich auszeichnete. Sein Eifer für die letztere Angelegenheit trieb ihn, die Begründung eines geistlichen Vereins zur Unterweisung besonders armer und verwaister Kinder anzustreben, worin Träume und Gesichte ihn bestärkten, während die thätige Mitwirkung des Weltgeistlichen Ant. Brendani, sowie seit 1597 die ausdrücklich erklärte Gönnerschaft des Papstes Clemens VIII. ihm zu Hilfe kamen. Zur förmlichen Ordensgründung schritt Joseph erst zehn Jahre später unter Paul V., fort, nach welchem Papste er seine in und bei der St. Pantaleonskirche etablierte Schulbrüderschaft, damals 18 Mitglieder stark, „Paulinische Kongregation" benannte, gleichwie er als ihr Vorsteher den Namen „Joseph von der Gottesmutter" führte (seit 1607). Unterstützt wurde er in dieser Gründungsepoche besonders durch das hohe Ansehen und die thätige Mithilfe des Gasparo Dragonetti aus Lentini auf Sizilien, eines hochbetagten Lehrers der Grammatik und Rhetorik, der nach bereits zurückgelegtem 92. Lebensjahre den Unterricht in diesen Fächern unentgeltlich bei ihm zu erteilen begann und bis zu seinem Tode (im 103., nach anderen gar erst im 120. Jahre seines Alters) mit rüstiger Frische diese Lehrthätigkeit fortführte. Schon im Jahre 1612 zählte die Lehranstalt an 1200 Schüler. Eine Teilung in Volks- und Gelehrtenschulen erwies sich bald als notwendig. Als Paul V. die seit zehn Jahren bestehende Genossenschaft bestätigte und mit den Rechten einer selbstständigen Kongregation begabte, nahm dieselbe den erweiterten Namen an: „Paulinische Genossenschaft unter dem Schutze der Gottesmutter von den frommen Schulen", piarum Scholarum, woher die abkürzende Bezeichnung Piaristae sich gebildet hat. Die feierliche Einkleidung Josephs als Oberen der Kongregation erfolgt am 25. März 1617 durch Kardinal Giustiniani. Die damaligen 15 Lehrpriester des Instituts wurden auf die drei gewöhnlichen Mönchsgelübde sowie auf ein besonderes viertes verpflichtet, das ihnen die unentgeltliche Erteilung christlichen Jugend-

unterrichts auferlegt. Als Ordenstracht nahmen sie ähnliche lange Röcke von schwarzer Farbe an, wie die der Jesuiten, jedoch von diesen sich unterscheidend durch drei längliche Lederknöpfe, womit das Kleidungsstück vorn auf der Brust zugeknöpft wird. — Neue Bestätigung der Kongregation und ihrer inzwischen in zwei Büchern zu je 11 Kapiteln aufgesetzten lateinischen Konstitutionen erfolgte 1622 durch Gregor XV.; derselbe ernannte ihren Vorsteher zum General und verlieh der Genossenschaft alle Privilegien der Bettelorden. Joseph Calasanze bekleidete den Generalat des nun auch in anderen Ländern (so seit 1631 auch in Polen, desgleichen in Deutschland, Ungarn 2c.) sich ausbreitenden Ordens bis 1643, wo Konflikte mit den auf die beträchtlichen pädagogischen Erfolge der Piaristen eifersüchtigen Jesuiten ausbrachen, welche seinen Sturz herbeiführten. Von dem durch Urban VIII. damals mit der Visitation des Ordens beauftragten Jesuiten, P. Silvester Pietrasanta erfuhr Joseph eine schonende Behandlung; derselbe soll versucht haben, ihn im Generalat zu erhalten, damit aber nicht durchgedrungen sein (vgl. G. Boëro S. J., **Sentimenti e fatti del P. Silv. Pietrasanta in difesa di San Giuseppe Calasanzia, etc.**, Rom 1847). Der gedemütigte, aber in seinem Unglücke kindliche Ergebung bethätigende und an den Werken der hl. Theresa, seiner Lieblingsschriftstellerin, sich tröstende Ordensgründer mußte es noch erleben, daß zwei Jahre vor seinem am 22. August 1648 erfolgten Tode auf Betrieb der Jesuiten durch Innocenz X. die Kongregation ihrer Privilegien wieder beraubt und zu einer weltlichen Genossenschaft ohne Gelübde und ohne das Recht der Novizenaufnahme herabgesetzt wurde. Seit Alexander VII., der 1660 die frommen Schulväter als reguläre Kongregation, jedoch ohne viertes Gelübde, wiederherstellte, kehrten bessere Zeiten wieder. Schon Clemens IX. gab 1669 dem Orden seine förmlichen vier Gelübde zurück, desgleichen Innocenz XII. 1698 seine Bettelorden-Privilegien. Benedikt XIV. sprach den Ordensstifter selig (1748), Clemens XIII. kanonisierte ihn (1767); sein Kolossalbild ziert jetzt (gleich denen der übrigen Hauptordensstifter neuerer Zeit wie Loyola, Neri, Peter von Alcantara 2c.) einen der mächtigen Pfeiler von St. Peter in Rom.

Der seitdem zu ziemlichem Umfange herangewachsene Orden zählte noch um die Mitte des 19. Jahrhunderts in seinen vier Provinzen an 2000 Mitglieder. Die Mehrzahl derselben kommen auf Österreich-Ungarn, wo freilich seit 1869 eine starke Reduktion der Anstalten des Ordens (Herabsetzung der vorher gegen 80 betragenden Klöster auf 33 [14 cisleithanische und 19 ungarische]) eintrat. Nächstdem zählt die italienische Provinz noch die meisten Mitglieder. Doch hat auch hier seit ca. 1860 ein erheblicher Rückgang stattgefunden; von den früheren 43 Häusern bestehen nur noch etwa 20.

Die Ordensverfassung erinnert gleich der Tracht und äußeren Erscheinung der Mitglieder an die der Gesellschaft Jesu (vgl. die Konstitutionen bei Holst.-Br. l. c.). Der das Ganze leitende Generalprobst wird vom Generalkapitel auf je sechs Jahre gewählt und residiert mit einem Generalprokurator und zweien anderen Gehilfen in Rom. Eingeteilt ist der Orden in Provinzen unter Provinzialpröpsten, und Kollegien unter Rektoren; die letzteren haben die Schulpräfekten und Lehrer unter sich. Die Ordensmitglieder teilen sich in Professoren, Novizen und Laienbrüder. **Zöckler.**

Pibeseth, ägyptische Stadt, bei Ez 30, 17 neben On erwähnt und von den Griechen (auch den LXX) *Βούβαστος*, seltener (Herodot) *Βούβαστις* genannt, lag im Delta, am r. Ufer des östlichsten Nilarmes, der auch nach ihr der Nil von Bubastos hieß. Der Name P. entspricht ägypt. **Per-Baste(t)** d. i. „Haus (Tempel) der (Göttin) Baste", der Ortsgöttin, die sich den Gläubigen als Katze zeigte und auch in dieser Gestalt oder als Frau mit einem Katzenkopfe dargestellt wurde. Der eigentliche Name der Stadt war Bast, von dem der Name der Göttin („die von Bast") erst abgeleitet ist. Namentlich in späterer Zeit spielte P. in der ägyptischen Geschichte eine große Rolle; es war die Heimat und Residenz der libyschen Könige der 22. Dynastie, zu denen auch Schischak (s. Bd I S. 213, 43) gehörte, und war noch in christlicher Zeit als Bischofssitz in Ansehen. Die ziemlich umfangreichen Ruinen ihrer Tempel liegen bei **Tell Basta**, unweit des heutigen **Zaḳâzîḳ**. Vgl. Naville, **Bubastis**; Bädekers Ägypten[5], S. 163. **Steindorff.**

Picarden, Bezeichnung der böhmischen Brüder s. d. A. Bd III S. 452, 19.

Pick, Israel, Stifter der amenischen Gemeinde, gest. um 1859. — Schriften Picks: Der Gott der Synagoge und der Gott der Judenchristen, Antwort auf das offene Sendschreiben des Bukarester Juden, Breslau 1854. Briefe an meine Stammesgenossen (ge-

widmet den HH. Rabbinen Rappoport, Frankel, Hirsch, Luzzato, Reggio, Sachs), Hamburg 1854. Der Stern aus Jakob, 6 Hefte, Hamburg 1855—56. — Vgl. Hollenberg, Ueber Israel Pick: Deutsche Zeitschr. f. christl. Wissenschaft ꝛc. 1857, Nr. 6—8. J. Edm. Jörg, Geschichte des Protestantismus in s. neuesten Entwickelung (Freiburg 1857), II, 294—300.

Der aus Böhmen stammende, hinsichtlich seiner früheren Erlebnisse nur mangelhaft bekannte Rabbinatskandidat Israel Pick trat etwa 24jährig, am 1. Januar 1854 in Breslau, zum Christentum über, nachdem er teils hier, teils vorher in Wien, Bukarest und Amsterdam unter kümmerlichen Verhältnissen gelebt hatte. Durch seine Taufe meinte er sein Judentum nicht etwa verleugnet zu haben, vielmehr erst in voller Wahrheit Jude geworden zu sein. Er suchte neue Anhänger für seinen Plan einer Sammlung des wahren Volks Gottes zu gewinnen. Das ganze Gesetz des Alten Bunds, einschließlich Beschneidung und Sabbathfeier, sollte neben den Lehren und den Sakramenten des Christentums zur Grundlage seiner Gemeinde werden, die er als „amenische“ bezeichnete, weil sie sich in ganzer Wahrheit zu Christo halte, dem Elohē-amēn (Jes 65, 16), in welchem „alle Gottesverheißungen Ja und Amen sind“ (2 Ko 1, 20). Nachdem sich, hauptsächlich zu München-Gladbach, eine kleine Schar von (ungefähr 800) Anhängern um ihn gesammelt hatte, reiste er 1859, behufs Erforschung des Terrains im hl. Lande, wohin er dieselben als Ansiedler würde überführen können, nach Jerusalem, verschwand aber noch in dem genannten Jahre plötzlich auf rätselhafte Weise, ohne daß von dem Ort oder der Art seines Scheidens aus dem Leben jemals eine Spur entdeckt werden konnte. Über das Eigentümliche seiner judenchristlichen Grundsätze und seiner Stellung zur Prophetie des ATs s. besonders Hollenberg a. a. O. **Zöckler.**

Pictet, Benedikt, 1655—1724. — E. de Budé, Vie de Bénédict Pictet, Lausanne 1874; Gaberel, Hist. de l'Egl. de Genève, Genf 1858—62, t. III, p. 102; Borgeaud, Hist. de l'Université de Genève, Genf 1900, t. I, p. 529, c. 3.

B. Pictet, eine Neffe und Schüler von François Turrettini, geboren in Genf am 30. Mai 1655, zeigte frühe große Fähigkeiten, so daß er schon im 20. Jahre mit Glanz die Studien absolvieren konnte. Um seine Kenntnisse zu vervollkommnen, unternahm er mit Antoine Léger eine Reise, auf welcher er mit vielen ausgezeichneten Männern Europas Bekanntschaft anknüpfte (Claude, Dalläus, Basnage). In Holland studierte er unter Spanheim. Nach Genf zurückgekehrt, übernahm er Pastoralgeschäfte und wurde im Jahre 1686 Professor der Theologie. Die Universität Leiden drang vergebens in ihn, er möchte die Stelle des abgehenden Spanheim einzunehmen sich entschließen. Für seine Ablehnung dankte ihm eigens die Regierung. Im Jahre 1714 wurde er Mitglied der königlichen Akademie der Wissenschaften in Berlin; schon seit 1706 war er „Corresponding member of the Society for the propagation of the Gospel“. Pictet, einer der merkwürdigsten Männer der Genfer Kirche am Ende des 17. Jahrhunderts, starb im Jahre 1724, tief betrauert von allen Freunden des Protestantismus, dessen eifriger und geschickter Verteidiger er gewesen war. In der Compagnie des pasteurs suchte Pictet die Unterschrift des Consensus durch die Kandidaten zu erhalten; er konnte es doch nicht hindern, daß im Jahre 1706 ein neues Formular an der Stelle des Consensus eingeführt wurde. Im Gebiet der systematischen Theologie hat Pictet besonders zwei große Werke herausgegeben: die Theologia christiana (Genf 1696; französisch 1701, drei Bände in 4°, nachher deutsch, englisch und holländisch) und die Morale chrétienne (Genf 1692 u. s. w., zwei Bände in 12°). In diesen bedeutenden Werken suchte Pictet die alte, zwar etwas stagnierende orthodoxe Theologie zu beleben. Seine Kontroversschriften zeichnen sich durch große Mäßigung im Ausdrucke und solide Gelehrsamkeit aus. Dasselbe läßt sich von seinen anderen Schriften sagen.

Seine Arbeiten über die christliche Ethik, sowie seine erbaulichen Schriften verraten eine große Kenntnis des menschlichen Herzens (vollständige Liste bei A. de Montet, Dict. biogr. des Genevois et des Vaudois, t. II, 293, u. RE 2. Aufl., t. XI, 671).

Pictet hat sich auch als christlicher Dichter ausgezeichnet, seine religiösen Lieder wurden bald populär neben den Psalmen und mehrere von ihnen sind noch in den Gesangbüchern der französischen Kirchen zu finden.

Endlich beweist seine bewundernswerte Thätigkeit als Pastor unter den Armen, den Kranken, den französischen réfugiés, die in Genf nach der Aufhebung des Edikt von Nantes (1685) Zuflucht suchten, daß die strenge Dordrechter Orthodoxie sein Herz nicht austrocknet und der Entwickelung tief gegründeter Frömmigkeit keinen Eintrag gethan hatten. **E. Choisy.**

Pierius, Presbyter in Alexandrien um 300. — Quellen: Euſ. KG VII, 32, 26 f. 30; Hieron., De vir. inl. 76. Comm. in Hos. praef. Comm. in Matth. zu 24, 36. Ep. 49, 3 ad Pamm. Philippus Sidetes bei C. de Boor, Neue Fragmente des Papias, Hegeſippus und Pierius in bisher unbekannten Excerpten aus der Kirchengeſch. des Philippus Sidetes, TU V, 2 S. 169 ff.; Palladius, Hist. Laus. c. 12. 143. Photius, Bibl. cod. 118 f. Geſammelte Fragmente bei Routh, Reliqu. sacrae² III, 423 ff. MSG X, 241 ff. u. Harnack, Geſch. d. altchriſtl. Litt. I, 439 ff. Vgl. Bardenhewer, Geſch. d. altkirchl. Litt. II, 168 ff.; Harnack, l. c. II, 2, 66 ff.

Nach einem Excerpt aus der „Chriſtl. Geſch." des Philippus Sidetes bei H. Dodwell, Diss. in Irenaeum, Oxford 1689, S. 488, über die Reihenfolge der Katecheten in Alexandrien iſt Pierius nach Dionyſius und vor Theognoſt Leiter der alexandriniſchen Katechetenſchule geweſen. Dagegen war nach Euſebius KG VII, 32, 30 gerade damals vielmehr der ſpätere Biſchof Achillas Vorſteher jener Schule. Auch Photius cod. 118 f. S. 93, 22 f. 34 f., jedoch wohl vom Sideten nicht unabhängig, nennt den Pierius Vorſteher jener Schule und Lehrer des Pamphilus. Dann hätte der alexandriniſche Presbyter Pierius gleichzeitig mit Achillas jene Schule geleitet, wie einſt Heraklas mit Origenes (Euſ. VI, 15). Jedenfalls zeigt den Pierius als zu jener Wirkſamkeit geeignet ſeine Charakteriſtik bei Euſebius (VII, 32, 26) als Asket, Philoſoph, Exeget und Prediger (bewährt *ἄκρως ἀκτήμονι βίῳ καὶ μαθήμασι φιλοσόφοις* und ſich auszeichnend *ταῖς περὶ τὰ θεῖα θεωρίαις καὶ ἐξηγήσεσι καὶ ταῖς ἐπὶ τοῦ κοινοῦ τῆς ἐκκλησίας διαλέξεσιν*). Der Sidete teilt auch mit, daß ein alexandriniſcher Rechtsanwalt Theodor in dem 13. Logos eines Gedichts berichte, Pierius und ſein Bruder Iſidor ſeien Märtyrer geworden und hätten eine ſehr große Kirche in Alexandrien (de Boor S. 170 f.). Dasſelbe erzählt auch Photius S. 93ᵃ, 24 ff. 31 ff. 93ᵇ, 28 f., offenbar im Anſchluß an Philippus event. ſeine Quelle. Einer Kirche des Pierius und Serapion gedenkt auch Epiphanius haer. 69, 2. III, 145, 4 f. ed. Dind., doch dürfte dieſer Serapion der Märtyrer unter Philippus Arabs ſein (Euſ. VI, 41, 8); freilich litt unter Decius auch ein Iſidor in Alexandrien den Märtyrertod (VI, 41, 18). Hieronymus, De vir. inl. 76 (und nach ihm Photius cod. 119 S. 93ᵇ, 29 f.) berichtet, daß Pierius nach der Verfolgung in Rom gelebt habe; doch könnte er immerhin Konfeſſor, ſein Bruder wirklicher Märtyrer geworden ſein. — Das von Photius cod. 119 geſchilderte Werk (*βιβλίον*) des Pierius umfaßte zwölf Abhandlungen oder Reden (*λόγοι*), und auf dieſe wird es ſich beziehen, wenn Hieronymus von diversi tractatus und Philippus von mehreren *σπουδάσματα* des Pierius reden. Denn um einen Beſtandteil jenes Werkes ſcheint es ſich zu handeln, wenn Photius einer Abhandlung (*λόγος*) *εἰς τὸ κατὰ Λουκᾶν* und einer ſolchen *εἰς τὸ πάσχα καὶ τὸν Ὠσηέ* gedenkt (genauer bei Philippus Fr. 7 *εἰς τὴν ἀρχὴν τοῦ Ὠσηέ*). Dies war eine umfangreiche Predigt in der Oſtervigilie aus dem Stegreif gehalten; vgl. Hier. In praef. Osee: Pierii legi tractatum longissimum, quem in exordio huius prophetae die vigiliarum dominicae passionis extemporali et diserto sermone profudit und De vir. inl. 76. Philippus nennt ausdrücklich eine erſte Oſterpredigt (*ἐν τῷ πρώτῳ τῶν εἰς τὸ πάσχα*, de Boor, Fragm. 5 u. 7 S. 170) und unterſcheidet mindeſtens von dieſer die Abhandlung über Hoſea, die er mit einer ſolchen über die Jungfrau Maria (*περὶ τῆς θεοτόκου*) zuſammenſtellt (Fr. 7). Es dürften dies durchweg Teile des von Photius erwähnten *βιβλίον* ſein. Dagegen iſt vielleicht davon zu unterſcheiden (ſo Harnack I, 441, anders Bardenh. S. 202) die Rede des Pierius auf ſeinen Märtyrer gewordenen Schüler Pamphilus (*εἰς τὸν βίον τοῦ ἁγίου Παμφίλου*), die zugleich exegetiſche Ausführungen enthielt (Philippus Fr. 7; Euſebius ſchweigt von ihr). Mit Recht hat man abgelehnt, auf einen Kommentar des Pierius zum 1. Korintherbrief aus der freilich dahin lautenden Angabe des Hieronymus, Ep. 49, 3 ad Pamm. zu ſchließen. Es handelt ſich vielmehr offenbar nur um eine Erklärung von 1 Ko 7, 7 im Sinn der Befürwortung der Eheloſigkeit, vermutlich in der erſten Oſterrede, in der Pierius nach dem Sideten (Fr. 5) geſagt haben ſoll, Paulus habe ſein Weib Gott geweiht (ſo auch Bardenh. S. 201 f.). Vielleicht ſucht man mit Recht (Bardenh. S. 202) die dem Pierius vom Sideten zugeſchriebene Erklärungen der Namen Philippus, Herodias, Herodes (de Boor S. 169) in einer Rede über die Enthauptung des Täufers. — Schon weil Lehrer des Pamphilus iſt Pierius als entſchiedener Anhänger des Origenes erwieſen. Hiermit ſtimmt, daß er Origenes iunior genannt wurde (Hier., De vir. inl. 76 und danach Photius cod. 119). Mit den Schriften des Origenes wurden auch die ſeinen ſtudiert (Pallad. 12. 143). Photius weiß auch direkt von ihm zu ſagen, daß er die Präexiſtenz der Seelen gelehrt. Sehr mit Vorbehalt iſt es daher zu verſtehen, wenn Photius ihn in Betreff der Lehre vom Vater und Sohn für orthodox

erklärt; er habe zwar von zwei *οὐσίαι* und *φύσεις* geredet, aber im Sinn von Hypostasen; den Geist stelle er jedoch hinter den Vater und Sohn zurück Er rühmt seine klare und ruhig dahin fließende Sprache und seinen Gedankenreichtum. Zu Mt 24, 36 nennt Hieronymus Pierii exemplaria des NTs, wohl Handschriften in seiner Recension oder mit seinen Bemerkungen. — Ed. Schwartz, AGG NF VII, 5, 5 bezieht wohl richtig Phil. Fr. 7 vielmehr auf die Apologie des Eusebius für Pamphilus und liest *αὐτὸν* (dem Pamphilus, st. *αὐτὸς*) *ὁ Πιέριος πλεῖστα ὠφέλησεν ἐν τῇ θείᾳ γραφῇ*.

Bonwetsch.

Pietismus s. am Schluß dieses Bandes.

Pighius, Albert (Pigghe) gest. 1542. — Bayle, Dict. hist. 3. Bd s. v.; van der Aa, Biographisch Woordenboek, 15. Bd s. v.; A. Schweizer, Die prot. Centraldogmen I, 180ff; Linsenmann, Alb. Pighius u. sein theologischer Standpunkt, in ThQS 1866, S. 571ff.; K. Werner, Gesch. der apolog. und polem. Litteratur, Schaffh. 1865, 4. Bd, S. 241ff. 275ff.; Hefele-Hergenröther, Conciliengeschichte IX, 936ff.

Pighius stammt aus vornehmer Familie und wurde um 1490 zu Kampen in Holland geboren. Er studierte in Löwen, wo der spätere Papst Hadrian VI. sein Lehrer war, zunächst Philosophie und Mathematik. Er verfaßte einige mathematische Schriften, auch zur Verbesserung des Kalenders. Später wandte er sich ganz der Theologie zu, deren Doktorgrad er 1517 zu Köln erwarb. Hadrian VI. zog ihn 1523 nach Rom, wo er auch unter den folgenden Päpsten noch eine Rolle spielte. Unter anderem nahm er an den Religionsgesprächen von Worms und Regensburg teil. Im Zusammenhange damit entstanden seine Schriften: Controversiarum praecipuarum in comitiis Ratisponensibus tractatarum . . . explicatio, Colon. 1541 u. ö.; Ratio componendorum dissidiorum, et sarciendae in religione concordiae, Col. 1542; Apologia Alb. Pighii Campensis adv. M. Buceri calumnias (ed. Joh. Guntherus), Mogunt. 1543. — Pighius gehörte zu den entschlossensten Verteidigern des Papsttums wider die reformatorischen Neuerungen. Sein umfangreiches Hauptwerk Hierarchiae ecclesiasticae assertio (Colon. 1538 u. ö.) entwickelt das konsequenteste Papalsystem. Übrigens ruht die ganze Darstellung auf einem interessanten Unterbau, der sich mit den Quellen und Entscheidungsmaßstäben der christlichen Wahrheit beschäftigt. Pighius ist wohl der erste gewesen, der mit rückhaltloser Deutlichkeit die Tradition als eine zweite Erkenntnisquelle neben der Bibel etabliert hat, um fruchtlose biblische Disputationen mit den Protestanten von vornherein abschneiden zu können (Holtzmann, Kanon und Tradition S. 35). Andererseits ist er in seinem Eifer wider die protestantischen Grundlehren selbst zu verdächtigen Aufstellungen getrieben worden. Den freien Willen behauptete er mit solcher Überspanntheit (De libero hominis arbitrio et divina gratia libri X adversus Lutherum, Calvinum et alios. Colon. 1542), daß ihm die Erbsünde kaum als wirkliche Korruption erscheint, sondern lediglich auf Zurechnung der Schuld Adams beruht. Diese Ansicht bot dann wieder die Anknüpfung, auch die Rechtfertigung als Imputation der Gerechtigkeit Christi zu fassen, wodurch der Begleiter Contarinis zu Regensburg in diesem Stücke als ein unbewußter Schüler der Protestanten dasteht. Darauf bezieht sich, was Henry, Leben Calvins Bd 2, S. 289f. Anm. 1 mitteilt.

Pighius war seit 1524 Kanonikus, seit 1535 Propst an St. Johannes Baptista zu Utrecht. Er starb daselbst am 26. Dezember 1542. Calvins Gegenschrift Defensio sanae et orthodoxae doctrinae de servitute et liberatione humani arbitrii adversus calumnias Alb. Pighii, 1543 (CR 34, p. 225ff. vgl. auch noch im Consensus Genev. 1552, CR 36, p. 257) hat er also nicht mehr erlebt.

E. F. Karl Müller.

Pikten s. d. A. Keltische Kirche Bd X S. 226,42ff.

Pilatus, Pontius, Landpfleger von Judäa. — Quellen: Philo legatio ad Caium 38 (II, 590 Mangey); Josephus Bell. Jud. II, 169—177 = Arch. XVIII, 55—62, 35, 85—87, 177; Mc 15, 1ff., Mt 27, 2ff., Lc 3, 1. 13, 1. 23, 1ff. Jo 18, 22ff. — In der rabbinischen Litteratur scheint Pilatus nicht vorzukommen; was Laible, Jesus Christus im Thalmud 57, 80 anführt, ist falsch gedeutet. Die apokryphen Pilatustexte s. bei Thilo codex apocryphus NT I, 1832; Tischendorf, Evangelia apocrypha², 1876; James, Apocrypha anecdota II [& St. V, 1]; Clemen, ThStK 1894, 759ff.; Mone, Anzeiger 1835, 421ff. 434ff., 1838, 526; Maßmann, Kaiserchronik, III, 569ff.; vgl. den A. Apokryphen

Bd I S. 658 ff. und meinen A. Nicodemus, Gospel of in Hastings Dict. of the Bible, III, 544 ff.

Litteratur: Aeltere s. bei G. A. Müller, Pontius Pilatus, der fünfte Prokurator von Judäa und Richter Jesu von Nazareth, 1888; Schürer, Geschichte des jüd. Volkes [3]I, 487 bis 493; Purves, A. Pilatus in Hastings Dict. of the Bible, III, 875—879; Woodhouse in Cheyne's Encycl. Bibl. III, 3772. — Von der Leben Jesu-Litteratur s. bes. Keim, Leben Jesu von Nazara, III, 485 ff.; O. Holtzmann, NTl. Zeitgeschichte 80; Shailer Mathews History of NT times in Palestine, 1900, 145, 182; Prosopographia imperii Romani, III, 84; Becker, Pontius Pilatus in Der christliche Herold, 1899.

Pontius Pilatus ist nur bekannt als der 5. römische Landpfleger Judäas; er verdankt seine Berühmtheit dem Umstand, daß er als solcher bei Jesu Verurteilung mitwirkte. Griechisch-römische Quellen erwähnen ihn nicht außer in Verbindung mit Christi Tod (aus christlicher Überlieferung): so Tac. ann. XV, 44: Christus Tiberio imperitante per procuratorem Pontium Pilatum supplicio adfectus erat. Neben den Evangelien geben nur die beiden jüdischen Schriftsteller Philo und Josephus von ihm Bericht.

Ueber seine Familie, Geburt und Jugend wissen wir nichts. Was Legende und Kritik in dieser Hinsicht aus seinem Namen herausgelesen haben, ist ohne jeden geschichtlichen Wert. Der Name Pontius Pilatus — das Pränomen wird nie erwähnt — ist bezeugt durch Jos. Ant. XVIII, 35; Lc 3, 1; AG 4, 27; [Mt 27, 2] und die alte Bekenntnisformel 1 Ti 6, 13, bei Ignatius, Justin, Irenäus u. s. f. (s. Harnack in Patrum apostolicorum opera [2] I, 2, 137 und Kattenbusch, Das apostolische Symbol II, 288 ff., 630 f.) und Tacitus. Pontius ist der bekannte samnitisch-römische Geschlechtsname und hat weder mit der Landschaft Pontus noch mit ὁ πόντος = Meer irgend etwas zu thun; das Cognomen Pilatus — nach den einen der mit dem Ehrenpilum (Wurfspeer) ausgezeichnete, nach andern = pileatus der mit dem pileus, dem Hut als Freiheitszeichen, Begabte, also Freigelassene, gehört wahrscheinlich, obwohl es sich sonst nie findet, zu den in der Familie vererbten, die für den jeweiligen Träger ohne Bedeutung sind. Nur daß Pilatus ritterlichen Standes war, ergiebt sich aus seiner Stellung: die Prokuratur Judäas wurde stets an Ritter verliehen (Cassius Dio 53, 15, 3); der Ausnahmefall bei Felix wurde als solcher bemerkt (Sueton Claudius 28).

Pilatus wurde als Nachfolger des Gratus nach Judäa gesandt und blieb dort 10 Jahre (Jos. Ant. XVIII, 35, 89). Für die Berechnung der Zeit kommt einerseits in Betracht die Notiz bei Jos. Ant. XVIII, 89, daß Tiberius starb, ehe Pilatus auf seiner Rückreise Rom erreichte, wo er sich wegen seiner Verwaltung verantworten sollte. Tiberius starb am 16. März 37. Andererseits erzählt Josephus erst hiernach (90 ff.) von Vitellius' erstem Besuch in Jerusalem, der nur am Passahfest 36 stattgefunden haben kann. Schürer, Purves u. a. wollen hiernach annehmen, daß die Absetzung des Pilatus vorher, im Frühjahr 36 erfolgte. Es ist aber unmöglich, daß der zur Rechenschaft gezogene Prokurator sich über ein Jahr zur Rückreise Zeit gelassen haben sollte, zumal für einen solchen Fall die Frist von 3 Monaten gesetzlich festgelegt war (Cassius Dio 53, 15, 6). Pilatus' Abberufung durch Vitellius kann nur zu Anfang des Jahres 37 stattgefunden haben. Die Reihenfolge der Berichte bei Josephus muß verwirrt sein. Die Anwesenheit des Legaten von Syrien, der eine Art Oberaufsichtsrecht auch über die andern Verwaltungsbezirke des Orients hatte, in Jerusalem am Passahfest, während ein kaiserlicher Prokurator da war, ist nichts unerhörtes: ebenso geschah es mit Cestius Gallus und Florus (Jos. B. j. II, 280). Vitellius scheint (ob aus politischen oder religiösen Motiven?) regelmäßig zum Passah nach Jerusalem gekommen zu sein. Eusebius' Berechnungen des Regierungsantrittes des Pilatus auf das 12. Jahr des Tiberius (25/26) in hist. eccles. I, 9 oder auf das 13. Jahr in der Chronik ad a. 2042 sind ohne selbstständigen Wert. Pilatus' Verwaltung ist also auf 27—37 anzusetzen, nicht 26—36.

Über die Stellung eines Prokurators s. d. A. Landpfleger Bd XI S. 242 ff., über seine Residenz Cäsarea Bd IX S. 559, 47 und über den zeitweiligen Aufenthalt in Jerusalem, wobei der prachtvolle Herodespalast im Westen der Stadt als praetorium diente, Bd VIII S. 686, 9 (anders Barnabé d'Alsace, Le prétoire de Pilate et la forteresse Antonia 1903). Pilatus wird bezeichnet als procurator Tac., ἐπίτροπος Jos. B. II, 169, Lc 3, 1 D al; ἔπαρχος Jos. Ant. XVIII, 33; ἡγεμών = praeses Jos. Ant. XVIII, 55, 177; Mt 27, 2, Lc 20, 20. 3, 1 u. ö. Eine unter seiner Verwaltung vermutlich in Cäsarea geprägte Kupfermünze s. in Hastings Dict. of the Bible III A. money, Tafel Nr. 12.

Das Urteil über Pilatus' Verwaltung wird meist auf Philos Charakteristik begründet,

die aber eine durchaus feindselige ist; er nennt ihn unbeugsam und rücksichtslos hart, wirft ihm Bestechlichkeit, Gewaltthaten, Räubereien, Mißhandlungen, Kränkungen, fortwährende Hinrichtungen ohne vorangehenden Prozeß, endlose, unerträgliche Grausamkeit vor, das bekannte Register der Klagen, die gegen jeden energischen Provinzialbeamten immer erhoben wurden. Das einzige konkrete, was Philo in einem angeblichen Briefe Agrippas 5 berichtet, zeigt nur, daß ein römischer Beamter auch bei der größten Schonung der jüdischen Empfindlichkeit immer auf Widerstand stieß: Pilatus hatte zum Ausdruck seiner Loyalität gegen seinen kaiserlichen Herrn goldene Weiheschilde, die nur den Namen, kein Bild, trugen, in dem Palast zu Jerusalem, nicht etwa im Tempel, aufgestellt. Die Juden forderten deren Beseitigung, die einer direkten Majestätsbeleidigung gleichgekommen wäre; 10 sie beschwerten sich schließlich durch Vermittlung der herodäischen Prinzen bei dem Kaiser. Es gehörte die ganze Regierungsweisheit eines Tiberius dazu, solcher Aufsässigkeit gegenüber Zurückhaltung an den Tag zu legen und durch die Verfügung, daß die Schilde in Cäsarea aufgestellt werden sollten, beiden Parteien ihr Recht zu wahren. Was der Kaiser anordnen konnte, hätte der Prokurator von sich aus nicht thun dürfen. Daß Pilatus' 15 ursprüngliches Motiv nur gewesen sei, die Juden herauszufordern, ist böswillige Deutung Philos. Weniger scharf und doch ebenso schief urteilt Josephus über zwei Verwaltungsmaßregeln des Pilatus. Gleich zu Anfang seiner Prokuratur hatte er, da ihm die jüdische Art noch fremd war, entgegen der schonenden Übung der Römer, die nach Jerusalem ziehenden Kohorten ihre Feldzeichen mit den Kaiserbildern daran mitnehmen lassen; bei 20 Nacht waren sie eingezogen. Tags darauf erhob sich darüber großer Lärm. Pilatus war zunächst entschlossen, Widerspenstigkeit nicht zu dulden, mußte aber schließlich nachgeben (Jos. B. II, 169 ff.; Ant. XVIII, 55 ff.). Hier zeigt sich Pilatus nur als schneidiger Offizier, der freilich die eigenartigen Verhältnisse seiner Provinz noch nicht kannte. Daß man der jüdischen Prätension und Starrköpfigkeit gegenüber mit Energie und Strenge 25 nichts ausrichtete, konnte ein römischer Beamter nur durch Erfahrung lernen. Die jüdische Überlieferung hat dabei Pilatus' „Frevel" nach Kräften aufgebauscht: Philo (bei Eus. dem. ev. VIII p. 403) will wissen, Pilatus habe die Kaiserbilder gar in den Tempel gebracht, und bei Origenes (in Matth. tom. XVII, 25) begegnet eine Variante der Erzählung, wonach sie ganz zu einem Gegenstück der Caligula-Standbild-Episode geworden 30 ist. Wenn Pilatus ferner zur Ausbesserung einer für die Stadt wichtigen Wasserleitung (vgl. Bd VIII S. 686, 40; Schürer I, 490, 146) Gelder aus dem Tempelschatz verwendete, so war das freilich nach jüdischer Anschauung ein Sakrileg, nach römischen Verwaltungsprinzipien aber ganz korrekt; ebenso daß Pilatus sich eine öffentliche Protestation dagegen nicht gefallen ließ (Jos. B. II, 175 ff.; Ant. XVIII, 60 ff.). Das „brüske 35 Auftreten des Pilatus in Judäa" (Schürer) bedarf nicht einmal einer Erklärung aus der Judenfeindschaft Sejans, obwohl für das Verständnis des Folgenden der Hinweis von Wert ist, daß während der Prokuratur des Pilatus durch Sejans Sturz (18. Okt. 31) am kaiserlichen Hofe ein Umschwung zu Gunsten der Juden eintrat. Pilatus hatte wiederholt kleine Revolten blutig niederwerfen müssen: von einer solchen, bei der gali- 40 läische Festpilger im Tempel niedergemetzelt wurden, erzählt Lc 13, 1; bei einer andern war jener Barabbas beteiligt, den Pilatus dem Volk dann freigeben mußte (Mc 15, 7). Die letzte, eine messianische Bewegung unter den Samaritanern, die auch zu seiner Prokuratur gehörten, brach ihm den Hals. Doch nicht der Kaiser berief ihn ab, sondern der Legat Syriens, der als besonders judenfreundlich und rücksichtsvoll geschilderte Vitellius enthob 45 ihn seines Amtes und hieß ihn sich in Rom zur Verantwortung melden (Jos. Ant. XVIII, 85 ff.). Das besagt aber nicht mehr, als daß Vitellius die Art seines Vorgehens inopportun fand. Daß die herodäischen Prinzen gelegentlich sich zu Stimmführern ihres Volkes beim Kaiser gegen dessen Beamten machten (Philo leg. 38), beweist auch nichts. Zwischen den Klientelfürsten und den Prokuratoren mußte es fortgesetzt zu Reibungen 50 kommen, zumal jene ein Oberaufsichtsrecht über den nationalen Kultus im Tempel beanspruchten, diese für die öffentliche Ruhe und Ordnung verantwortlich waren. Was es speziell mit der Feindschaft zwischen Pilatus und Herodes Antipas auf sich hat, von der Lc 23, 12 redet, wissen wir nicht; die mancherlei Vermutungen älterer wie neuerer Exegeten, z. B. die Kombination mit Lc 13, 1, schweben völlig in der Luft. Pilatus darf 55 nicht nach den Aussagen seiner Gegner beurteilt werden; bezeichnend ist die Schärfe, mit der Salvador, Grätz und Jost ihn behandeln. Es genügt auch nicht, wie noch Schürer thut, zu seiner Charakteristik einfach die Berichte bei Philo und Josephus zu wiederholen. Sein Verhalten will aus der Schwierigkeit seiner Stellung heraus verstanden sein. Schon die lange Dauer seiner Prokuratur beweist, daß Tiberius ihn als Beamten schätzte; denn 60

daß er notorisch schlechte Beamte so lange in den Provinzen ließ, will jenes bekannte Wort von den Fliegen am wunden Leibe (Jos. Ant. XVIII, 174 ff.) doch nicht besagen. Sub Tiberio quies (Tacitus, hist. V, 9), das ist das Urteil des römischen Historikers über die Prokuratur des Gratus und des Pilatus. Daß wir von Pilatus etwas mehr als von den andern Prokuratoren hören, beweist nicht, daß er schlechter war als sie, sondern läßt nur auf besondere Energie schließen. Diese günstigere Beurteilung des Landpflegers, schon vereinzelt in früheren Zeiten angebahnt (Germar 1785), wird neuerdings immer allgemeiner (Hase, Hausrath, Renan, Beyschlag, Shailer Mathews, Woodhouse u. a.).

Über das Schicksal des Pilatus nach seiner Abberufung wissen wir nichts. Josephus deutet an, daß er infolge des Thronwechsels nicht weiter zur Rechenschaft gezogen wurde. Eusebius (h. e. II, 7 und chron. ad a. Abr. 2053 [2055]) will allerdings aus heidnischen Chronisten (Olympiaden-Schreibern) wissen, daß Pilatus unter Caligula in solche Bedrängnis kam, daß er selbst Hand an sich legte. Schürer möchte das für historische Überlieferung annehmen, indem er es auf einen verlorenen Teil des philonischen Werkes über die Judenverfolgungen zurückführt (I, 493, 15; III, 527). Aber abgesehen von den durch Massebieau (Le classement des oeuvres de Philon 65—78) und L. Cohn (Philologus Suppl. VII, 1899, 421—424) erhobenen litterarkritischen Bedenken gegen Schürers Rekonstruktion der 5 Bücher, scheint mir dagegen, daß Philo eine Erzählung der Schicksale des Pilatus im Sinne von de mortibus persecutorum geboten haben soll, zu sprechen, daß Origenes davon nichts weiß: er hat dem Einwurf des Celsus, daß Jesu Richter nichts dem Schicksal des Pentheus ähnliches erfahren habe, nur zu erwidern, Pilatus sei gar nicht Jesu Richter gewesen, an den Juden habe sich der Fluch vollzogen (II 34 p. 160 Koetschau). Hier sehen wir, warum dann im 3. Jahrhundert die Erzählung von Pilatus' Selbstmord entstand, die ich als Übertragung der Petroniusgeschichte bei Jos. Ant. XVIII, 304 auf Pilatus zu erweisen hoffe. War doch schon in der Darstellung des Tempelfrevels des Pilatus bei Origenes in Matth. tom. XVII, 25 eine analoge Verwechslung geschehen.

Im Vordergrund unseres Interesses steht das Verhalten des Pilatus in dem Prozeß Jesu. Dabei ist auszugehen von dem ältesten und einfachsten Bericht bei Markus (vgl. Mommsen, Röm. Strafrecht 240 A. 2; ZNTW III, 1902, 89 ff. 198 ff.). Hiernach wird Jesus als bereits rite vom Sanhedrin Verurteilter dem Prokurator zur Bestätigung des Urteils vorgeführt unter der Anklage, revolutionärer Kronprätendent zu sein. Pilatus macht unter dem Eindruck, es nicht mit einem politisch gefährlichen Menschen zu thun zu haben, einen Versuch, den Handel los zu werden (Barabbasscene), giebt ihn dann aber den Juden preis, ohne irgendwelche innere Anteilnahme (15, 1—15). Nur die Nachricht, daß er auffallend bald gestorben sei, erregt noch einmal auf einen Augenblick sein Interesse; er giebt den Leichnam frei (15, 43 ff.). Weiter geht ihn die Sache nichts an. Anders bei Matthäus und Lukas: dort tritt erst der Traum und die Botschaft seiner Frau (27, 19), dann das Händewaschen in Unschuld (27, 24 f.) hinzu; durch die Forderung einer Grabeswache wird Pilatus auch in die Auferstehungsgeschichte verwickelt (27, 62 ff. 28, 11 ff.). Bei Lukas tritt die Episode mit Herodes hinzu (23, 6—12); dreimal beteuert der Landpfleger seine Überzeugung von Jesu Unschuld (23, 4. 14. 22) — alles deutlich apologetische Züge. Bei Johannes vollends wird Pilatus fast zum Unterhändler zwischen Jesus und den Juden, zwischen denen er hin- und hergeht; er weist die Klage zweimal an das jüdische Gericht (18, 31. 19, 6 f.); er empfängt von Jesus Belehrung über sein Reich, das nicht von dieser Welt ist, das Zeugnis der Wahrheit. Obwohl dafür unempfänglich — die berühmte Frage: Was ist Wahrheit? ist als eine skeptische gemeint —, tritt er doch entschieden für Jesus ein. Die Geißelung wird zu einem Versuch, seine Feinde zu rühren (ecce homo!). Die Anklage auf Anmaßung der Gottessohnschaft verwirrt den heidnischen Richter vollends. Schließlich siegt die Furcht vor einer Anklage beim Kaiser. So sehr Pilatus sich mit Hohn an den Juden zu rächen sucht (19, 15. 19 ff.), er ist ihnen unterlegen.

Die Harmonistik hat versucht, diese vier Berichte zu einer fortlaufenden Erzählung zu verflechten und auf Grund derselben ein einheitliches Charakterbild des Pilatus zu geben (vgl. Bd IX S. 31 f., besonders beachtenswert sind hierfür Lavater, Pontius Pilatus; Stier, Reden Jesu, VI, 318 ff.; Steinmeyer, Leidensgesch. des Herrn, 143 ff.). Ein solches Bild mag seinen homiletischen Wert behalten. Historisch läßt sich nur sagen, daß Pilatus die Verhandlung führte wie ein echter römischer Beamter, mit einer gewissen Geringschätzung, ohne jedes persönliche Interesse an der Sache. Was galt ihm das Leben

eines Provinzialen gegenüber der Aufrechterhaltung der Ruhe? So bestätigte er das Urteil der vorigen Instanz, nicht ohne die Juden dabei seine Mißachtung fühlen zu lassen. — Alles andere sind apologetische Züge, die zu einer wirklichen Charakteristik des Mannes nichts beitragen.

In dieser apologetischen Richtung liegt auch die Auffassung des Pilatus in der nächstfolgenden Zeit, vgl. AG 3, 13. 13, 28; nach AG 4, 27 wirkten Herodes und Pilatus zu Jesu Tod zusammen; im Petrus-Evangelium ist Herodes allein der Richter, Pilatus will nichts damit zu thun haben. Im Zeitalter der Apologeten gilt Pilatus als durchaus christusfreundlich: jam pro sua conscientia Christianus (Tert. apol. 21); aus dieser Zeit stammen die Legenden von einem Bericht des Pilatus an den Kaiser über Jesu Tod (Evang. Nicod. 29; Tertullian apol. 21; Eusebius h. e. II, 2; Anaphora Pilati). Der konservativste Teil der christlichen Kirche, die ägyptische, hat an dieser Beurteilung festgehalten — die alexandrinischen Exegeten betonen meist das für Pilatus entlastende —; ja man hat hier die Auffassung des Pilatus als eines Christgläubigen allmählich gesteigert bis zu der Legende eines Martyriums: so in überarbeiteter Form erhalten in der sog. Paradosis Pilati, anders in einer arabischen Homilie des Kyriakos von Behnesa. So überkam die äthiopische Kirche den heiligen Pilatus.

Anders die Griechen und Lateiner, bei denen sich mit dem Zurücktreten der Apologetik gegenüber dem Staat auch die Beurteilung des Pilatus ändert. Allerdings werden gerade jene apologetischen Einzelzüge der kanonischen Evangelien um ihrer konkreten Lebendigkeit und Faßlichkeit willen von der Litteratur und Kunst vielfach hervorgehoben. Pilatus' Weib mit dem legendären Namen Procla (Claudia Procula) erscheint im griechischen Heiligenkalender am 27. Oktober; ihr Traum wird bald auf göttliche, bald auf teuflische Eingebung zurückgeführt. Die Händewaschungsscene ist eines der häufigsten Motive in der altchristlichen Kunst. Aber überall wird hier die Verantwortlichkeit des Pilatus, seine Schuld, das für ihn Belastende betont. Besonders sind es die antiochenischen Exegeten, die hierin der geschichtlichen Überlieferung gerecht zu werden suchen; nächst ihnen die Theologen des Abendlandes. Die Legende vom Selbstmord, aus Eusebius bekannt, wird jetzt mannigfach fortgesponnen und in Byzanz mit Maria Magdalena-Motiven (sog. Rescriptum Tiberii), in Rom mit der Veronikalegende verwoben (s. meine Christusbilder 205 ff.). Daneben taucht eine andere Legende von der Hinrichtung unter Nero auf. Beide werden später kombiniert. Der Fluch verfolgt Pilatus noch über den Tod hinaus: sein Leichnam findet nirgends Ruhe. Schließlich verschmilzt die Pilatusfigur mit der eines Bergunholds, der von einem Bergsee aus Unheil über die Landschaft bringt (Mont Pilate bei Vienne, Pilatusberg bei Luzern). Zu diesem über den Tod hinaus verlängerten Pilatusleben schafft schließlich deutsche Sage etymologisierend auch noch eine abenteuerliche Vorgeschichte. Pilatus wird zum Deutschen:

Forchhemii natus est Pontius ille Pilatus
Teutonicae gentis, crucifixor omnipotentis.

Doch auch Frankreich und Spanien machen Anspruch auf ihn. Poesie und Prosa aller Nationen haben sich mit der Pilatuslegende eifrig befaßt. Alle Arten des Volksglaubens haben sich daran geheftet. Himmel und Hölle hat man dafür aufgeboten. So ist es eine dankbare Aufgabe, die Pilatusfigur durch die Jahrhunderte zu verfolgen. Ich hoffe bald eine zusammenfassende Studie darüber veröffentlichen zu können.

von Dobschütz.

Pilgerväter s. d. A. Kongregationalisten Bd X S. 684, 38 ff.

Piligrim, Bischof v. Passau 971—991. — Urkunden in den MG Dipl. II, in den Mon. Boica 28 u. 29, u. im UB des Landes o. E. — E. Dümmler, Piligrim von Passau u. das Erzbist. Lorch, Leipzig 1854; ders., BSB. 1898 S. 758 ff.; K. Uhlirz, Mitth. d. Inst. f. österr. GF. III, S. 177 ff.; ders., Ergänzgsbd. II, S. 548 ff.; ders., Jahrbb. d. d. Reichs unter Otto II., I, S. 96 f.; Mittermüller, Katholik 1867, I, S. 337 ff.; G. Ratzinger, Forschungen z. Bayr. Gesch., Kempten 1898, S. 338 ff.; K. Schrödl, Passavia sacra I, Passau 1879, S. 77 ff.; A. Hauck, KG Deutschlands III, Leipzig 1896, S. 166 ff; S. Riezler, Geschichte Baierns I, Gotha 1878, S. 391 ff.

Unter den Passauer Bischöfen des 10. Jahrhunderts war Piligrim der bedeutendste. Er war ein Verwandter, wahrscheinlich ein Neffe, des Salzburger Erzbischofs Friedrich, wurde in dem alten Benediktinerkloster Niederaltaich, das aber damals Chorherrenstift war, erzogen, erhielt sodann ein Kanonikat daselbst, und wurde auf Friedrichs Fürwort 971

Bischof von Passau, Vita Godeh. 6 Scr. XI S. 172 not. 6. In dem Zwiespalt zwischen Herzog Heinrich von Baiern und Otto II. hielt Piligrim treulich an der kaiserlichen Seite. Sein Lohn war nicht nur die Schenkung des Marienklosters vor der Stadt und eines Teils des in Passau anfallenden Zolls, Dipl. II, S. 152 ff. Nr. 136 u. 138, sondern auch die Bestätigung von mehr als zweifelhaften Rechten des Bistums. Schon i. J. 975 bestätigte ihm der Kaiser den Besitz von Kremsmünster, 976 den von St. Florian und St. Pölten, später wie es scheint auch den von Ötting und Mattsee, Dipl. II, S. 125 Nr. 111, S. 151 Nr. 135, über die beiden letzten vgl. S. 524, Nr. 112. Auf keines dieser Klöster hatte das Bistum einen wirklichen Anspruch: Piligrim wußte ihn durch Vorlage gefälschter Urkunden zu schaffen. Bewies sich schon hierbei ein durch moralische Bedenken nicht gezügelter Ehrgeiz als wirksam, so noch mehr in Piligrims Bestreben, Passau den erzbischöflichen Rang zu verschaffen. Seine Absicht hing zusammen mit der Wiederbesetzung der Ostmark und mit dem Beginn der Mission in Ungarn. Mit dem größten Eifer hatte man in Passau dieses Werk in die Hand genommen. Piligrim selbst berichtete i. J. 973 oder 974 darüber an Papst Benedikt VI, (UB. d. L. o. E. II, S. 711, Nr. 6). Er sah die Verhältnisse im günstigsten Licht: ungefähr 5000 Menschen seien bereits getauft, zahllose christliche Kriegsgefangene, die bisher ihren Glauben geheim gehalten, wagten nun sich als Christen zu zeigen, schon begännen sie Kapellen zu bauen, die Heiden legten ihnen dabei kein Hindernis in den Weg, ebensowenig erschwerten oder verhinderten sie die Wirksamkeit der christlichen Priester. Er war überzeugt, daß die Errichtung einiger Bistümer in Ungarn notwendig sei, um das Erreichte zu sichern und fortzuführen. Hieran knüpfte der Plan des Passauer Erzbistums an. Piligrim trug dem Papste die Fabel vor, einstmals sei Lorch, angeblich der ursprüngliche Sitz des Passauer Bistums, Metropole für 7 Bistümer in Pannonien und Mösien gewesen; er bat daraufhin um Verleihung des Palliums, d. h. um Anerkennung seiner erzbischöflichen Würde, und um die Befugnis, in Ungarn die nötigen Bistümer zu gründen. Um den Papst von dem Recht seiner Forderung zu überzeugen, ließ er eine Anzahl falscher Urkunden früherer Päpste für das Erzbistum Lorch anfertigen (Symmachus, Eugen II., Leo VII., Agapet II., sämtlich UB. d. L. o. E. II, S. 699 ff. Nr. 1—5). Der Papst sollte Neues schaffen, indem er glaubte, früher Bestandenes zu erneuern.

Daß die Ausführung von Piligrims Plan für die Mission von größtem Werte gewesen wäre, ist unverkennbar. Rätselhaft erscheint gerade deshalb, daß er ihn nicht auf geradem Wege zu verwirklichen suchte, sondern durch das gefährliche und unsichere Mittel des Betrugs. Warum handelte er so? Man wird diese Frage nur dahin beantworten können, daß die Teilnahme für die Ungarnmission sowohl an der Kurie wie am Hofe des Kaisers zu gering war, als daß er hätte hoffen können, Unterstützung für seine Pläne zu erlangen. Der Zweifel daran, daß der gerade Weg zum Ziele führen werde, machte ihn zum Fälscher. Aber sein Ziel erreichte er auch so nicht. Es ist sicher, daß Benedikt VI. ihm weder das Pallium gewährte, noch ihn als Erzbischof anerkannte. Die Urkunde, in welcher Benedikt seinen Wünschen nachkommt, S. 715 Nr. 7, gehört zu seinen eigenen Machwerken. Sie ist wahrscheinlich ein nicht genehmigtes Konzept. Nach diesem Mißerfolg wartete er einige Zeit; dann versuchte er einen neuen Vorstoß; er wußte i. J. 977 in eine Urkunde Ottos II. einem Satz Aufnahme zu verschaffen, der Lorch für einen alten Primatialsitz erklärte, Dipl. II, S. 189 Nr. 167. Wie es scheint, hat man in Salzburg jetzt von seinen Plänen Kunde erhalten und in Rom eine Entscheidung wider sie herbeigeführt. Denn EB. Friedrich erlangte, wahrscheinlich von Benedikt VII., eine Urkunde, durch welche seine erzbischöfliche Gewalt in ganz Baiern und Pannonien anerkannt wurde, UB. v. Steiermark I, S. 31, Nr. 26. Jetzt verzichtete Piligrim auf seine Pläne: er erkannte, daß ihre Durchführung hoffnungslos sei.

Die Versuche, Piligrim von dem Vorwurf der Fälschung rein zu waschen, sind mißlungen. Denn die Frage, die Fälschungen gegenüber entscheidend ist: Cui bono?, läßt sich, wenn man von ihm absieht, nicht beantworten. Dieser Flecken bleibt an ihm kleben. Daß er ein bedeutender Mann war und daß er Großes wollte, ist gleichwohl sicher. Er wußte zu schaffen: in der durch die ungarischen Verwüstungen an Kirchen arm gewordenen Passauer Diöcese begannen unter ihm die Kirchen sich wieder zu mehren, s. Mon. Boic. 28, 2, S. 88 Nr. 117; 29, 2. S. 41 Nr. 44. Die neuen Bewohner, die in die Ostmark einströmten, wurden kirchlich versorgt und das Land kirchlich organisiert; Piligrim hielt zu diesem Zwecke Synoden in der Ennsburg — man gebrauchte den alten Namen Lorch — zu Mautern und Mistelbach, Mon. Boic. 28, 2, S. 88, Nr. 117, S. 206 f., Nr. 5 u. 6; vgl. Dipl. II. S. 419 N. 21 v. 985, Mon. Boic. 28, 2, S. 86 Nr. 116.

In mancher Hinsicht überragte er sein Zeitalter: er war frei von abergläubischen Vorstellungen, die die Masse beherrschten, s. seine Erklärung gegen den Hexenmord in der Fälschung S. 705 Nr. 4. Gleichwohl hat er auf die Zeitgenossen den größten Eindruck gemacht, vgl. Ohtloh, Vita Wolfk 14 MG SS IV, S. 531; Arnold, De s. Emmer. II, 2, S. 556; Notae de episc. Patav. MG SS XXV, S. 624. Und noch in der Klage des Nibelungenliedes klingt sein Ruhm nach, Strophe 1645.

Er starb am 20. Mai 991, Annal. Necrol. Fuld. MG SS XIII, S. 206, Necrol. Weissenb. Böhmer, Fontes IV, S. 311, Annal. Quedlinb. S. 68. **Hauck.**

Pinytos, Bischof. 2. Jahrh. — Harnack, Altchr. Litt. I, 1, S. 237.

Pinytos wird von Eus. h. e. IV, 21 u. 23 u. Chron. z. 2187 Abr. als Bischof von Knossos auf der Insel Kreta und als Zeitgenosse des Dionysius von Korinth, s. Bd IV S. 701, aufgeführt; aus dem Briefe, den der letztere an ihn richtete, und aus der Antwort des Pinytos giebt Eusebius IV, 23, 7 u. 8 einige Auszüge. Dionysius ermahnt ihn, in Hinsicht der Enthaltsamkeit (*ἁγνεία*) seinen Gemeindegenossen (den *ἀδελφοῖς*) kein zu schweres Joch aufzulegen. Pinytos beharrte aber, so anerkennend er sich dem Dionysius persönlich gegenüberstellte, bei seinen Grundsätzen; er erwiderte, jener möge nun stärkere Nahrung mitteilen und seine Gemeinde mit einem vollkommneren Briefe speisen, damit die Christen nicht für immer bei der der Milch vergleichbaren Lehre verweilten, und so unvermerkt im kindischen Wandel alterten. Pinytos stellte also die Steigerung der Askese als zu der nun gekommenen Zeit der Vollkommenheit gehörig der in der vergangenen Periode kindischer Unvollkommenheit herrschenden Milde gegenüber. Das macht wahrscheinlich, daß er von montanistischen Anschauungen berührt war. Eben deshalb wird sich Eusebius veranlaßt gesehen haben, seine Orthodoxie hervorzuheben; er urteilt: *δι' ἧς ἐπιστολῆς καὶ ἡ τοῦ Πινυτοῦ περὶ τὴν πίστιν ὀρθοδοξία τε καὶ φροντὶς τῆς τῶν ὑπηκόων ὠφελείας . . . ἀναδείκνυται.* **(Herzog †) Hauck.**

Pionius, Märtyrer. — Quellen: Ruinart, Acta martyrum ed. Ratisb. S. 185 ff. (alte lateinische Uebersetzung). AS Febr. I, 37 ff. (die Uebersetzung Ruinarts und S. 42 eine neuere). Miklosich, Monumenta linguae palaeoslovenicae e cod. Supraslienci, Wien 1851, S. 94 ff. Der griechische Text aus cod. Ven. Marc. 359 ediert von v. Gebhardt, Archiv f. slav. Philol. 18 (1896) S. 156 ff. und Acta martyrum selecta, Berlin 1902, S. 96 ff.; abgedruckt von Knopf, Ausgewählte Märtyrerakten, Tübingen 1901, S. 59 ff. — Litteratur: Aubé, L'église et l'état dans la seconde moitié du 3. siècle, Paris 1885, S. 140 ff.; Th. Zahn, Forschungen z. Gesch. d. neutestamentl. Kan. IV, 271 A. 4; J. A. F. Gregg, The Decian Persecution, Edinb. and Lond. 1897, S. 242 ff. (mir unbekannt); G. Salmon in DchrB IV, 397 ff. 428; Bardenhewer, Gesch. d. altkirchl. Litteratur II, 631 f.

Im Anschluß an seine verkürzte Wiedergabe der Akten des Martyriums Polykarps bemerkt Eusebius KG IV, 15, 46 f., daß in derselben Sammlung von Märtyrerakten auch solche von anderen gleichzeitigen smyrnäischen Märtyrern sich fänden, die er seiner Sammlung von alten Martyrien eingefügt habe. Dort sei ausführlich berichtet über das Martyrium des Pionius, und man könne dort kennen lernen dessen einzelne Bekenntnisse, seine freimütige Verteidigung des Christenglaubens vor dem Volk und den Behörden, seine Lehrvorträge (*διδασκαλικάς τε δημηγορίας*), seine freundliche Aufnahme der in der Verfolgung Gefallenen und seine Ermunterungen an die ihn im Gefängnis besuchenden Brüder, sowie sein standhaftes Erdulden von Martern, Annagelung und Verbrennung. Dieser Charakteristik entspricht nun thatsächlich der Bericht der erhaltenen Märtyrerakten. Trotz einiger Unsicherheiten im einzelnen (das „*σύγγραμμα*" cp. 1, das auch der cod. Suprasl. vorauszusetzen scheint, soll nicht die Akten als eigenes Werk des Pionius kennzeichnen, gegen Bardenh. S. 631) ist ihre Echtheit evident, und sie geben ein ganz ausgezeichnetes Bild der Vorgänge der decianischen Verfolgung. In diese Verfolgung, in das Jahr 250 unter dem Konsulat des Decius und Gratus, nämlich weisen die Akten selbst cp. 2, 1. 9, 4. 23 auf das Bestimmteste, ihre Ansetzung in die Zeit Marc Aurels durch Eusebius wird aus der Verbindung mit den Akten Polykarps zu erklären sein; auch Zahn, der früher für die Datierung des Eusebius eintrat, hat jetzt die der Akten acceptiert und möchte in dem kleinasiatischen Prokonsul Julius Proclus Quintilianus, der den Pionius verurteilte, den Konsul Pontius Proculus Pontianus des Jahres 238 erblicken. Die Gefangennahme der Märtyrer erfolgte am Gedächtnistage des Martyriums Polykarps, am 23. Februar, der auch im Jahre 250 ein Sabbath war. Die Verteidigungsreden des Pionius enthalten eine Apologie gegenüber Hellenen und Juden, in der auch cp. 14 die in der alten Kirche so viel erörterte Frage (*ἡ ἱστορία ἡ διαβόητος* Orig., De en-

gastr. 1) von der Erscheinung des Geistes Samuels 1 Sa 28, 8 behandelt wird; interessant ist, daß nach c. 13, 1 die Juden die Drangsal der Verfolgung benutzt haben, um zu sich herüberzuziehen. Pionius kann bereits von einer Reise, die er nach Palästina gemacht, berichten cp. 4, 18 ff., und er giebt hier eine Schilderung des Toten Meeres. 5 Sehr eindringlich sind die Bemühungen der Richter, den Pionius und seine Genossen zum Abfall zu bewegen, auch unter Berufung auf die Verleugnung des Bischofs Euktemon; ergreifend ist die Antwort der Sabina auf die Drohung mit dem Bordell: τῷ ἁγίῳ θεῷ μελήσει περὶ τούτου (7, 6). Nach grausamer Geißelung wird er angenagelt und zusammen mit einem marcionitischen Presbyter Metrodorus verbrannt, am 12. März. Das 10 Martyrium in cod. Mosqu. 376 (183) f. 202 ff. ist eine späte Überarbeitung, wahrscheinlich durch den Metaphrasten, vgl. m. Gesch. d. Mont. S. 33. Mit unserem Pionius hat jener Pionius nichts zu thun, der um 350—400 die Vita Polykarps (s. d. A.) geschrieben hat (gegen Salmon S. 428). **Bonwetsch.**

Piper, Ferdinand Karl Wilhelm, gest. 1889. — F. Piper wurde am 7. Mai 1811 15 in Stralsund geboren. Er studierte 1829—33 in Berlin und Göttingen Theologie, wurde 1833 theologischer Repetent in Göttingen und habilitierte sich 1840 als Privatdozent für Kirchengeschichte in Berlin, zwei Jahre später wurde er außerordentlicher Professor; er starb in Berlin am 28. November 1889.

Als Kirchenhistoriker gehörte Piper zur Schule Neanders; ihm „dem geliebten Lehrer" 20 hat er sein Hauptwerk, die Mythologie und Symbolik der christlichen Kunst gewidmet. Und man bemerkt in seiner historischen Betrachtung leicht die neanderischen Richtlinien. Seine litterarische Thätigkeit begann er 1838 mit seiner Dissertation De externa vita Jesu chronologia recte constituenda. Es folgte 1845 die Geschichte des Osterfestes seit der Kalenderreformation, sodann die verdienstvollen Untersuchungen: Karls d. Gr. 25 Kalendarium und Ostertafel, Berlin 1858 und Kalendarien und Martyrologien der Angelsachsen, Berlin 1862. Diese Studien über das ältere Kalenderwesen hingen mit seiner Absicht, für die evangelische Kirche einen neuen Kalender zu schaffen, zusammen. Er dachte ihn als ein Gedenkbuch für die Gemeinde. In diesem Sinne gab er von 1850—1870 den „Evangelischen Kalender" heraus. Er ersetzte die Heiligennamen des alten Kalenders 30 durch die Namen der um die Kirche besonders verdienten Männer von der apostolischen Zeit bis zur Gegenwart; beigegeben war Jahr für Jahr eine Anzahl von Lebensbildern, für deren Bearbeitung er einen großen Kreis von Mitarbeitern zu gewinnen wußte; die 21 Jahrgänge bieten also eine Art christlicher Biographie.

Schon während diese Arbeiten ihn beschäftigten, hatte sich Piper dem Forschungs- 35 gebiet zugewandt, dem die Hauptarbeit seines Lebens gewidmet ist: den christlichen Kunstdenkmälern. Er war der Überzeugung, daß die Werke der christlichen Kunst eine wichtige, in ihrer Bedeutung verkannte Quelle für die Kirchengeschichte bildeten. Besonders für die Erforschung des christlichen Lebens kämen sie in Betracht; denn in ihnen offenbare sich der religiöse und sittliche Charakter jedes Zeitalters, man sei berechtigt, von dem, was den 40 Künstler erfüllt, einen Schluß auf die Gesamtheit zu machen. Das gelte besonders für solche Epochen, aus denen nur spärlich schriftliche Mitteilungen erhalten seien; er dachte dabei zunächst an die alte Kirche. Von diesen Gesichtspunkten aus unternahm er den Aufbau einer eigenen theologischen Disziplin, der „monumentalen Theologie", wie er sie bezeichnete. Die erste Frucht seiner kunsthistorischen Studien ist die Mythologie und Sym- 45 bolik der christlichen Kunst von der ältesten Zeit bis ins 16. Jahrhundert. Der erste Band erschien in zwei Abteilungen 1847 und 1851. Piper geht hier den heidnisch mythologischen Vorstellungen nach, die in die christliche Kunst Aufnahme gefunden haben; er wollte dadurch den Einfluß nachweisen, den die Ideen der antiken Kunst auf die christliche Zeit gehabt haben. Der zweite Teil, der in die Schätze christlicher Erkenntnis, die 50 in den Symbolen der kirchlichen Kunst ausgeprägt sind, einführen sollte, ist nicht erschienen. Piper hat den Gedanken, sein Werk zu vollenden, lange festgehalten; schließlich drängten andere Arbeiten ihn in den Hintergrund. Nachdem er 1852 eine kleine Schrift über den christlichen Bilderkreis vollendet hatte, begann er die Bearbeitung eines zweiten größeren Werkes, seiner Einleitung in die monumentale Theologie. Sie erschien 1867. Zu Grunde 55 liegt ihr ein Artikel Pipers über monumentale Theologie, der in der 1. Auflage dieser Encyklopädie 1862 erschienen war. Man bemerkt schon in den älteren Werken, daß Piper die Kunst nicht eigentlich als Kunst erforschte: Form und Stil kamen für ihn kaum in Betracht. Es handelte sich überall um das Gegenständliche, um den Inhalt der künstlerischen Darstellung. Dieser Gesichtspunkt beherrscht auch seine Fassung der „monumen-

talen Theologie". Er suchte im wesentlichen nur das zu erheben, was die Bilder darstellen. Demgemäß spricht Piper von „monumentaler Exegese", „monumentaler Geschichte des Reichs Gottes", „monumentaler Dogmatik und Moral". Es wird schwerlich eine Meinungsverschiedenheit darüber vorhanden sein, daß diese Bestimmung der Aufgabe ungenügend war. Aber sie hat nicht verhindert, daß eine fruchtbare Wirkung von Pipers Schriften ausgegangen ist. Unter den evangelischen Theologen an den deutschen Universitäten war er lange Zeit der einzige, der an die Bedeutung der Kunst für den Entwickelungsgang der Kirche erinnerte.

Er hat das nicht nur als Schriftsteller gethan. Mit Unterstützung Friedrich Wilhelms IV. begründete er das christliche Museum der Berliner Universität. Von 1849 an bis an seinen Tod hatte er als Direktor die Leitung desselben in der Hand. Die archäologischen Übungen, die er in seinen schönen Räumen mit den Studierenden abhielt, waren vielleicht manchmal etwas springend und unmethodisch, aber anregend waren sie immer, und kein Teilnehmer wird je aufhören dankbar des Greises zu gedenken, dessen Begeisterung für die Sache, die er trieb, nur übertroffen wurde von dem Wohlwollen und der Freundlichkeit gegen die Schüler, deren Führer er war. **Hauck.**

Pippinische Schenkung s. d. A. Patrimonium Petri Bd XIV S. 771,24 ff.

Pirke Aboth s. d. A. Thalmud.

Pirkheimer, Wilibald, gest. 1530. — Litteratur: Das Hauptwerk über Wilibald Pirkheimer ist noch immer dessen Lebensbeschreibung von Konrad Rittershausen bei Melchior Goldast: Viri illustris Bilibaldi Pirkheimeri opera, Frankfurt 1610. Die Sammlung ist nicht vollständig. — Wertvolle Beiträge lieferten seitdem Wills Nürnberger Gelehrtenlexikon nebst den Supplementen von Nopitsch, Nürnberg und Altdorf 1755—1808; Ernst Münch, Charitas Pirkheimer, ihre Schwestern und Nichten, Biographie und Nachlaß, Nürnberg 1822; Bilibald Pirkheimers Schweizerkrieg und Ehrenhandel mit seinen Feinden zu Nürnberg, nebst Biographie und kritischem Schriftenverzeichnis durch Ernst Münch, Basel 1826; Heinrich Aug. Erhard, Geschichte des Wiederauflebens der Wissenschaften, Magdeburg 1827—1832; Die Blütezeit Nürnbergs in den Jahren 1480—1530 &c., von Johannes Scharrer, Nürnberg 1828; Campe, Zum Andenken Wilibald Pirkheimers, Nürnberg 1828; Karl Hagen, Deutschlands litterarische und religiöse Verhältnisse im Reformationszeitalter, Bd I, 1841; Döllinger, Reformation, Bd I, Regensburg 1846; Der hochberühmten Charitas Pirkheimer, Aebtissin von St. Clara zu Nürnberg, Denkwürdigkeiten aus dem Reformationszeitalter, herausgegeben von Dr. Constantin Höfler, Bamberg 1852; Franz v. Soden, Beiträge zur Geschichte der Reformation &c., Nürnberg 1855; Lebensläufe berühmter und verdienter Nürnberger, verfaßt von Georg Wolfgang Karl Lochner, mit den Bildnissen von Albrecht Dürer, Peter Vischer, Wilibald Pirkheimer, Lazarus Spengler und Hans Sachs, Nürnberg 1861; Aus dem Leben der Charitas Pirkheimer &c. von Wilhelm Loose, Dresden 1870; Charitas Pirkheimer &c., von Franz Binder, Freiburg im Breisgau 1873; Rudolf Hagen, Pirkheimer in seinem Verhältnis zum Humanismus und zur Reformation. Mt des Vereins für Geschichte der Stadt Nürnberg (MVG), 1882, Heft 4; Otto Markwart, Wilibald Pirkheimer als Geschichtschreiber, Zürich 1886, Meyer und Zeller; P. Drews, W. Pirkheimers Stellung zur Reformation, Leipzig 1887, Grunow; Friedrich Roth, Wilibald Pirkheimer, ein Lebensbild aus dem Zeitalter des Humanismus und der Reformation, Halle 1887, Max Niemeyer; R. Ehrenberg, Hans Kleberg, der „gute Deutsche", sein Leben und sein Charakter, MVG Heft 10; Georg Ludewig, Die Politik Nürnbergs im Zeitalter der Reformation von 1520—1534, S. 1—47, Göttingen 1893, Vandenhöck und Ruprecht; Dr. Paul Kalkoff, Pirkheimers und Spenglers Lösung vom Banne 1521. Gymnasial-Programm von S. Maria Magdalena in Breslau, Ostern 1896; A. Brecher, Lazarus Spengler, AdB 35, S. 118—122; Max Herrmann, Die Rezeption des Humanismus in Nürnberg, Berlin 1898, Weidmann; H. Westermeyer, Zur Bannangelegenheit Pirkheimers u. Spenglers. Beiträge zur bayer. Kirchengeschichte, II. Bd S. 1—8, Erlangen 1896, Fr. Junge; Arnold Reimann, Pirkheimer Studien Buch I und II. Inaugural-Dissertation, Berlin 1900, Buchdruckerei von J. Brückmann; Wilibald Pirckheimers Schweizerkrieg von Karl Rück. Beigegeben ist Pirkheimers Autobiographie, die im Arundel-Manuskript 175 des Britischen Museums erhalten ist. München 1895. G. Franzscher Verlag (Akad. d. Wv.).

Wilibald Pirkheimer wurde am 5. Dezember 1470 zu Eichstätt geboren, allwo ein Denkstein sein Geburtshaus ziert. Sein Vater Johannes, des gleichnamigen Nürnberger Ratsherrn Sohn, hatte auf deutschen und italienischen Universitäten studiert und war 1465 von der Universität Padua zum Doktor beider Rechte promoviert worden. Von Nürnberg, wo er sich zuerst niederließ und mit Barbara Loffelholz vermählte, berief ihn der kunstsinnige Bischof Wilhelm von Reichenau 1469 als Rat nach Eichstätt, in welcher Eigenschaft er später auch, von Zeit zu Zeit seinen Wohnsitz in Munchen mit Innsbruck

vertauschend, dem Herzog Albrecht IV. von Baiern und dem Erzherzog Siegmund von Tyrol diente. Die genannten Fürsten verwendeten ihn meistens zu diplomatischen Sendungen an fremde Höfe, an welche er seinen Sohn Wilibald in der Regel mitnahm. Erst gegen das Ende des Jahrhunderts kehrte Johannes Pirkheimer nach Nürnberg zurück und bekleidete dort die Würde eines Konsulenten. Im verdankte die Stadt die 1496 angeblich zur Vorbereitung auf das juristische Studium gegründete und 1498 in das Herrentrinkstubengebäude verlegte Poetenschule, eine nach italienischem Muster vorzugsweise die Lektüre der Dichter pflegende, von der Kirche unabhängige Studienanstalt, welche unter der Leitung des Magisters Heinrich Grieninger eine Zeit lang gutes Gedeihen versprach, Pfingsten 1509 jedoch infolge der fortwährenden Anfeindungen durch die Geistlichkeit wieder einging. Grieninger starb 1511 (Reimann S. 27—46). — Johannes Pirkheimer hatte außer seinem Sohn Wilibald sieben Töchter, von denen die klassisch gebildete, durch Geist und Charakter ausgezeichnete Charitas, am 21. März 1466 in Nürnberg geboren, von 1503 bis 1532 Äbtissin des dortigen Klaraklosters war; ebenso von 1532—1533 ihre Schwester Klara; Walpurga wurde Nonne im Angerkloster zu München; Sabina und nach ihr Euphemia Äbtissin im Kloster zum heiligen Geist in Bergen bei Neuburg a. D. und Katharina Priorin im Kloster zu Geisenfeld bei Ingolstadt. Die einzige Juliana hatte sich 1495 mit dem Ratsherrn Martin Geuder vermählt. Johannes Pirkheimer zog sich ein Jahr vor seinem Tod in das Nürnberger Barfüßerkloster zurück und starb daselbst im gleichen Monat mit seinem hochbetagten Vater am 2. Dezember 1501. Der berühmte Propst Dr. Sixtus Tucher von St. Lorenz widmete dem gelehrten Juristen in einem Schreiben an Charitas einen ehrenvollen Nachruf. Wilibald, jetzt das Haupt der Familie Pirkheimer, betrachtete von Jugend auf Nürnberg als seine Vaterstadt. War doch seine Familie daselbst seit 1356 ansässig und wie sein Ahnherr Hans Pirkheimer von 1386 bis 1400, so auch sein Großvater von 1453—1476 Ratsherr der Stadt.

Nürnberg, dessen Bürger nach einem Ausspruch des Äneas Sylvius Piccolomini (Papst Pius II.) besser lebten und stattlicher wohnten als die Könige von Schottland, feierte zwischen 1480 und 1530 seine goldene Zeit. Die aus der großartigen Gewerbthätigkeit, dem hochentwickelten Kunstgeschmack und dem ausgedehnten Handel erwachsene materielle Blüte hatte daselbst ein wunderbar reiches geistiges Leben entwickelt, und der Ratssprecher Dr. Christoph Scheurl nannte bei einer feierlichen Gelegenheit seine Vaterstadt mit Recht „die Erfinderin, Erzieherin und Mutter der Künste und Gewerbe". Die Erzgießer Peter Vischer und Pankraz Labenwolf, der Bildhauer Adam Kraft und der Bildschnitzer Veit Stoß, die Buchdrucker Anton Koberger und Johann Petrejus, der Kompaßmacher und Mathematiker Erhard Etzlaub und der Mechaniker und Chemiker Hans Lobsinger, die Gelehrten und Staatsmänner Sixtus Tucher, Christoph Scheurl, Hieronymus Paumgärtner, Christoph Fürer, Christoph Kreß, Sebald Schreyer, Hieronymus Ebner, Kaspar Nützel und der Ratsschreiber Lazarus Spengler, von Albrecht Dürer, Hans Sachs, Regiomontanus und seinem Schüler Martin Behaim ganz zu schweigen, gehören mit Wilibald Pirkheimer dieser Zeit an. Die Kaiser Friedrich III. und Maximilian I. liebten nicht weniger als Karl IV. in dem herrlich aufblühenden Nürnberg Hof zu halten, und die vielen Reichstage von 1142—1524 machten die Stadt zu einem Sammelplatz der Großen und Mächtigen des Reichs, wie dieselbe längst ein Mittelpunkt des Völkerverkehrs war.

Wilibald Pirkheimer hatte, auf der von seinem Vater gelegten Bildungsgrundlage weiter bauend, sieben Jahre in Italien gelebt und auf den Universitäten Pavia und Padua gründliche klassische und juristische Studien gemacht, eifrig die Musik gepflegt und durch ritterliche Übungen seinen Leib gestählt. Nach seiner Rückkehr vermählte er sich 1495 mit Crescentia Rieter, die ihm fünf Töchter gebar, aber schon 1504 starb. Pirkheimer blieb fortan unvermählt. Von diesen fünf Töchtern nahmen, was er später vorübergehend bedauerte, drei den Schleier; Katharina war von 1533—1563 Äbtissin des Klaraklosters in Nürnberg, Crescentia starb daselbst als 28jährige Nonne 1529, und Charitas ließ sich bei ihren Tanten Sabina und Euphemia einkleiden. Dagegen vermählte sich Felicitas (gest. 1530) 1515 mit dem Patrizier Hans Imhof und nach dessen Tode 1528 mit Hans Kleberger, der jedoch unmittelbar nach der Hochzeit auf und davon ging und seine Frau sitzen ließ. In seiner Vaterstadt zeitlebens bitter gehaßt, lebte dieser rätselhafte, aber thatkräftige Mann, ein Finanzgenie ersten Ranges, fortan meistens in Lyon und wurde daselbst wegen seiner vielen wohlthätigen Stiftungen noch lange nach seinem 1546 erfolgten Tod le bon Allemand genannt. Er war der Geldmann des Königs Franz I. von Frankreich. — Die dritte Tochter Barbara war seit 1518 mit dem

reichen Hans Straub, dem Besitzer von Neunhof, vermählt. Auf diesem großartigen Landsitz schrieb Pirkheimer, als er 1522 daselbst wegen der in Nürnberg wütenden Pest weilte, seine **Apologia seu laus podagrae** (deutsch von Moritz Max Mayer, Leipzig 1884, Unflad). Von 1496—1523, wo er freiwillig austrat, gehörte Wilibald, kurze Unterbrechungen abgerechnet, dem Rate der Stadt an, erntete aber von seiner städtischen Thätigkeit wenig Dank. Er war fortwährend Verdrießlichkeiten, Verdächtigungen und Angriffen der gröbsten Art ausgesetzt, und als sein Todfeind Anton Tetzel 1514, wahrscheinlich wegen Amtsmißbrauchs, auf Lebenszeit eingekerkert wurde, verfolgten ihn ein bankerott gewordener Kaufmann, namens Hans Schütz, und nachher Georg Holzschuher mit demselben grimmigen Hasse. Etwas lohnender war Wilibalds diplomatische Thätigkeit; namentlich wurde er wegen seiner Beredsamkeit und seines immensen Gedächtnisses allgemein bewundert, als er auf einer Tagsatzung zu Augsburg 48 Klagen des Pfalzgrafen gegen Nürnberg tags darauf aus dem Kopfe widerlegte und noch 20 Gegenklagen vorbrachte. Dagegen sind die kriegerischen Leistungen Wilibalds vielfach überschätzt worden. Als er im Schweizerkriege 1499 das wohlausgerüstete Nürnberger Kontingent von 800 Mann führte, war ihm ein tüchtiger Kriegsmann, der Ritter Hans von Weichsdorf, an die Seite gegeben. Pirkheimers Aufgabe war eine diplomatische, nämlich den Kaiser Maximilian I. von dem Verdacht abzubringen, Nürnberg sympathisiere mit den Schweizern. Offenbar gelang ihm dies. Denn Maximilian ernannte ihn zum kaiserlichen Rat und Karl V. bestätigte diesen Titel. Mustergiltig ist das über diesen Krieg von ihm verfaßte Werk „**Bellum Helveticum seu Suitense**“, das ihm bei der Nachwelt, als es lange nach seinem Tod (1610) im Druck erschien, den Namen des deutschen Xenophon eintrug. Das Autograph dieses Werkes lag lange vergessen in der Arundel-Abteilung des Britischen Museums, bis dasselbe 1892 von Karl Rück aufgefunden und 1895 von demselben sorgfältig bearbeitet bei der Akademie der Wissenschaften in München herausgegeben wurde. Als Abfassungszeit desselben stellte er 1530 fest. Die angehängte Autobiographie, für die Erkenntnis des Wesens und der Eigenart Pirkheimers wertvoll, ist im 17. Jahrhundert mehrfach benützt, aber bisher noch nicht veröffentlicht worden. — Wenn Christoph Scheurl über Wilibald Pirkheimer an Charitas schreibt: „**Ut si in omni imperio multifariam doctrinam, eloquentiam, prudentiam, natalium claritudinem, divitias, praestantem formam respicias, anteferatur huic nemo, pauci pares putentur, cuius virtus nullius laudatione crescit, nullius vituperatione minuitur!**“ so ist das allerdings keine Übertreibung. Aber nur der **multifaria doctrina**, seiner mannigfaltigen Gelehrsamkeit, verdankte und verdankt er seine Berühmtheit. Wilibald Pirkheimer war Humanist im vollsten Sinn des Wortes. Die in Italien zu neuem Leben erwachten klassischen Studien hatten wie allenthalben in Deutschland, so namentlich in den Reichsstädten und unter diesen in erster Linie in Nürnberg eine Heimstätte gefunden und waren hier hinwiederum durch die Familie Pirkheimer vorzugsweise gefördert worden. Der Name Wilibald Pirkheimer insbesondere ist mit der geistigen Bewegung der der Reformation unmittelbar vorausgehenden Zeit aufs engste verknüpft. Wilibald wurde in Nürnberg der Mittelpunkt aller humanistischen Bestrebungen und neben seinen Freunden Reuchlin, Erasmus von Rotterdam und Hutten einer ihrer angesehensten Stimmführer in Deutschland. Sein von dem Großvater ererbtes Haus am Markt dem schönen Brunnen gegenüber (S. Nr. 15, seit 1860 mit einer Gedenktafel geschmückt) galt lange als der Sammelplatz der einheimischen wie auswärtigen Gelehrten und Künstler, als **diversorium literarium, hospitium eruditorum**, wie Konrad Celtes sagt, welcher die 1501 in einer Bibliothek zu Regensburg aufgefundenen Werke der Gandersheimer Nonne Roswitha 1502 in Nürnberg als Wilibalds Gast herausgab. Wilibald war selbst als Schriftsteller unermüdlich thätig. Die Werke des Euklides, Xenophon, Plato, Ptolemäus, Theophrast, Plutarch und Lucian übersetzte er entweder sämtlich oder doch zum größeren Teil ins Lateinische und schrieb sogar ein Werk über die früheste deutsche Geschichte. Seine litterarischen Verbindungen reichten, wie sein großartiger Briefwechsel beweist nach allen Seiten; und auf den verschiedensten Gebieten des Wissens wendete man sich mit Fragen, Entwürfen und Bitten an den gelehrten Mann. Seine große, in Rom, Venedig, Mantua, Florenz, Mailand, Verona und andern Orten gesammelte Bibliothek wie seine reichhaltige Kunstkammer standen jedem strebsamen Geiste offen. Und wie alle Humanisten es sich zur Ehre anrechneten, seine Freunde zu heißen, so war hinwider sein einziger Ehrgeiz, recht viele gelehrte Männer zu Freunden zu haben.

Wenn der jugendlich aufstrebende Humanismus der in Formeln erstarrten Scholastik auch aufs schroffste entgegentrat, kirchenfeindlich war er deshalb durchaus nicht. Aber er

bereitete eine Scheidung der Geister vor. Und so treu es auch die Humanisten anfänglich mit der alten Kirche meinten, so sehr sie auch einem besonnenen wissenschaftlichen Fortschritt huldigten und ihre humanistische Bildung mit ihrem Glauben in Einklang zu bringen suchten, die neue Bewegung riß sie trotzdem mit sich fort. So war es auch bei
5 Wilibald Pirkheimer. Allerdings hatte er sich die Tiefe seines religiösen Gemütes bewahrt, aber er hatte sich auch aus den Schriften der Alten mehr als formale Bildung angeeignet. Sein ganzes Denken und Fühlen gehörte der neuen Zeitrichtung an. Welch lebhaften Anteil er an den litterarischen Kämpfen der Zeit, wenn auch immer in den Schranken der Mäßigung, nahm, und wie kräftig er für Reuchlin gegen Pfefferkorn und
10 die Kölner Dominikaner in die Schranken trat, ist allgemein bekannt, weniger vielleicht, daß er den Verfassern der **epistolae obscurorum virorum** sehr nahe stand und ihnen erhebliche Beiträge lieferte. Beim Beginn der Reformation trat er daher sofort auf Luthers Seite und nannte sich noch 1522 „gut lutherisch“. Deshalb stand er auch neben seinem damaligen Freund Lazarus Spengler auf der von Dr. Eck 1520 ausgewirkten Bann-
15 bulle. So rächte sich derselbe nämlich für den „**Eccius dedolatus**“ und die „Schutzschrift“ für Luther und demütigte bei den mit ihm behufs Lossprechung vom Banne geführten Verhandlungen die beiden Männer und zuletzt sogar den Rat aufs tiefste, trat aber infolge der neuen Bannbulle vom 3. Januar 1521, welche die Lossprechung der beiden dem Papst vorbehielt, allmählich mehr und mehr in den Hintergrund. Der an seine Stelle
20 getretene Nuntius Aleander wußte sich, von der weltlichen Macht trotz des Wormser Edikts verlassen und durch Drohungen aller Art eingeschüchtert, im weiteren Verlauf der Angelegenheit schließlich nicht anders zu helfen, als daß er den beiden riet, sich an den Papst zu wenden; und schon am 3. August 1521 erhielt er von Rom Vollmacht, dieselben zu absolvieren; was wahrscheinlich noch in diesem Monat geschah. Pirkheimer,
25 kampfesmüde geworden, wendete sich übrigens seit 1524 nach und nach von der Reformation und ihren Wortführern ab und näherte sich wieder der alten Kirche. Diese Schwenkung läßt sich indes nur ganz begreifen, wenn man sein Verhältnis zum Klarakloster und den innigen Zusammenhang seiner Familie und seiner Familieninteressen mit demselben kennt. „Denn das Klarakloster allein“, sagt Binder, „war das geheimnisvolle
30 Band, das der alten Kirche den lange Schwankenden erhielt“, bezw. wieder zuführte. Die geistreiche Schwester Charitas, die Äbtissin des Klaraklosters, von Konrad Celtes besungen, durch ihren Briefwechsel mit Sixtus Tucher, Erasmus von Rotterdam und anderen großen und kleinen Geistern der Zeit in ganz Deutschland berühmt geworden, stand dem Bruder seit dem Tod seiner Gemahlin (1504) besonders nahe. Wie er in ihr die Krone
35 ihres Geschlechtes und das Muster der Nürnberger Frauenwelt sah und sich gar oft bei ihr Rat und Trost holte, so bewunderte sie in ihm ihren Meister und Führer und nannte sich mit Vorliebe seine „unwürdige“ Schülerin. Schon 1502 schickte er der damaligen Nonne zu ihrer Belehrung und Erbauung die Übersetzung des frühchristlichen Dichters Prudentius und widmete ihr 1513 die ins Lateinische übertragene Schrift Plutarchs:
40 „Über die zögernde Rache der Gottheit“, **Plutarchi Chaeronei, stoici ac viri doctissimi, de his qui tarde a numine corripiuntur, libellus** betitelt, die eigentlich seinem Todfeind Anton Tetzel galt. Der Schwester Klara, die seit 1494 eingekleidet war, widmete er 1516 die ins Lateinische übertragenen „Moralischen Sprüche des Bischofs und Märtyrers Nilus“, 238 kurze griechische Sentenzen, und den beiden Schwestern zusammen
45 1519 die Werke des hl. Fulgentius, Bischofs von Karthago; auch übersetzte er 1521 einen Teil der Reden des hl. Gregor von Nazianz für dieselben ins Lateinische; ein zweiter Teil dieser Reden erschien erst nach seinem Tod 1531. Wie hieraus und noch mehr aus dem Briefwechsel der Geschwister erhellt, war das Verhältnis Wilibalds zu seinen Schwestern, insonderheit zu Charitas, das eines väterlichen Freundes, Lehrers und Beraters und
50 blieb es sein ganzes Leben hindurch mit Ausnahme eines in die Jahre 1518 und 1519 fallenden Zerwürfnisses mit Charitas, an dem wahrscheinlich die Verheiratung der Barbara mit Straub schuld war. Wilibald war damals heftig vom Podagra geplagt und dadurch reizbar und herrisch geworden. Klara wußte jedoch durch ihr einschmeichelndes Wesen die alte Freundschaft wiederherzustellen. Da begannen 1524 die jetzt bis ins Einzelne
55 bekannten Vexationen des Klaraklosters, von denen in erster Linie die Äbtissin betroffen wurde. War es da zu verwundern, wenn die Bedrängnisse, in welche die geliebte Schwester, wenn auch nicht ganz ohne ihr Verschulden, geriet, dem Bruder zu Herzen gingen, und infolge dessen seine Begeisterung für die Reformation erkaltete? Die Nürnberger Reformatoren Hieronymus Ebner und Kaspar Nützel, die berühmten „Losunger“, der einfluß-
60 reiche Lazarus Spengler, mit dem Pirkheimer sich obendrein ganz überworfen hatte, und

der Prediger Osiander gingen ihm mit einemmal in ihrem Eifer zu weit. Wilibald trat daher fortan den Neuerern und ihren Neuerungen, wo er nur konnte, entgegen. Schon 1521 wurden mehrfache Versuche gemacht, die Nonnen des Klaraklosters, 60 an der Zahl, zum freiwilligen Austritt zu bewegen, blieben aber ohne Erfolg; und daran sollten die schon seit 1522 wegen ihrer Verteidigung der alten Lehre mißliebigen Barfüßer, namentlich 5 der alte Erhard Horolt, Beichtvater, und Nikolaus Lichtenstein, Prediger im Klarakloster, nebst Charitas schuld sein. Die letztere hatte nämlich Emsers Schriften von Kloster zu Kloster verbreitet, und ein unvorsichtiges Schreiben derselben an Emser war böswilligerweise veröffentlicht worden; also Grund genug, gegen das Kloster vorzugehen. So sehr nun auch Wilibald den brieflichen Verkehr der Äbtissin mit Emser mißbilligte, in ihrem 10 Bestreben, die Barfüßer dem Kloster zu erhalten, fand sie seine Unterstützung und eine desfallsige Bittschrift, die Charitas 1524 an den Rat richtete, ist wahrscheinlich von ihrem Bruder verfaßt. Aber sie bewirkte nur einen kurzen Aufschub. Als dem vom 3. bis 14. März 1525 auf dem Rathause zwischen acht Ordensgeistlichen und sieben Predigern abgehaltenen Religionsgespräch die Einführung der Reformation in Nürnberg auf dem 15 Fuße folgte, dankte der Rat auch die zwei genannten Barfüßer sofort ab; und es trat zunächst der Prediger Poliander (Graumann) aus Würzburg, später Schleupner und nach ihm Osiander an ihre Stelle. Aber die Nonnen mußten sich noch mehr gefallen lassen. Es wurde ein Inventarium des Klosters aufgenommen, ein Gesichtsfenster statt des vergitterten Redefensters hergestellt und die bisherige Tracht der Klarissen abgeändert. 20 Dazu bekamen alle Eltern das Recht, ihre Töchter von dem Kloster zurückzufordern und nötigenfalls auf dem Wege der Gewalt zurückzunehmen; wovon die Frauen Nützels, Ebners und Friedrich Tetzels auch sofort Gebrauch machten. Zur Aufhebung des Klosters und zur Austreibung der Nonnen war nur noch ein Schritt. Da wendete sich Wilibald, um seinen Schwestern und Töchtern zu Hilfe zu kommen, an seinen Freund Melanchthon; 25 und auf dessen Fürsprache hin blieb, als er im November 1525 wegen Einrichtung des neuen Gymnasiums, bei dessen Gründung Pirkheimer mit Absicht ganz umgangen wurde, vierzehn Tage in Nürnberg verweilte, das Klarakloster, dem er einen Besuch abstattete, erhalten, wurde aber auf den Aussterbeetat gesetzt. So konnte Charitas 1529 ungestört ihr 25jähriges Jubiläum als Äbtissin und ihr 50jähriges als Klosterfrau feiern, bei 30 welcher Gelegenheit die Nonnen zum Schluß der Feier lustig miteinander tanzten.

Dem alternden Pirkheimer machte die Gicht mehr und mehr zu schaffen, und zu der Krankheit kamen viele Betrübnisse anderer Art. 1528 starb sein intimer Freund Albrecht Dürer, dem er einen klassischen Nachruf widmete, und nicht lange nachher kündigte ihm Christoph Scheurl wegen der Packschen Händel die Freundschaft auf; ferner starb 1529 35 seine Tochter Crescentia an der Schwindsucht und Felicitas 1530 an gebrochenem Herzen. Diese Schicksalsschläge verwand Pirkheimer nicht mehr, wachte aber trotzdem fortwährend über die Erhaltung des Klosters und verhinderte einen neuen Angriff auf dasselbe, als einige in den Zeiten der Aufregung gemütskrank gewordene Nonnen einen neuen Grund zur Aufhebung desselben abgeben sollten. Selbst seine letzte litterarische Arbeit galt dem 40 Klarakloster. Es ist die 1529 für dasselbe abgefaßte, in ihrer Art meisterhafte Schutzschrift, Oratio apologetica betitelt. Gerade ein Jahr nach Abfassung dieser Schrift starb der erst 60jährige Gelehrte unerwartet schnell in der Nacht des 22. Dezembers 1530 und wurde als der letzte seines Stammes auf dem St. Johannis-Kirchhof (Nr. 1414) in der Nähe Dürers begraben. Charitas folgte ihm am 19. August 1532, 66 Jahre alt, 45 Klara am 5. Februar 1533, 53 Jahre alt, im Tode nach. Mit der Äbtissin Ursula Muffel starb 1590 das Klarakloster aus.

Wilibalds bedeutender Nachlaß fiel seinen Enkeln, den Kindern der Felicitas (Imhof) und der Barbara Straub, zu. Wilibald Imhof brachte die von ihm erworbene Bibliothek und Kunstkammer seines Großvaters in sein Haus auf St. Ägidienhof und hütete das 50 teuere Vermächtnis aufs treueste. Aber 1636 verkauften die Imhofischen beide Sammlungen an Thomas Arundel Grafen von Surrey — zu ihrem Spott und der Stadt kleinem Ruhm, wie G. W. K. Lochner sagt. Dr. List †.

Pirmin, Abt, gest. 753. — Quellen: Herimani Aug. Chron. MG SS V, S. 98, Vitae Pirm. MG SS XV, S. 21; AS Nov. II, S. 33; Mone, Quellensammlung zur bad. 55 Landesgesch. S. 30 ff.; ASB III, 2, S. 136 ff.; Grabschrift, von Hraban verf., MG Poet. lat. II, S. 224; Walahfr. Visio Wettini v. 27 ff.; ebd. S. 304. Urkunden MG Dipl. I, S. 84, Nr. 95; Pardessus, Diplom., chart., epist. II, S. 353 ff. S. 408. Dicta abbatis Priminii, de singulis libris can. scarapsus bei Caspari, Kirchenhistorische Anecdota I, Christiania 1883, S. 149 ff. —

Litteratur: C. J. Hefele, Geschichte der Einführung des Christent. im südwestl. Deutschland, Tübingen 1837; G. Th. Rudhard, Aelteste Geschichte Bayerns, Hamburg 1841, S. 346. 371 f.; M. Görringer, Pirminius, Zweibrücken 1841, S. 384 ff.; Rettberg, KG Deutschlands, Göttingen 1846 u. 48, II, 50—58; Gelpke, KG d. Schweiz, Bern 1856 ff., II, 283 ff.; Friedrich, KG Deutschlands, Bamb. 1867 ff., II, 580 ff.; Ebrard, Die iroschottische Missionskirche, Gütersloh 1873, S. 344 ff. 453 ff.; Hauck, KG Deutschlands I, 3. Aufl. 1904, S. 346; Brandi, Quellen u. Forschungen zur Gesch. der Abtei Reichenau I, S. 89 ff.

Pirmin oder Permin, auch Primin, war Stifter und Reformator zahlreicher Klöster in Süddeutschland und der Ostschweiz. Von der Kirchengeschichtschreibung lange Zeit ungebührlich vernachlässigt, wurde er im 19. Jahrhundert wiederholt Gegenstand eingehenderer Forschung, ohne daß diese indes viel Licht über seine Person und seine Wirksamkeit verbreitet hätte. Es hat dies seinen Grund in der Spärlichkeit und Unzuverlässigkeit der Quellen. Zwar besitzen wir einige Lebensbeschreibungen aus alter Zeit; aber schon die älteste, welche zu Anfang des 9. Jahrhunderts im Kloster Hornbach verfaßt wurde, sagt in der Vorrede, sie behandele pene oblivioni tradita, quae diu incognita latebant, und klagt cap. 5 über Mangel an Nachrichten über die Wirksamkeit des Pirminius, weshalb sie sich auf die Geschichte seiner Thätigkeit in den beiden Klöstern Reichenau und Hornbach beschränkt. Die zweite, jüngere Lebensbeschreibung ist dem EB. Liudolf von Trier 994—1008 gewidmet und ebenfalls in Hornbach entstanden. Sie ist eine Amplifikation der älteren Vita ohne neuen Inhalt. Als Verfasser hat Mone den Abt Warman von Hornbach vermutet, eine der vielen Vermutungen, die mit bloßen Möglichkeiten spielen. Die jüngere Vita wurde später metrisch bearbeitet. Wichtiger sind die Nachrichten des Reichenauer Mönchs Herimannus contractus in seinem Chronikon zu den Jahren 724. 727. 731 und einige Urkunden.

Nach den Lebensbeschreibungen kam während der Regierung Theuderichs IV. (720—737) ein alemannischer Adeliger namens Sinlaz auf einer Reise, auf der er viele Klöster besuchte, nach dem Kastell Melci im Bistum Meaux, hörte dort den Landbischof Pirmin lateinisch und fränkisch predigen und lud ihn ein, unter seinen im Christentum noch unbefestigten Landsleuten am Bodensee eine geistliche Wirksamkeit zu beginnen. Da Pirmin Bedenken trug, ohne höhere Erlaubnis in dem Sprengel eines fremden Bischofs zu lehren, so beschlossen beide nach Rom zu reisen und die Erlaubnis des Papstes zu erwirken. Dieser war anfänglich gegen Pirmin als einen aus dem Westen Gekommenen mißtrauisch, wurde aber dadurch daß, während Pirmin an dem Apostelgrabe betete, sein Stab frei in der Luft stehen blieb, von dessen Redlichkeit überzeugt, erteilte ihm die Erlaubnis, überall, wo er wolle, zu predigen, und gab ihm ein Empfehlungsschreiben an den König Theuderich. Nach Deutschland zurückgekehrt gründete dann Pirmin auf Sinlaz' Gütern das Kloster Reichenau im Bodensee. Dies alles ist Erfindung, geknüpft an den alten Namen der Reichenau: Sindleozzesavva, Sindlazau. Seitdem Brandi (s. oben) dargethan hat, daß den angeblichen Stiftungsbriefen Karl Martells vom 25. April 724 der erste Stiftungsbrief zu Grunde liegt, wissen wir, daß die Stiftung Reichenaus auf Karl Martell zurückgeht: er hat ihm die Sindlazau zur Stiftung eines Klosters überlassen, ihn in seinen Schutz genommen und seine Stiftung ausgestattet. Beteiligt waren außer ihm der schwäbische Herzog Lantfrid und der Graf Bertoald. Durch den Inhalt der Urkunde werden die Angaben Herimanns bestätigt und berichtigt. Er datiert richtig die Gründung aus dem Jahre 724 und läßt den Abt und Landbischof Pirmin durch Karl Martell auf Empfehlung der Fürsten Berthold und Nebi über die Reichenau gesetzt worden sein. Nach desselben Chronisten Angabe sah sich Pirmin schon im Jahre 727 infolge der Differenzen zwischen dem Alemannenherzoge Theudebald und Karl Martell genötigt, Reichenau nach Bestellung eines Nachfolgers zu verlassen. Er wandte sich nach dem Elsaß, wo ihm der Graf Eberhard die Vollendung der von ihm kurz vorher begonnenen Stiftung des Klosters Murbach in den Vogesen übertrug, Pard. II S. 353. Als weitere pirminische Klosterstiftungen werden von Hermann noch Altaich in Baiern und Pfäfers in der Schweiz genannt. Die Lebensbeschreibungen führen auf Pirmins Stiftung oder Organisierung außerdem noch zurück die Klöster Schuttern und Gengenbach bei Offenburg, Schwarzach bei Lichtenau in Baden (ursprünglich auf der Rheininsel Arnulfsau), Maurmünster und Neuweiler bei Zabern im Elsaß und berichten, daß er gegen Ende seines Lebens von dem im Bliesgau begüterten fränkischen Adeligen Werner zur Errichtung eines Klosters auf dessen Güter eingeladen wurde. Hier stiftete er die Abtei Hornbach (ursprünglich Gamundia) bei Zweibrücken. Seinen Biographen zufolge ist ihm hier noch die Freude zu teil geworden, daß Bonifatius, bevor

er zum letztenmal zu den Friesen ging, ihn aufsuchte und sich mit ihm über die Befestigung der Kirche in den Gemütern des Volkes beriet. Die Biographen des Bonifatius thun dieses Besuches keine Erwähnung; er scheint ebenfalls zu den Erfindungen zu gehören. Hornbach war Pirmins letzte Klosterstiftung; hier starb er am 3. November, wahrscheinlich des Jahres 753. Seine ebenda beigesetzten Gebeine wurden in der Reformationszeit von dem Grafen Schweikard von Helfenstein nach Innsbruck übergeführt. 5

Zu dem Vielen, was in Betreff Pirmins streitig ist, gehört sein Vaterland. Hrabanus Maurus (gest. 856) sagt in der Grabschrift von ihm

Deseruit patriam gentem simul atque propinquos
Ac peregrina petens aethera promeruit. 10
Gentem hic Francorum quaesivit dogmate claro etc.

Er wußte also, daß er kein Deutscher war. Die Biographie betrachtet ihn als Franken; er predigt in Melci deutsch. Beides schließt sich aus. Angesichts der geringen Glaubwürdigkeit der Biographie unterliegt es keinem Zweifel, daß die Nachricht Hrabans festgehalten werden muß. War Pirmin ein Fremder, so kann man seine Heimat nicht 15 in Churrätien suchen; denn diese Landschaft gehörte längst zum fränkischen Reich. Es kann sich nur fragen, ob er ein Angelsachse oder ein Kelte war. Das letztere ist die gewöhnliche Annahme; aber daß seine Mönche als peregrini bezeichnet werden, entscheidet nicht dafür, s. Dipl. 1 S. 94 Nr. 5. Dagegen kommt in Betracht, daß Pirmin ein Anhänger der Benediktinerregel war. Das ist bei einem Angelsachsen ebenso verständlich, 20 wie es bei einem Kelten auffällig sein würde. Man wird ihn deshalb als einen Landsmann des Bonifatius zu betrachten haben. Daß er die Bischofsweihe hatte, widerspricht nicht; das zeigt das Beispiel Suidberts.

Man hat wohl behauptet, Pirmin habe die erste Benediktinerkongregation errichtet. Das ist genau genommen nicht richtig. Richtig ist dagegen, daß die von ihm gestifteten 25 Klöster sämtlich die Benediktinerregel annahmen, und daß Pirmin verfügte, daß sie gegenseitig eine Art Reformationsrecht hatten und daß ihre Äbte nur aus den von ihm gegründeten Klöstern genommen werden sollten, vgl. das Privil. Widegerns für Murbach Pard. II S. 354 Nr. 543 u. Heddos für Schwarzach S. 410 Nr. 596. Angewandt sind indes, so viel ich weiß, diese Bestimmungen niemals worden. 30

Von Pirmin besitzen wir in einem Einsiedeler Koder aus dem 8. Jahrhundert eine Schrift, welche den Titel führt: Dicta abbatis Priminii, de singulis libris canonicis scarapsus. Sie wurde auf Grund einer von Placidus Reding gefertigten, vielfach mangelhaften Abschrift zum erstenmale herausgegeben von Mabillon, Vetera analecta, Paris 1723, S. 65—73. Diesen Text gab Gallandi, Bibl. vet. patr. XIII, 35 277 sq. mit mehreren willkürlichen Abänderungen wieder; auf Gallandis Text ruht der hie und da veränderte bei MSL Bd 89 S. 1029 ff. Mit einem kritisch korrekten und zuverlässigen Texte hat uns erst C. P. Caspari in seinen kirchenhistorischen Anekdota, Christiania 1883, S. 151 ff. beschenkt. Als Verfasser dieser dicta nennt die Überschrift zwar einen Abt Priminius. Da aber sonst nirgends ein Abt dieses Namens erwähnt 40 wird, da die Schrift aus der Zeit Pirmins stammt und in der Nähe des Schauplatzes seiner Wirksamkeit sich erhalten hat, so nahmen deren Herausgeber mit Recht an, daß die Namensform Priminius einen Schreibfehler oder einer sonstigen Verunstaltung des Namens Pirminius seinen Ursprung verdanke. Auch scárapsus, us, ist wohl nur durch Schreibfehler oder wahrscheinlicher durch das Streben nach Erleichterung der Aussprache 45 aus scarpsus = excarpsus, Exzerpt, entstanden. Die Dicta, in barbarischem, hie und da vom Romanischen beeinflußten Latein geschrieben, richten sich an bereits getaufte Christen und bieten ihnen in teilweise engem Anschluß an ältere Quellen — so ist cap. 2—4 sachlich und oft sogar wörtlich entnommen aus Martin von Braga, De correctione rusticorum (ed. Caspari, Christian. 1883); auch die Rekapitulation in cap. 50 28—34 begreift sich am leichtesten durch die Annahme, der Verfasser habe sich in den vorangehenden Kapiteln an bestimmte schriftliche Vorlagen angelehnt — eine Unterweisung in der christlichen Glaubens- und Sittenlehre, welche durch zahllose Bibelstellen erhärtet wird. Der Mensch ist geschaffen, um die durch den Fall der Engel in dem Kreise der seligen Geistwesen entstandene Lücke auszufüllen (cap. 2. 3; vgl. Augustinus, 55 De civ. dei XXII, 1). Der Teufel, welcher die Menschen zur Sünde verführte, wurde vom Sohne Gottes durch seine Demut besiegt, das Menschengeschlecht durch das Kreuz, daran er freiwillig litt, befreit (cap. 7: in tanta humilitatem uenit, ut per humilitate uinciret diabulum, mortis auctorem, et liberarit humanum genus per crucem sue passionis; cap. 8: et ille uoluntarie, non inuitus pro nostra sa- 60

lutem uenit ad passionem). Des Christen Aufgabe ist es nun, Christo nachzufolgen und das Böse zu meiden. Der Grundsünden giebt es acht: **cupiditas, gula, fornicatio, ira, tristitia, accidia** (ἀκηδία = **ociositas**), **uana gloria, superbia (cap.** 13 und hierzu Caspari Note 11). Weiterhin wird **cap.** 16 besonders vor Fleischessünden — Ehescheidung ist nur erlaubt **ex anborum consensu propter amorem Christi** und wegen Ehebruchs —, **cap.** 17 vor Habsucht, **cap.** 18 vor Unwahrhaftigkeit, **cap.** 22 vor Zaubereisünden (vgl. hierzu als Seitenstück die von Caspari in der ZdA XXV, S. 313 ff. veröffentlichte **homilia de sacrilegiis**) gewarnt. Begangene Sünden werden durch Almosen gesühnt (**cap.** 29). — **(Köhler †) Hauck.**

Pirstinger s. Pürstinger.

Pisa, Konzil von (1409). — Die Quellen sind bei Hefele, Conciliengeschichte, 2. A., Bd 6, 992 ff. aufgeführt; ihr Text abgedruckt bei Mansi, Collectio conciliorum tom. 26, p. 1136 sqq., 1184 sqq., tom. 27, p. 115 sqq., 358 sqq. „vier alte Aufzeichnungen und Aktensammlungen"; dazu die Chronik des Mönches von St. Denis (Chronicorum Caroli VI, Lib. 30, cap. 2—4) auch bei Mansi, tom. 27, 1—10. Aus der Reihe der wichtigeren kleineren Quellen sind zu nennen der Traktat des Karthäuserpriors Bonifaz Ferrers (bei Martene u. Durand, Thesaurus II, 1436 ff.) und die Gegenschrift Pierre d'Aillis (Apologia concilii Pisani bei Tschackert, Ailli, Appendix p. 31—41). Dazu kommt Weizsäcker, Reichstagsakten Bd VI, 1888. — Ueber Geschäftsordnung u. s. w. auf dem Pisaner Konzil vgl. Raumer, Historisches Taschenbuch, neue Folge X, S. 29 ff. — Litteratur: Lenfant, Histoire de concile de Pise 1724; Schwab, Gerson, 1858; Hefele, Conciliengeschichte 6, 2 A., 992 ff.; Sauerland, Dietrich von Nieheim 1875; P. Tschackert, Peter von Ailli, 1877; Höfler, Ruprecht v. d. Pfalz, 1861; Erler, Dietrich v. Nieheim 1887; Kötzschke, Ruprecht v. d. Pfalz und das Konzil v. Pisa, Jenaer Diss. 1889; Simonsfeld, Analekten zur Papst- und Konziliengesch. im 14. u. 15. Jahrh., AMA 1891; Stuhr, Die Organisation und Geschäftsordnung des Pisaner und Konstanzer Konzils, Schwerin 1891 (Diss.); L. Schmitz, Zur Gesch. d. Konzils v. Pisa 1409, RQS 1895, 351 ff.; Bruno Albers, A. Pisa in Wetzer und Weltes KL, 2 A., Bd 10, 23 ff. Zu vgl. ist auch J. Haller, Papsttum und Kirchenreform, I, 1903.

Das Unions- und Reformkonzil, welches zu Pisa im Jahre 1409 abgehalten wurde, hat eine besondere Bedeutung wegen des dort gemachten Versuches, der katholischen Kirche eine Verfassung zu geben, welche zu dem 1870 proklamierten vatikanischen Dogma vom Universalepiskopat des Papstes in starkem Gegensatz steht. Dieser Versuch ist mißglückt und mußte mißglücken, weil er nicht in der Konsequenz des katholischen Begriffes der Kirche liegt; den man zu Pisa gleichwohl beibehielt. Dieser Begriff treibt zum Monarchismus, denn eine Kirche, welche sich als die Wirklichkeit des Reiches Gottes ausgiebt, muß durch Gott selbst oder seinen sichtbaren persönlichen Stellvertreter regiert werden. Dieser Grundgedanke ist der römischen Kirche seit den pseudoisidorischen Dekretalen so in Fleisch und Blut übergegangen, daß seine Dogmatisierung 1870 erfolgen konnte. In diesem dogmatischen Prozeß hat es Reaktionen gegeben; die interessanteste vor der Reformation ist die Episode der Reformkonzilien von Pisa, Konstanz und Basel. Dieselben haben den Grundgedanken gemein, daß die Verfassung der Kirche keine monarchische, sondern eine repräsentative und zwar eine oligarchisch-repräsentative sein solle; nicht ein einziges Glied der Kirche, der Papst, sondern die Repräsentation der Gesamtkirche, das allgemeine Konzil, ist Regent der Kirche. Diese Theorie, der Konziliarismus, trat auf den genannten Synoden in Gegensatz zum Papalismus. Läßt man auf dem allgemeinen Konzile bloß die Bischöfe als stimmberechtigte Mitglieder zu, so wird die konziliaristische Theorie zum Episkopalsystem; allein dasselbe ist auf keinem der drei Konzilien rein durchgeführt worden. Seine wissenschaftliche Grundlage hat dieses System in der aristotelischen Staatslehre, die man auf die Kirche übertrug, ohne zu erwägen, daß der aristotelische Begriff des Staates die Selbstständigkeit aller Bürger zur Voraussetzung hat, also sich von unten aufbaut, während die katholische Bischofshierarchie umgekehrt wesentlich über dem „Volke" schwebt. Den Konziliarismus hat es deshalb nur zu einer Episode gebracht, während der Papalismus im 19. Jahrhundert seine letzte Konsequenz zog.

Veranlaßt wurde das Pisaner Konzil durch das große abendländische Schisma und die Reformbedürftigkeit der Kirche. Seit 1378 hatte die abendländische Christenheit nämlich zwei Päpste; aber niemand wußte, welcher von beiden der rechtmäßige sei; man wußte infolgedessen auch nicht, wo die rechtmäßigen Bischöfe und Priester zu finden und die Sakramente wirkungskräftig zu empfangen seien. Dieser geistlichen Not mußte abgeholfen werden; aber die streitenden Päpste setzten den Unionsbestrebungen, welche besonders von

der Pariser Universität ausgingen, Widerstand entgegen, weil jeder von beiden auf den Verlust seiner Stellung gefaßt sein mußte. Zuletzt standen sich im Jahre 1408 Gregor XII. von Rom und Benedikt XIII. von Avignon gegenüber; jener, ein schwächlicher Greis, hatte zwar Thränen, aber keine Thaten für die Kirche; dieser, ein verschlagener und eigensinniger Kopf, wich keinen Fuß breit von seinem „Rechte". Unter solchen Umständen 5 entschlossen sich die meisten Kardinäle beider Obödienzen, ihre Päpste zu verlassen und die Einheit und Reform der Kirche auch gegen den Willen derselben durchzuführen. Sie kamen 1408 zu Livorno zusammen und luden am 14. Juli dieses Jahres die berufenen Vertreter der Kirche auf den 25. März 1409 nach Pisa zu einem Generalkonzil ein. Mit großer Bereitwilligkeit folgten den Kardinälen eine große Anzahl kirchlicher Würdenträger; 10 außer den 22 bis 24 Kardinälen zählte das Konzil zur Zeit seiner höchsten Frequenz 4 Patriarchen, 80 Bischöfe, Prokuratoren von 102 abwesenden Bischöfen, 87 Äbte, Prokuratoren von 200 abwesenden Äbten, 41 Prioren, die Generale der vier Bettelorden (Dominikaner, Franziskaner, Karmeliten und Augustiner); dazu kamen die Vertreter der geistlichen Ritterorden (Rhodiser, vom h. Grabe und Deutsch-Orden), ferner die von 13 Uni- 15 versitäten und mehr als 100 Domkapiteln, mehr als 300 Doktoren der Theologie und des kanonischen Rechtes; endlich Gesandte fast aller Könige, Fürsten und Republiken des Abendlandes (Hefele). Aber von den Führern der französischen Reformtheologen ist wahrscheinlich Gerson gar nicht in Pisa gewesen (Schwab, Gerson 243. 244) und Pierre d'Ailli ohne Einfluß geblieben (Tschackert, Ailli, 156 ff.). Eröffnet wurde das Konzil am fest- 20 gesetzten Tage, dem 25. März 1409. Als seine erste Aufgabe nahm es die Beseitigung des Schismas in Angriff. Beiden Prätendenten wurde der Prozeß gemacht, und am 5. Juni 1409 in der 15. Sitzung ihre Absetzung ausgesprochen (der Text derselben bei Hefele 6², 1025 abgedruckt). Zehn Tage darauf schritten die Kardinäle im Konklave im erzbischöflichen Palaste zu Pisa zur Neuwahl und erkoren am 26. Juni als rechtmäßigen 25 Papst einstimmig den Kardinal Peter Philargi, Erzbischof von Mailand, einen geborenen Griechen von der Insel Kandia, dem man allseitig Wohlwollen und Gutmütigkeit nachrühmte. Aber die Wahl Alexanders V., so nannte er sich, brachte der Kirche doch den Frieden nicht. Die Kardinäle hatten nämlich den Fehler begangen, sich nicht vorher zu vergewissern, ob die christlichen Staaten auch geneigt seien, den neu zu wählenden Papst 30 anzuerkennen. Vorsichtige Männer, wie Pierre d'Ailli (Tschackert, Ailli, 152), hatten vergeblich dazu ermahnt und auf die drohende Gefahr aufmerksam gemacht, daß man durch eine übereilte Wahl leicht ein schlimmeres Übel schaffen könne, aus dem zweiköpfigen Papsttum ein dreiköpfiges. Dieser Fall trat wirklich ein. Ruprecht von Deutschland, Ladislaus von Neapel und einige andere kleinere Fürsten hielten an Gregor XII., Spa- 35 nien und Portugal an Benedikt XIII. fest. Die Causa unionis, wie man die Einigungsaufgabe nannte, war also nicht erledigt, sondern unerwartet erschwert. Wie stand es nun um die zweite Aufgabe, die causa reformationis?

Von den Kardinälen hatte sich jeder vor der Wahl verbindlich gemacht, wenn er zum Papste erwählt werde, das Konzil fortzusetzen und die Reformation der Kirche an 40 Haupt und Gliedern zu vollziehen. Allein als man nach der Papstwahl die Reformation in Angriff nehmen wollte, stellte sich heraus, daß eine unvorbereitet zusammengekommene Versammlung gar nicht im stande sei, eine solche Riesenaufgabe zu lösen. Der wohlwollende und freigebige Alexander V. erfüllte zwar viel Wünsche nach Pfründen und anderen „Gnaden"; aber außer der Abstellung einiger schreienden Geldnöte geschah für die 45 Verbesserung der kirchlichen Lage nichts Nennenswertes. Die „Reformation der Kirche an Haupt und Gliedern" wurde auf das nächste allgemeine Konzil verschoben, welches in drei Jahren zusammentreten sollte. Nicht einzig vom Papste Alexander V., sondern auch vom ganzen Konzile (sacro requirente et approbante concilio) ist die Vertagung der Reformation beschlossen worden. Um sich für die glückliche Lösung der Riesenaufgabe 50 vorzubereiten, sollten erst auf Provinzial- und Diöcesansynoden und in Kapitelsversammlungen die Materialien dafür besprochen werden. Wie man sich die zukünftige Reformation aber dachte, kann man aus den Aktenstößen der Konstanzer Reformkommissionen ersehen, welche bei Hardt, Concilium Constansiense, gedruckt sind; an eine Reform des römisch-hierarchischen Kirchenbegriffes, welche allen Einzelmaßnahmen hätte zu Grunde 55 liegen müssen, dachte niemand. In der 23. Sitzung schloß der Papst die einst mit ungeheuren Erwartungen begrüßte Synode. Die abendländische Kirche hatte drei Päpste und keine Reform. Aber das Pisaner Konzil hatte doch der erstaunten Welt gezeigt, daß es eine universale Kirche gebe, welche selbst durch ein dreißigjähriges Schisma nicht hatte zerstört werden können. Nach römischer Geschichtsbetrachtung wird die Pisaner Synode 60

vom Jahre 1409 nicht zu den allgemeinen gerechnet, weil auf ihr nicht die ganze katholische Kirche vertreten gewesen sei (Hefele I, 2. Aufl., S. 67 ff.). **P. Tschackert.**

Piscator, Johannes (Fischer), gest. 1625. — Steubing, Lebensnachrichten von den Herborner Theologen, ZhTh 1841, 4. Heft, S. 98 ff., woselbst ein vollständiges Verzeichnis der Schriften und Quellen; W. Gaß, Geschichte der protest. Dogmatik, I, 422 f.; F. C. Baur, Die christliche Lehre von der Versöhnung, S. 352 ff.; Ritschl, Rechtfertigung und Versöhnung, 3. Aufl., I, 271 ff.

Piscator wurde am 27. März 1546 zu Straßburg geboren. Es gelang ihm durch Fleiß und Begabung, sich aus dürftigen Verhältnissen emporzuarbeiten. Mit 17 Jahren wurde er Student: zu seinen Lehrern zählte in den humanen Wissenschaften Joh. Sturm, in der Theologie Zanchi und Marbach. Der letztere muß ihn wohl eine Zeit lang im genuin-lutherischen Sinne beeinflußt haben: denn als es sich um den Besuch einer auswärtigen Universität handelte, mied Piscator die Wittenberger Fakultät wegen ihrer „zwinglischen" Richtung und begab sich, u. a. mit einer Empfehlung Marbachs an Jak. Andreä versehen, 1565 nach Tübingen. Von dort aus unternahm er eine Reise nach Norddeutschland, die ihn mit Männern wie Paul Eber und Martin Chemnitz in Verbindung brachte. Bei alledem mochten die Straßburger calvinischen Traditionen in ihm nur schlummern. Andreä wenigstens schöpfte Verdacht, weil Piscator gesprächsweise öfters Calvins Institutio lobend erwähnte, teilte auch diesen Verdacht an Marbach mit, als Piscator 1573 auf eine Professur nach Straßburg berufen wurde. So wurden die Vorlesungen des jungen Professors über den Philipperbrief von vornherein überwacht: und weil er zu Phi 3, 20 die Ubiquität bestritt und zu Phi 4, 3 den certus numerus praedestinatorum behauptete, wurde er alsbald wieder verabschiedet. Von da ab finden wir ihn entschieden auf der calvinischen Seite. Im Jahre 1574 wurde er Professor der Philosophie in Heidelberg. Als Philosoph war er ein Anhänger des Petrus Ramus. In Heidelberg verehelichte sich Piscator mit einer Verwandten Olevians, Ottilie Sinzig, die ihm zwölf Kinder schenkte und drei Jahre vor ihm starb. Als im Jahre 1576 zu Heidelberg wieder für einige Jahre das Luthertum einzog, mußte auch Piscator weichen: er wurde 1577 Schulrektor in Siegen, 1578 Professor der Theologie am Casimirianum zu Neustadt an der Haardt (vgl. Bd XIII S. 709, 53), 1581 Rektor in Moers. Die Verheerungen, welche der Kölnische Krieg und die Pest anrichteten, machten ihn 1584 wieder einmal brotlos. In demselben Jahre kam die längst geplante Gründung der nassauischen hohen Schule zu Herborn endlich zu stande: dort fand Piscator im Oktober 1584 eine bleibende Stätte. Mit Olevian hat er die Akademie organisiert, und als dieser bereits 1587 starb, wurde er ihr unbestrittenes Haupt und zugkräftiger Mittelpunkt. Die hohe Blüte dieser Schule, welche Theologen aus allen reformierten Gebieten sammelte, geht wesentlich auf sein unermüdliches und vielseitiges Wirken zurück. Mit kurzen Unterbrechungen 1594 und 1605, wo die Pest zur zeitweiligen Verlegung der Schule nach Siegen zwang, hat Piscator 41 Jahre lang in Herborn gewirkt. Er starb daselbst am 26. Juli 1625 und wurde in der oberen Pfarrkirche neben Olevian bestattet.

Der rastlos fleißige Mann hat Kommentare zu sämtlichen Büchern des Neuen (seit 1589) und des Alten Testaments (seit 1601) verfaßt, welche sich vor vielen zeitgenössischen Arbeiten durch Achtsamkeit auf den Gedankenzusammenhang auszeichnen. Im Auftrage seines Landesherrn, des Grafen Johann des Älteren, begann er 1597 seine deutsche Bibelübersetzung (vgl. darüber Bd III S. 80, 2 ff.), deren ungelenke Sprache freilich daran erinnert, daß dem Verfasser nach eigenem Geständnis schon in seiner Studienzeit das lateinische Reden leichter fiel, als das deutsche. Es folgte 1610 ein zweibändiger „Anhang des Herbornischen biblischen Wercks", der mit seinem reichen archäologischen, historischen und biblisch-theologischen Material die Übersetzung selbst an Wert bedeutend übertrifft. Außer dogmatischen Arbeiten über die Rechtfertigung (Libri duo de justificatione hominis coram Deo, oppositi sophismatis R. Bellarmini, Herb. 1590 u. ö.) und die damals schwebenden Streitfragen von Abendmahl und Prädestination (hierüber besonders ausführliche Streitschriften wider den Arminianer Konrad Vorstius 1613 u. 1618) hat Piscator auch eine Unsumme philosophischer, philologischer und theologischer Lehrbücher geschrieben. Unter den letzteren wurden die Aphorismi doctrinae christianae, maximam partem ex Institutione Calvini excerpti, Herb. 1589 u. ö. besonders viel gebraucht. Den umfassendsten Einblick in seine Lehre gewähren die zahlreichen, unter seinem Vorsitz verteidigten Theses theologicae (Bd 1. 2. Sigen. 1596 f. Bd 3. 4. Herb. 1616. 1618).

In der theologischen Tradition ist Piscators Name dadurch bekannt geblieben, daß er die satisfaktorische Bedeutung der obedientia activa Christi bestritt. Über diese Streitfrage geriet unter den ausländischen reformierten Kirchen namentlich die französische in lebhaftere Erregung: die Nationalsynode von Gap 1603 und mehrere spätere (Aymon, les synodes nationaux, 1710, I, 258, 301 ff., 457 ff.) nahmen ablehnende Stellung. In Rücksicht auf den Kargschen Streit (vgl. Bd X S. 71, 22 ff.) hatte die Konkordienformel (Sol. decl. III, R. 685) behauptet, daß Christi ganzer Gehorsam, den er „im Thun und Leiden, im Leben und Sterben für uns seinem himmlischen Vater geleistet“, unsere Genugthuung vor Gott sei. In dieser Formel kam der Fortschritt der protestantischen Satisfaktionstheorie über die Anselmsche zum Ausdruck. Hatte Anselm (Cur Deus homo II, 10 f.) nur den Tod Christi als jenen Überschuß verdienstlicher Leistung anerkannt, der an die Sünder abgegeben werden konnte, während Christus als rationalis creatura den Gehorsam gegen Gott für sich selbst schuldig war, so war es in jeder Hinsicht geboten, über diese mechanische Zerstückung des Lebenswerkes Christi zu einer einheitlicheren und persönlichen Betrachtung vorzudringen. Wenn aber die F. C. die Bahn für die Zurechnung auch der obedientia activa an die Sünder durch den Satz frei machte, daß Christus, der ja nicht allein Mensch, sondern Gott und Mensch in einer unzertrennten Person war, als solcher der Herr des Gesetzes und also nicht unter dem Gesetze war, daß er also die obedientia activa des Lebens genau so wenig für sich selbst zu leisten hatte, wie die obedientia passiva des Sterbens, so ist es wohl hauptsächlich diese Begründung gewesen, welche den Widerspruch des reformierten Theologen hervorrief. Piscator kämpfte für die wahre Menschheit Christi (Thes. III, 26, p. 334): Qui Christum subjectum legi negant, negant ipsum esse hominem. In zweiter Linie wirkte die Rücksicht auf unsere Pflicht zur Erfüllung des Gesetzes: träte Christi obedientia activa für unsere Gesetzeserfüllung ein, so wären wir ja nicht bloß von dem Fluche, sondern auch von dem Gehorsam des Gesetzes frei. Allerdings mußte Christus auch als Erlöser ein reines Leben führen: aber dies war nur die Voraussetzung für die Annahme seines allein satisfaktorischen Todesopfers (Thes. I, 15 p. 267; Aphorismi XIII, 16).

Neu in diesen Aufstellungen ist nicht eigentlich die Lehre selbst, sondern nur der Widerspruch gegen eine inzwischen weiter entwickelte Satisfaktionstheorie. Was Piscator positiv vortrug, war nichts anderes, als was nach Anselm die von Melanchthon abhängigen deutsch-reformierten Theologen, wie Olevian, Ursin u. a. immer gelehrt hatten, wie noch Wendelin (Heppe, Dogmatik des deutschen Protestantismus im 16. Jahrh. 1857, II, 220 ff.) recht gut wußte. Aber gerade dieser Widerspruch, so verständlich und richtig seine treibenden Motive waren, veranlaßte auch die reformierte Theologie, sich mehr und mehr der von Luther angebahnten persönlicheren Betrachtung des Erlösungswerkes anzuschließen. Denn daß die ältere Lehrform mechanisch und dinglich dachte, zeigt gerade der einseitige Nachdruck, den Piscator auf den bloßen Tod Christi legte (Thes. I, 15 p. 265), wobei nicht nur der Gedanke an die obedientia activa, sondern auch an den gegenwärtigen lebendigen Christus leiden mußte, der bei Calvin eine hervorragende Bedeutung besaß.

E. F. Karl Müller.

Pistis, Sophia s. d. A. Ophiten Bd XIV S. 404, 8.

Pistoja, Synode s. d. A. Ricci Scip.

Pistorius, Johannes (Niddanus). Diesen Namen führen zwei Männer, Vater und Sohn, die sich an den kirchlichen Kämpfen des 16. Jahrhunderts in einflußreicher, aber sehr verschiedener Weise beteiligt haben. Ut pater magnus religionis evangelicae propugnator, ita filius acerrimus illius oppugnator exstitit (P. Freheri, Theatrum virorum eruditione clarorum, Noribergae 1688, p. 348). — Litteratur: F. W. Hassencamp, Hessische Kirchengeschichte seit dem Zeitalter der Reformation, 2 Bde, 2. Ausg., Frankfurt a. M. 1864; H. Heppe, Kirchengeschichte beider Hessen, 1. Bd, Marburg 1876; ders., Geschichte der hessischen Generalsynoden von 1568—1582, 2 Bde, Kassel 1847; Philipps des Großmütigen Hessische Kirchenreformations-Ordnung herausg. von K. A. Credner, Gießen 1852, p. CCXXXVI sq.; P. Vetter, Die Religionsverhandlungen auf dem Reichstag zu Regensburg 1541, Jena 1889, S. 71 ff., vgl. d. Lit. Art. „Contarini“ Bd IV S. 278 ff.; Fr. Herrmann, Das Interim in Hessen, Marburg 1901; Briefwechsel Landgraf Philipps des Großmütigen von Hessen mit Bucer, herausg. v. M. Lenz (= Publikationen aus den K. Preuß. Staatsarchiven 5. 28. 47. Bd), Leipzig 1880. 1887. 1891.

I. Der ältere Pistorius (eig. Becker), dessen Jugendzeit unbekannt ist, war Altarist

zu Nidda in Hessen, als die Reformation in diesem Lande Eingang fand. Er schloß sich ihr an und ward der erste evangelische Pfarrer Niddas. Kollator der geistlichen Stellen in der Parochie Nidda war ein Komthur des Johanniterordens, aber schwerlich ist Pistorius selbst „Malteserritter" gewesen. Als Protestant ward er ein Anhänger Butzers und scheint mit diesem schon 1530 dem Reichstage zu Augsburg beigewohnt zu haben. Im Jahre 1541 wurde er, nach Tilemann Schnabels Rücktritt, Superintendent der Diöcese Alsfeld (Hassencamp II, S. 541), behielt aber seinen Wohnsitz in Nidda. Landgraf Philipp schenkte ihm das größte Vertrauen; von den durch die Doppelehe dieses Fürsten veranlaßten Streitigkeiten ist Pistorius nur insofern berührt worden, als Butzer sich gegen ungerechte Anklagen durch ihn verteidigt sehen wollte, vgl. W. W. Rockwell, Die Doppelehe des Landgrafen Philipp von Hessen, Marburg 1904, S. 124, Anm. 1. Im Jahre 1540 erscheint er unter den hessischen Gesandten auf dem Konvent zu Hagenau, bald darauf wurde er zu dem Kolloquium abgeordnet, welches 1540—41 zu Worms (Lenz, Briefwechsel I, 291. 303) stattfand. Er begleitete den Landgrafen auf den Reichstag zu Regensburg (1541; Lenz, Briefwechsel II 28, III 18. 21. 27) und ward hier vom Kaiser, mit Melanchthon und Butzer, zum protestantischen Collocutor ernannt. Treu stand er Melanchthon, der viel auf ihn hielt, zur Seite. Der Kanzler Burckhardt berichtet an den Kurfürsten von Sachsen: „So ist der Pistorius gar ein aufrichtiges beständiges Männlein" (er war von sehr kleiner Statur), „der sich dermaßen bisher auch ganz wohl gehalten. Bucerus ist wohl etwas weitschweifender und wanket bisweilen" 2c. (Corp. Ref. IV, S. 289. Ein von P. abgefaßtes Bedenken de libro Ratisb. ebendas. S. 440 ff.). Im Jahre 1543 ward er auf Butzers Bitten vom Landgrafen nach Köln entsandt, um den Reformationsversuch des Kurfürsten zu unterstützen (Lenz, Briefwechsel II, 130. 137. 139. 143 ff.; Varrentrapp, Hermann v. Wied, Leipzig 1878, S. 157); er predigte dort unter großem Zulauf zu Melanchthons voller Befriedigung (C. R. V, S. 106. 112) und hat wohl auch an jener Kirchenordnung mitgearbeitet, die zwar nicht in Köln, aber in Hessen in Gebrauch kam (Richter, KO II, 30). Im Jahre 1545—1546 nahm er, wieder an Butzers Seite, an dem Religionsgespräch zu Regensburg teil (Lenz, Briefwechsel II, 396 u. a.) Als das Interim in Hessen eingeführt werden sollte, leistete er trotz körperlichen Leidens an der Spitze seiner Diöcesanen tapferen und doch maßvollen Widerstand, schon war er bereit sein Amt niederzulegen (Herrmann S. 66 f.). Nach dem durch Kurfürst Moritz herbeigeführten Umschwung der Verhältnisse war „der Altvater der Konvente" bald wieder in früherer Weise thätig, er ward im Jahre 1557 vom Landgrafen zum Fürstentag nach Frankfurt entboten und fungierte bald darauf als Collocutor bei dem großen Religionsgespräch zu Worms (Melanchthon widmete ihm damals ein Gedicht C. R. IX, S. 375). — Aber mehr als durch den Kampf gegen die röm. Kirche wurde Pistorius von nun an durch die im protestantischen Lager entbrannten Streitigkeiten in Anspruch genommen, die ihn schmerzlich bewegten, in denen er ein Werk des Satans erblickte. Auf die Haltung Hessens in denselben hat er großen Einfluß gehabt. Pistorius erscheint hier als ein Repräsentant der althessischen Kirche, als ein lutherisch-melanchthonisch gesinnter Mann, der an den altprotestantischen Bekenntnisschriften und der Wittenberger Konkordie festhält, aber auch Zwinglianer und Calvinisten trotz der Differenz in der Abendmahlslehre als Brüder behandelt, andererseits den strengeren Lutheranern weit entgegenkommt und doch vor ihren Streitfragen und neuen Lehrformeln wieder zurückschreckt, immer auf Erhaltung oder Wiederherstellung des Friedens und der Eintracht bedacht ist. Gern acceptierte er mit seinen Kollegen (auf der Synode zu Ziegenhain 1558) den Frankfurter Rezeß (vgl. Bd VI S. 169 ff.). Auf den Fürstenkonvent zu Naumburg (1561) konnte er den Landgrafen krankheitshalber nicht begleiten, beriet ihn aber mit einem Gutachten, in dem er konstatiert, daß die locupletierte Confessio Augustana in keinem Lehrstücke von der ursprünglichen abweiche, und selbst der Tetrapolitana nachrühmt, daß sie „gar schön auch ist und mit heil. Schrift und Väter Schrift wohl befestigt" (Joh. Ph. Kuchenbecker, Analecta Hassiaca coll. XII, Marburg 1742, S. 440 ff.). Als Berichterstatter der Konferenz zu Kassel vom 28. Sept. 1561 erklärt er sich mit deren Zustimmung entschieden zu Gunsten der Naumburger Präfatio zur Augustana, zollt aber auch Johann Friedrichs lutherischer Deklaration die Anerkennung, daß sie der heil. Schrift nicht widerstreite, und, restringiert im Sinne des Frankfurter Rezesses und der Wittenberger Konkordie, ebenfalls annehmbar sei (Kuchenbecker, Anal. Hass. IV, 434 ff.; Ch. G. Neudecker, Neue Beiträge z. Geschichte d. Reformation II, Leipzig 1841, S. 32 ff., vgl. R. Calinich, Der Naumburger Fürstentag 1561, Gotha 1870, S. 316 ff.). In demselben Jahre giebt er über Zanchis Lehre das Urteil ab, daß sie „der heiligen Schrift nicht allerdings ungemäß sei" (in einer an den Landgrafen gerichteten Supplik, welche aber

dieses schwankenden Urteils wegen von Pincier und Hyperius zurückgelegt und durch eine andere ersetzt wurde, Nothw. ausführl. Specialwiderleg. 1647, S. 409; vgl. das gemeinsame Gutachten bei A. Schweizer, Die protestantischen Centraldogmen innerhalb der reform. Kirche, I, Zürich 1854, S. 449) und bedauert, daß man in Straßburg Butzers Lehre (doctrinam Christi a. S. viro D. Martino Bucero piae memoriae firmissimis testimoniis scripturae et argumentis confirmatam etc.; Kuchenbecker, Anal. Hass. VIII, S. 430) verwerfe. Doch den jüngeren Noviomagus (Gerh. Eoban. Geldenhauer), der „etwas ärgerlich vom Abendmahl geredet", bedeutet er an der Spitze einer Synode zu Ziegenhain (1562): „daß im Abendmahl des Herrn nicht allein bloße Zeichen, sondern auch zugleich der wahre Leib und Blut des Herrn gegeben werde", daß man übrigens im Lehren vom Abendmahl bei dem einfältigen Schriftwort bleiben und aller disputationes sich enthalten solle (J. H. Steubing, Biografische Nachrichten aus dem 16. Jahrhundert, Gießen 1790, S. 106 ff.). Über den Heidelberger Katechismus, dessen Erscheinen auch die Hessen erschreckte, urteilte er mit seinen Kollegen abfällig (Synode zu Marb. 1563). Als Schnepf zur Doktorenpromotion nach Marburg gekommen war, unterzeichnete er hier sogar ein Brenzsches Bekenntnis (ZhTh 1854, 1, S. 161). Das wichtige höchst wahrscheinlich von Pistorius verfaßte hessische Gutachten (vom 19. Okt. 1566) über die „Letzte Antwort" der Württemb. Theologen wider die Heidelb. Theologen (Tüb. 1566) erklärt sich sehr entschieden gegen die Heidelberger und deren calvinisierende Abendmahlslehre, erkennt die Allenthalbenheit „Christi" an, will aber auf subtile Fragen hierüber nicht eingehen (Leuchter, Antiqua Hessor. fides 1607, p. 189 sq.). — Alle diese Erklärungen wurden während der Regierungszeit Philipps abgegeben und lassen deutlich genug erkennen, daß die hessische Kirche damals nicht eine reformierte, oder bloß melanchthonische sein wollte, aber auch nicht mit voller Entschiedenheit eine lutherische war, daß sie sich in einem unentwickelten, ungeklärten und schwankenden Zustande befand. Nach dem Tode Philipps brach die Krisis herein. Zwar wurde von seinen Söhnen bei der Teilung des Landes dessen kirchliche Einheit gewahrt (in der Erbeinigung von 1568) und ihr in den Generalsynoden ein Organ gegeben, während aber Landgraf Wilhelm sich dem strengeren Luthertum immer abgeneigter zeigte, fand dieses in Landgraf Ludwig einen Beförderer, in Aeg. Hunnius (seit 1576) einen hochbegabten feurigen Vertreter, und gewann, besonders in Oberhessen, einen so starken Anhang, daß es von nun an als eine Macht in der hessischen Kirche auftritt. Auch Pistorius, jetzt der Nestor unter den hessischen Geistlichen, hatte sich mit ihm abzufinden. Ob er wirklich auf der Generalsynode von 1575 dem Dr. Copius das Amt eines Pädagogiarchen zu übertragen deshalb abgeraten hat, weil er gehört, daß das Bekenntnis desselben so ziemlich mit dem — Butzers übereinstimme, bleibe dahingestellt. Thatsache ist, daß er auf der entscheidungsvollen achten Generalsynode von 1576, bei der Beratung über das Torgische Buch, dessen Bekenntnisgrundlage, dessen sämtliche Lehrstücke und Antithesen, auch dessen Abendmahlslehre, mit Vorbehalt weiterer Begründung selbst dessen Lehre von der Person Christi, gebilligt hat. Dennoch hat er auch die Bedenken, welche die Majorität gegen die Betonung der Invariata, gegen die den Privatschriften Luthers beigemessene Autorität und die Zurückstellung des Corpus doctrinae Philippicum, gegen die „Verdammung" der Calvinisten und die Subtilität der Ubiquitätslehre erhob, vollständig geteilt und das sie auseinandersetzende Schriftstück an erster Stelle unterzeichnet. Als nun die sächsischen Theologen diese hessische Zensur des Torgischen Buches einer scharfen Kritik unterwarfen und die Niederhessen auf dem Konvent zu Homberg (8. Jan. 1577) die Zurückweisung derselben für sich allein unternahmen, vermochte Pistorius die erregten Oberhessen auf dem Konvent zu Marburg (26. Jan. 1577) nur mit Mühe vom Bruch mit den Niederhessen zurückzuhalten; aber die Marburger, auch von Pistorius unterzeichnete Erklärung, welche das „portentosum vocabulum ubiquitatis" zwar „ausmustert", aber die Lehre selbst festhält, steht in Widerspruch mit der Homberger Erklärung. Landgraf Wilhelm warf Pistorius vor, daß „er sich von den jungen Sophisten habe überreden lassen, etlichermaßen zu hinken, und der Ubiquität, die er doch verwerfe, zu patrocinieren". Pistorius bekennt seine „Einfalt, Gebrechen und Mängel", versichert aber, daß „sich all sein Geblüt entsetze, wenn er nur das Wort Ubiquität und dergleichen mehr Wörter, so neulich in die Kirche eingerissen, höre". Bald darauf fand der Generalkonvent zu Treysa (Nov. 1577) statt, auf dem Pistorius und die Majorität für Ablehnung auch des Bergischen Buches stimmten und die Parteien jenen Waffenstillstand schlossen, der die Generalsynoden zu Grunde richtete und den Zerfall der protestantischen Kirche Hessens wohl verzögern aber nicht verhindern konnte. — Man erkennt leicht, daß Pistorius die Bedeutung und Tragweite der dogma-

tischen Fragen jener Zeit unterschätzte, überhaupt kein hervorragender Dogmatiker war. Er war erfüllt von Scheu vor doktrinärer Polemik und behandelte die dogmatischen Fragen immer als praktischer Kirchenmann. Es muß erwähnt werden, daß er als solcher auch in Beziehung auf Verfassung und Verwaltung der Kirche, ebenso in Beziehung auf Kultus, Disziplin und Schulwesen während seiner ganzen Amtsführung (schon die hessische Ordnung der Kirchenzucht von 1539 trägt seine Namensunterschrift) eine sehr einflußreiche Thätigkeit entfaltet hat. Er war neben Hyperius (gest. 1564) und bis zu Hunnius' Ankunft der angesehenste Theolog Hessens. An den Generalsynoden von 1578 und 1579 konnte der kränkliche Greis nicht mehr teilnehmen und 1580 legte er sein Amt nieder. Die Wahl seines Nachfolgers geschah der bevorstehenden Generalsynode wegen etwas eilig und ohne Zuziehung der Pfarrer aus der Grafschaft Ziegenhain, weshalb sie Landgraf Wilhelm, der übrigens schon 1573 für jene ihm angehörige Grafschaft einen besonderen Ephorus angestellt hatte, erst nach einigen Auseinandersetzungen mit Landgraf Ludwig anerkannte, aber gegen Wunsch des Pistorius kann sie nicht stattgefunden haben, denn schon 1573 gedachte er abzudanken, und er selbst hat für Nigrinus, den entschiedenen Anhänger der Konkordienformel, gestimmt. Sein die Erhaltung der Eintracht erflehendes Abschiedsschreiben an die Generalsynode von 1580 ist sein „Vermächtnis“ an die hessische Kirche. Achtzig Jahr alt, fast erblindet, starb er im J. 1583. Ein Werk über die Reichstage und Kolloquien, denen er von 1540—1557 beigewohnt hatte, ist unvollendet geblieben (Hassencamp II, S. 457).

Ein von J. P. Röber, **De colloquio Wormatiensi, Norimbergae 1744, p.** 167 mitgeteiltes Epigramm giebt folgende Charakteristik: **Parvulus es formamque tibi natura negavit Corporis ast animi gratia quanta tui? Corpore quo minor es, tanto pietate fideque Major es; ingenio ac religione vales.**

(P. M. Tzschirner †) **Carl Mirbt.**

Pistorius, Johann, II. — K. Fr. Vierordt, Gesch. der evangel. Kirche in dem Großherzogtum Baden, II. Bd, Karlsruhe 1856, S. 21 ff.; K. Werner, Geschichte der apologetischen und polemischen Litteratur der christlichen Theologie, 4. Bd, Schaffhausen 1865, S. 581. 593; A. Räß, Die Konvertiten seit der Reformation, 2. Bd, Freiburg i. Br. 1866, S. 488 ff. 3. Bd, S. 93 ff.; A. Kleinschmidt, Jakob III., Markgraf zu Baden und Hochberg, Frankfurt a. M. 1875, S. 33 ff.; F. Stieve, Die Politik Baierns 1591—1607 I (Briefe u. Akten z. Geschichte des 30jährigen Krieges IV. Bd), München 1878, S. 10, Anm. 1; J. Janssen, Geschichte des deutschen Volkes seit dem Ausgang des Mittelalters, V. Bd, Freiburg i. Br. 1886, S. 389 ff. 395 ff. u. a.; H. Hurter, Nomenclator literarius Ed. II, tom. I, Oeniponte 1892, p. 167 ff.; Fr. v. Weech, Badische Geschichte, Karlsruhe 1890, S. 276 ff.

II. Der jüngere Pistorius wurde geboren zu Nidda den 4. Februar 1546, „in eben dem Jahr“, so äußert er sich später, „da der unselige antichristliche Luther Todes verfahren, mit welchem gotteslästerlichen Mann ich vierzehn Tage auf Erden gelebt habe“. Seiner eigenen Angabe nach (Rechtm. Retorf. S. 7 ff.) „hat er sich erstlich zu den theologischen Studien begeben“. Schon im 15. und 16. Lebensjahre verteilte er theologische Elaborate an hessische Pfarrer. „Als ich aber nachher“, erzählt er, „die **Principia juris** bei meinem Vetter Dr. Phil. Pistorio zu Marburg auch eingemerkt, und dieselben von wegen ermangelter Demonstration, die ich allweg in den Studien gesucht, mir nicht belieben lassen, bin ich nach meinem Magisterio durch Veranleitung der philosophischen Kunst und von wegen gemeinter Verwandtnis zum Studium der Medizin im 18. Jahr meines Lebens geraten“. Er war anfangs gewillt „bei der Theorie dieser Kunst zu beharren“, erwarb die medizinische Doktorwürde, ward aber auch „in die Praktik allgemach hineingezogen“. Im Jahre 1568 veröffentlichte er die seltsame kabbalistische Schrift: **De vera curandae pestis ratione,** der er später das Sammelwerk: **Artis cabalisticae scriptores** (Basel 1587) folgen ließ. Aber auch als Arzt, so versichert er nachdrücklich, „habe er doch das Studium der Theologie niemals unterlassen, auch nicht weniger dem **juridico studio** zuweilen Lust halber Platz gegeben, und also durch Verleihung göttlicher Gnade alle drei Studien miteinander für sich selbst geübt“. Er sollte bald Gelegenheit finden, von dieser vielseitigen Bildung Gebrauch zu machen, und zwar in Baden.

Alleiniger Regent der Markgrafschaft Baden-Durlach war seit 1553 Karl II., der die Reformation in diesem Lande endlich durchführte. Nach seinem Tode (1577) regierte erst eine Vormundschaft, 1584 aber wurde die Markgrafschaft unter Karls Söhne geteilt: Ernst Friedrich erhielt Pforzheim, Durlach ꝛc., Jakob III. Emmendingen mit der Markgrafschaft Hochberg, Georg Friedrich Sulzburg ꝛc. Noch zu Lebzeiten Karls II. wurde

Pistorius Hofarzt, wurde aber „jederzeit auch zu theologischen Ratschlägen, Gesprächen und Disputationen und sonderlich wider die einbrechende ubiquistische Neuerung hinzugezogen", bis ihn endlich Karls ältere Söhne „der medizinischen Aufwartung erledigten und zu ihrem sämtlichen Konsiliarius bestellten". Inzwischen war Pistorius vom Luthertum zum Calvinismus übergegangen. Schon 1575, sagt Osiander (Antw. auf die rechtm. Retorſ. S. 1), unterstand er sich in meiner Gegenwart in Durlach die calvinistischen Irrtümer zu verteidigen. Gleichwohl hat er noch, wie es die Vormundschaft verlangte, die Konkordienformel unterschrieben. Aber seinem Einflusse ward es beigemessen, daß Ernst Friedrich sich dieser Bekenntnisschrift abgeneigt zeigte und an das 1586 eröffnete Durlacher Gymnasium, dessen Begründung Pistorius mit verdienstlichem Eifer betrieben hatte, calvinistisch gesinnte Männer wie Lorenz Scheuerlin (Schyrius) und Jakob Lorhard berief. Bald darauf, im 42. Lebensjahre, trat Pistorius 1588 zur katholischen Kirche über. Sofort eröffnete der kampflustige Mann mit einigen Sendschreiben, die er an Grynäus, Heerbrand u. a. richtete, eine Kontroverse über den Artikel von der Kirche, den er fortan als den wichtigsten Streitartikel, als „den Knotenpunkt des ganzen Spans" (Streits), betrachtete. Wie er ihn behandelte, exemplifizieren die an Grynäus gerichteten Worte: Nisi catholicam tuam esse, nisi semper fuisse, nisi cum priori catholica Ecclesia consensisse Ecclesiam tuam catholicam declarabis, nihil efficies — frustra Apostolicus videri cupies, cum Catholicus non sis". Heerbrand antwortete mit einer Disputatio de perpetuo visibilis ecclesiae coetu in terris (1588), die einen Schriftwechsel veranlaßte, aus dem wir nur die Abhandlung des Pistorius hervorheben: Thesium Jac. Heerbrandi de visibili Christi in terris ecclesia brevis analysis (Ingolstadt 1589, beigedruckt sind die Briefe über die Kirche an Grynäus und andere Freunde). Auch Osiander erschien auf dem Kampfplatze (Predigten wider Dr. Feucht. Die 7. Predigt gegen P. gerichtet, 1589). Pistorius verteidigte sich gegen den „lästerlichen Diffamanten" mit einer „Rechtmäßigen Retorsion" ꝛc. (1590) und erwiderte Osianders heftige „Antwort auf die vermeinte Retorsion" ꝛc. mit einer noch heftigeren „Repetition voriger rechtm. Retorsionsschr." ꝛc. (1590). Osiander aber veröffentliche eine „Fernere Beweisung, daß Pistorius nicht aus Zwang seines Gewissens und rechtmäßigen Ursachen vom Evangelio abgefallen sei" ꝛc. (1590); er geriet darüber in eine Fehde mit dem Franziskaner G. Ecker, der den Angegriffenen verteidigte.

Unterdessen war Pistorius eifrig bemüht, den Markgrafen Ernst Friedrich zu bekehren, was ihm aber nicht gelang. Mehr Glück hatte er auf Schloß Hochberg bei Markgraf Jakob. Dieser ritterliche, sehr gebildete, vielgereiste Fürst, der sich auswärtiger Protestanten öfters angenommen, jedoch 1585—86 in spanischem Kriegsdienst gegen die evangelische Partei im Hochstift Köln gekämpft hatte, überdies den Einflüssen katholischer Höfe sehr zugänglich war, ließ sich jetzt zum Übertritt bestimmen. Um diesen Schritt gerechtfertigt erscheinen zu lassen, veranstaltete er ein Religionsgespräch, und zwar in der Stadt Baden, der Residenz seines ihm bereitwillig entgegenkommenden Vetters, des Markgrafen Eduard Fortunat, welcher dem in früher Jugend zum Proselyten gemachten Markgrafen Philipp II. im Jahre 1588 in der Regierung gefolgt und bereits 1584 selbst katholisch geworden war. Markgraf Jakob erschien mit seinem Rate Pistorius, dem von diesem schon gewonnenen Hofprediger Zehender, dem Jesuiten Theodor Busäus u. a. Der eingeladene Herzog Christoph von Württemberg kam nicht selbst, sondern sandte einige Räte und die Theologen Jakob Andreä, Jakob Heerbrand und Gerlach. In vier Sitzungen stritt man am 18. und 19. November nicht über die Ubiquität, wie es der Markgraf beabsichtigt hatte, sondern über sichtbare und unsichtbare Kirche, wie es Pistorius einzurichten wußte, dessen sophistische Dialektik es hauptsächlich verschuldete, daß das Gespräch resultatlos verlief und bald abgebrochen wurde. In wütender Feindschaft schieden Andreä und Pistorius voneinander, der mündlichen Fehde folgte die litterarische. Andreä schrieb einen offenen Brief an Pistorius, und, wenige Tage vor seinem Tode, das „Christl. Gespräch ꝛc. von der kath. apostol. Kirche". Zugleich ließen die Württemberger die „Acta des Colloquii zu Baden" erscheinen (Tüb. 1590). Anders fiel die Darstellung des Gesprächs aus, welche Pistorius entgegenstellte: „Badische Disputation ꝛc. nebst Widerlegung des schendlichen Brieffs Schmidlins ꝛc." (Cöln 1590). — Markgraf Jakob, unbefriedigt von dem badischen Kolloquium und fortwährend beeinflußt von dem Herzog von Baiern, veranstaltete, in seiner Residenz Emmendingen, ein zweites Religionsgespräch, zu welchem er seine weltlichen Räte und die hochbergischen Geistlichen berief, die sich aber vorsichtigerweise den Straßburger Theologen Johann Pappus zum Wortführer erbaten. Die katholischen Redner waren der Hofprediger Johann Zehender und Rektor Georg Hänlin aus

Freiburg. Pistorius, mit dem Pappus nicht disputieren wollte, nahm an dem Gespräch nicht teil, weilte aber während desselben mit Busäus, um dem Markgrafen nahe zu bleiben, in dem benachbarten Kloster Thennenbach. Der Markgraf hatte gewollt, daß man über die Rechtfertigungslehre disputierte und auf seinen Befehl hatte Pistorius 5 300 Thesen über sie aufgesetzt, die hochbergischen Geistlichen hatten Konfutationen dieser Thesen von den Württembergern, von Dr. Pappus und Aeg. Hunnius eingeholt. Allein der schlaue Pistorius bewirkte es, daß wiederum die Lehre von der Kirche Gegenstand des Gesprächs wurde. In sieben Sitzungen wurde über diese verhandelt (den 3. bis 7. Juni 1590). Endlich ließ der Markgraf erklären, daß „Lutheri Kirch eine neue Kirch und 10 also die falsche Kirch seye" und schloß das Kolloquium unter den Donnerschlägen eines Gewitters. Pappus sollte noch mit dem zu Ende des Gesprächs in Emmendingen eingetroffenen Pistorius **de justificatione** disputieren, er weigerte sich aber dessen und zog, verhöhnt von den Hofnarren, davon. Ein Gespräch zwischen seinen katholischen Theologen und Aeg. Hunnius brachte der Markgraf nicht zu stande, auch der hochbergische 15 Sup. Nisäus wollte mit jenen Männern nicht anders als schriftlich verhandeln. Der Markgraf zögerte nun nicht länger, am 15. Juli (25. n. St.) trat er im Kloster Thennenbach feierlich zur katholischen Kirche über, Busäus erteilte ihm die Absolution. Großer Jubel herrschte in Rom, Papst Sixtus V. veranstaltete ein Dankfest, barfuß schritt er in der Prozession einher (8. 18. August). Wenige Tage darauf starb er. Aber schon vor 20 ihm und vor dem Dankfeste war Markgraf Jakob, ebenfalls nach kurzer Krankheit, aus dem Leben geschieden (am 7. 17. August 1590). Schon hatte er den evangelischen Geistlichen und Schullehrern empfohlen (am 2. 12. August) binnen drei Monaten ihr Amt niederzulegen und das Land zu verlassen, schon hatte Kardinal Andreas, Bischof von Konstanz, seinen Weihbischof abgesandt, um die hochbergischen Kirchen neu zu weihen, 25 schon wurden katholische Priester aus der Nachbarschaft herbeigerufen. Aber sogleich nach Jakobs Tode erschien Ernst Friedrich in Emmendingen und wehrte die Änderung des Kirchenwesens ab. Als dieser Fürst später (vgl. die Stafforter Bücher von 1599) seinem Lande den Calvinismus aufdrängen wollte, starb auch er eines plötzlichen Todes (1604). Die ganze Markgrafschaft fiel nun an Georg Friedrich, welcher sich weder von Pistorius 30 noch von Ernst Friedrich dem lutherischen Bekenntnisse hatte abspenstig machen lassen.

Pistorius erlebte noch diese Vorgänge, aber nicht mehr in Baden. Sogleich nach Markgraf Jakobs Tode war er mit dem Weihbischof von dannen gezogen. Er trat in den geistlichen Stand, ward Generalvikar des Bischofs von Konstanz (wo er 1592 die Jesuiten einführte) und lebte meistens in Freiburg. Sein Sohn und eine seiner Töchter 35 folgten ihm in die katholische Kirche, die andere blieb dem evangelischen Glauben treu und in Emmendingen zurück, hart bedrängt von Vater und Schwester.

Mit fanatischem Eifer betrieb Pistorius die polemische Schriftstellerei. Alsbald nach seinem Wegzuge veröffentlichte er die „Wahrhafte Beschreibung, was sich bei Markgraf Jakobs letzter Krankheit und Ableben verlauffen" (1590), und die **Orationes de vita** 40 **et morte Jacobi** (1591). Um den Markgrafen zum Märtyrer zu stempeln, stellt er in diesen Schriften die unsinnige Behauptung auf, er sei vergiftet worden. Dann ließ er erscheinen: „Unser von Gottes Gn. Jacobs Markgr. &c. christliche erhebliche und wohlfundierte Motiven, warum wir &c. die luth. Lehre verlassen und zu dem kath. Glauben uns begeben &c. Nebst den 300 Thesen von der Justifikation und der Conclusionsschrift 45 zum Emmendinger Gespräch" (Cöln 1591 u. ö.). Dieses umfangreiche und nicht unbedeutende Werk enthält eine summarische Erzählung der Bekehrung des Markgrafen und die ausführliche Darlegung der fünf Konversionsmotive desselben in ebensoviel Abhandlungen: über die von den Irrlehrern der katholischen Kirche aufgedichteten Unwahrheiten, über die unter den Lutherischen eingerissene Uneinigkeit, über den in Luthers Schriften 50 herrschenden bösen und frevelhaften Geist, über die mit der Augsburg. Konfession vorgenommenen Veränderungen (Melanchthon habe mit ihr wie die Katz mit der Maus gespielt), endlich über den unveränderten und ungetrübten Fortbestand der sichtbaren Kirche seit der apostolischen Zeit; nachträglich wird, als ein sechstes Moment, hervorgehoben, daß die katholische allein rechtgläubige Kirche auch die alleinige Besiegerin aller Ketzereien 55 sei. — Von den zahlreichen Streitschriften, welche Pistorius nun weiterhin veröffentlichte, nennen wir zunächst folgende: **Theorema de fidei christianai definita mensura et an haec sit sola scriptura canon. etc.** 1590 (gegen Grynäus), **Tractatus de communione sub una** (über den er in Streit mit W. Holder geriet, den Verfasser der sarkastischen Schrift: **Wilhelmus de Stuttgardia, Mus exenteratus contra Pistor.** 60 1593), Ein hundert Unwahrheyt &c. (gegen Hunnius' Konfutation der 300 Thesen über

die Rechtfertigungslehre) 1595, Ein Stück aus dem lauter Wort Gottes ꝛc. (über 14 Streitpunkte) 1596. Bedeutender ist eine Streitschrift, die der Arzttheolog Anatomia Lutheri betitelt hat (Pars I, Cöln 1595. P. II. ib. 1598). In die Fußtapfen G. Eckers (Alkoranischer Nesselkranz ꝛc. aus den Operibus Lutheri etc., Freib. 1591) und anderer katholischer Skribenten tretend, sucht er hier aus den Schriften Luthers zu erweisen, daß 5 dieser von sieben bösen Geistern (Fleisches-Lästergeist ꝛc.) besessen, überhaupt ein Scheusal gewesen sei. Das abscheuliche Buch rief natürlich zahlreiche Gegenschriften hervor, wir erwähnen nur den „Christl. bescheidentl. Bericht ꝛc.“ (Tüb. 1596) der württembergischen und die „Nothwend. Besichtigung ꝛc.“ (Frankf. 1597) der hessischen Theologen. Das positive Seitenstück zur Anatomia Lutheri ist der „Wegweiser für alle verführten Christen, 10 d. i. ein wahrhaftiger Bericht von 14 durch die unrechtgläubigen in Streit gezogenen Artikeln, daraus jedermann der röm. Kirche Wahrheit erkennen kann ꝛc.“ (1599 u. ö. Mit einer Verteidigung versehen, Freib. 1601). Der bedeutendste Gegner dieses Buches war Balth. Mentzer (Anti-Pistorius s. disputationes etc., Marp. 1600), den Pistorius leidenschaftlich befehdete und sogar von den hessischen Landgrafen bestraft sehen wollte, 15 den diese aber mit der Abfassung einer deutschen Gegenschrift (Ev. Wegweiser, Marburg 1603) beauftragten. Bemerkenswert ist, daß Pistorius damals „bei der päpstlichen Heiligkeit damit umging, ob ein national öffentlich Kolloquium mitten in Deutschland zwischen den Katholischen und Neugläubigen im Beisein etlicher Kur- und Fürsten gehalten werden möchte“ (Vorr. z. Wegw.); er gedachte wohl auf diesem die Hauptrolle 20 selbst zu spielen. Es würde seinen Wünschen annähernd entsprochen haben, wenn vom Herzog von Baiern seine Berufung zum Regensburger Kolloquium von 1601 hätte durchgesetzt werden können (Runge, Diagraphe coll. Ratisb. 1602, C. 1). Dem Interesse, welches er diesem Religionsgespräch widmete, hat er nachträglich Ausdruck gegeben in der Schrift: „Öffentliche Beweisung wider die Lutheraner im Regensburger Colloquio“ 25 (Freib. 1607), in welcher er sich zugleich wegen seines „Jugendirrtums“ über die Heilung der Pest gegen einen Angriff Heilbrunners (Daemonomania Pistoriana 1601) zu verteidigen hatte; dieser blieb eine „Verantwortung auf Jo. Pistorii zornige spöttische Schrift betr. d. Regensb. Koll. u. d. Daemon. Pist.“ (1608) natürlich nicht schuldig. Auch die Schweizer suchte Pistorius durch Provakationen und Intriguen zur Veranstaltung eines 30 Religionsgesprächs zu bewegen. Nachdem das nicht gelungen war, veröffentlichte er: „Acten der zu Zürich zwischen weil. Kard. Bischof zu Konstanz ꝛc. und einem wohlweisen Rath der Stadt Zürich wegen der Religion angestellten Disputationen ꝛc.“ 1. Tl. Akten, 2. u. 3. Tl. Widerlegung des Calvinismus (Freib. 1603).

Viele andere Streitschriften, welche von Pistorius verfaßt oder gegen ihn gerichtet 35 wurden, können hier nicht namhaft gemacht werden. Dagegen darf nicht unerwähnt bleiben, daß Pistorius sich durch seine die Geschichte und Genealogie betreffenden Arbeiten, namentlich durch die Herausgabe der Scriptores rerum germanicarum (3 tomi Francof. 1583—1607, Ed. II t. 1 u. 2 Hanoviae 1613, t. 3 Francof. 1603, Ed. 3 cur. B. H. Struvio, Ratisb. 1726. und das Polonicae historiae 40 corpus (Basil. 1582, 3 tomi fol.) ein bleibendes Verdienst erworben hat. An Anerkennung katholischerseits hat es dem thätigen Manne nicht gefehlt, er ward kaiserlicher und baierischer Rat, apostolischer Protonotar, Domprobst zu Breslau, Hausprälat des Abts zu Fulda. Bei seinen ehemaligen Glaubensgenossen dagegen war der „böse Becker“ übel angeschrieben; „seyt Lutheri Ankunfft“, sagt Nigrinus (Nothw. Er- 45 rettung des Beruffs Lutheri ꝛc., Frankfurt 1597, S. 4) „ist im gantzen Papstum kein grösserer Schandvogel und Lästerer gewesen denn Pistorius“. Er starb im September 1608. [N. Paulus, Luthers Lebensende, Freiburg i. B. 1898 (Erläuterungen und Ergänzungen zu Janssens Geschichte des deutschen Volks, hrsg. v. L. Pastor I, H. 1), S. 22]. Den protest. Nachruf „Dormitorium Apostatarum“ hat Gretser (Opp. XI, p. 921 sq.) 50 beantwortet.

(**P. M. Tschirner** †) **Carl Mirbt.**

Pitra, J. B. s. d. A. Mauriner Bd XII S. 452, 24.

Pius I., Papst ca. 140—155. — Irenäus, adv. haer. 3, 3; Eusebius, hist. eccl. 4, 11; 5, 6; Chronica ed. Schöne 2 p. 167; Catalogus Liberianus ed. Duchesne in Liber pontificalis 1 p. 4 f.; Liber pontificalis ed. Mommsen 1 p. 14; ed. Duchesne 1 p. 132 f.; Jaffé 1². p. 7 f. — 55 Harnack, Gesch. der altchristlichen Litteratur, Chronologie 1 p. 70 ff., woselbst weitere Litteratur über die chronologischen Fragen; Langen, Geschichte der römischen Kirche bis Xystus III., S. 111 ff.

Pius ist der erste römische Bischof, dessen Name schon in der ältesten Überlieferung mehrfach vorkommt. Nach dem Muratorischen Fragment war er ein Bruder des Hermas, des Verfassers des Hermabuches, s. d. Art. Bd VII S. 714 ff. Nach Tertullian adv. Marcionem 1, 19 trat Marcion (sub Pio impius) während seiner Amtsführung in Rom als Kirchengründer auf. Nach Irenäus adv. haer. 3, 4 blühte zur selben Zeit in Rom Valentin und nach demselben Zeugen war auch der Syrer Kerdon damals noch in Rom thätig. Aus diesen Angaben erhellt, daß die Zeit des Pius für die römische Gemeinde eine Zeit schwerster Kämpfe war. Über Pius' Anteil an diesen Kämpfen ist nichts überliefert. Doch darf aus der Stellung des römischen Episkopates in der Folgezeit geschlossen werden, daß die Gemeinde unter seiner Führung den Sieg errang. Einen energischen Helfer fand der Bischof jedenfalls in Justin dem Märtyrer, s. d. A. Bd VIII S. 641 ff. Ob das Martyrium des Ptolomäus und Genossen, dessen Justin im Anhange zu seiner Apologie gedenkt, noch in die Zeit des Pius fällt, ist strittig. Die römische Kirche verehrt Pius als Heiligen. Sein Tag ist der 11. Juli. **H. Böhmer.**

Pius II., Papst von 1458—1464. — Quellen: Pii II., P. M. Commentarii rerum memorabilium quae temporibus suis contigerunt . . ., Francof. 1614, mit den von Jacobus Piccolomini, dem Kardinal von Pavia, verfaßten Fortsetzung der Kommentare Pius II.; Campanus, Vita Pii II., bei Muratori: Rer. Italic. Script. III, p. II, p. 970 sq.; Platina, Vita Pii II. in Historia Platinae de vitis pontificum Romanorum, Coloniae Agrippinae 1626, p. 303 sq. Die Briefe des Eneas Silvio sind sehr häufig gedruckt, die bekanntesten Ausgaben sind die Colon. 1478, Norimb. 1481 (1486 zum zweiten, 1496 zum dritten Male aufgelegt), sowie Basil. in des Eneas Silvio Opera omnia, Basil. 1551 (1571). Die Briefe, die uns vielfach ohne Adresse und Datum überliefert sind, in eine chronologische Ordnung zu bringen, unternahm zuerst Lauffs (Bonn 1853), dann unter Benutzung einer großen Zahl von Handschriften und Hinzufügung von 46 bisher unedierten Briefen Georg Voigt in dem Archiv für Kunde österreichischer Geschichtsquellen, VI, Wien 1856, S. 321 ff.; dazu vgl. Bahlen in SWA histor. Kl. LXI, 371. Die Bullen Pius II. finden sich bei Cocquelines, Bullarum amplissima collectio, t. III, p. 3, p. 91 sq.; die Retraktationen bei Car. Fea, Pius II., Pont. max. calumniis vindicatus, Romae 1823, p. 1 sq. u. p. 148—164; die Commentarii de gestis concil. Basil. in Aeneae Silvii Opera omn., Basilae 1551, p. 1 sq.; hier sind auch die anderen im Text angezogenen historischen und geographischen Werke abgedruckt, mit Ausnahme seines zweiten Geschichtswerkes über das Basler Konzil, das von Fea a. a. O. p. 31 sq. ediert ist, u. d. Historia Friderici III, die sich bei Kollar, Analecta Monumentorum omnis aevi Vindobonensia, II, Vindobonae 1762, p. 1 sq. findet, sowie des Libellus dialogorum de generalis Concilii authoritate, welches ebenfalls bei Kollar gedruckt ist. Die Reden Pius II. sind gesammelt in Mansi, Orationes politicae et ecclesiasticae Pii II, 3 vol., Lucae 1755—59. Opera inedita (Pii II.) descripsit, vulgavit, notis illustravit Cugnoni, Rom 1883. Dazu Pastor a. a. O. II, Anhang (n. 65), wo auch zahlreiche Briefe 2c. mitgeteilt sind.

Allg. Litteratur: Ciaconii Vitae et res gestae Pontificum Romanorum ab Aug. Oldoino recognitae, t. II, Romae 1677, p. 999 sq.; Christ. Wilh. Franz Walch, Entwurf einer vollständigen Historie der röm. Päpste, 2. Ausg., Göttingen 1758, S. 359 ff.; Arch. Bower, Unparth. Historie d. röm. Päpste, übers. von Rambach, 9. Teil, Magd. u. Lpz. 1772, S. 299 ff.; Hagenbach, Erinnerungen an Aen. Silv. Piccolomini, Basel 1840; Chmel, Gesch. Kaiser Friedrich IV. (III.), 2. Bd, Hamburg 1843; Scharpf, Nicol. v. Cusa, Mainz 1843; Verdière, Essai sur Aen. Silv. Piccol., Paris 1843; Düx, Der deutsche Kardinal Nikol. von Cusa, 1. Bd, Regensburg 1847, S. 169 ff. 2c., 2. Bd, S. 119 ff., S. 142 ff.; Heinemann, Aen. Silv. als Prediger eines allg. Kreuzzugs gegen die Türken, Bernburg 1855; Papencordt, Gesch. d. Stadt Rom im Mittelalter, Paderborn 1857, S. 487 ff., S. 512 f.; Pückert, Die kurfürstliche Neutralität während des Basler Konzils, Leipzig 1858; Gengler, Ueber Aeneas Silv. in seiner Bedeutung für die deutsche Rechtsgeschichte, Erlangen 1860; Christophe, Hist. de la Papauté pendant le XV. siècle, vol. I, Lyon et Paris 1863; Georg Voigt, Eneo Silvio de' Piccolomini als Papst Pius II. und sein Zeitalter, 3 Bde, Berlin 1856 bis 1863 (das wertvollste Werk über Pius II.); Palacky, Geschichte von Böhmen, IV, 2, König Georgs Regierung 1457—1471, Prag 1860, S. 80 ff. 2c.; Brockhaus, Gregor von Heimburg, Leipzig 1861, S. 16 ff.; Jäger, Der Streit des Nikol. von Cusa mit dem Herzog Sigmund von Oesterreich, 1. Bd, Innsbruck 1861, S. 317 ff. 2c., 2. Bd, S. 44 ff. 2c.; Jordan, Das Königtum Georgs von Podiebrad, Leipzig 1861, S. 46. 2c.; Petrucelli della Gattina, Histoire diplomatique des conclaves, 1. vol., Paris 1864, p. 273 sq.; Riedel, Ueber Pius II. Verhältnis zu Albrecht Achill, in den Monatsberichten der kgl. preuß Akademie der Wissensch., 1867, S. 549 ff.; v. Reumont, Geschichte d. Stadt Rom, III, 1, Berlin 1868, S. 129 ff., S. 387 ff.; Menzel, Diether von Isenburg, Erzbischof von Mainz, Erlangen 1868, S. 23 ff.; Droysen, Geschichte der Preußischen Politik, 2. Aufl., II, 1, Leipzig 1868, S. 147 ff.; Bayer, Die Historia Friderici imperatoris des En. Silv. de' Piccolomini, Prag 1872; Gregorovius, Das röm. Staatsarchiv, HZ 1876, S. 160; Balcar, Die Politik Königs Georg von Podiebrad, Programm, Teschen

1876, S. 36, 1877, S. 22 ff.; Burckhardt, Die Kultur der Renaissance, 2 Bde, 3. Aufl., Leipz. 1877 u. 1878 (s. Register); Frind, Die Kirchengesch. Böhmens, 4. Bd, Prag 1878, S. 46 ff.; Müntz, Les arts à la cour des papes pend. le XV. et le XIV. siècle, Paris 1878, p. 220 sq.; Hase, Rosenvorlesungen, Leipzig 1880, S. 56 ff.; Gregorovius, Geschichte der Stadt Rom im Mittelalter, 3. Aufl., 7. Bd, Stuttgart 1880, S. 151 ff.; Fèvre, Histoire apologétique de la Papauté, t. VI, Paris 1882; Georg Voigt, Die Wiederbelebung des klassischen Altertums, 2 Bde, 2. Aufl., Berlin 1880 u. 1881 (s. d. Register); Zaun, Rudolf von Rüdesheim, Fürstbischof von Lavant und Breslau, Frankfurt a. M. 1881, S. 17 ff.; Nasemann, Papst Pius II., Deutsch-evangel. Blätter 1882, S. 577 ff.; Janssen, An meine Kritiker, Freiburg i. Br. 1882, S. 141 ff.; Ebrard, Janssen und die Reformation, Allg. konserv. Monatsschrift, Leipzig 1882, S. 360; ders., Die Objektivität Janssens, Erlangen 1882, S. 29; Creighton, A History of the papacy, voll. II, London 1882, p. 365 sq.; v. Döllinger, Das Papsttum (Neubearb. v. Janus, Der Papst und d. Konzil), ed. Friedrich, München 1892, S. 78 f., 176, 179; Pastor, Gesch. der Päpste seit d. Ausg. des MA I, bes. aber II (Freiburg 1889, 3. Aufl. 1903) 1. Buch, nebst Anhang; Reusch, Index der verb. Bücher I (Bonn 1883).

Enea Silvio de' Piccolomini war am 18. Oktober 1405 in dem kleinen, unfern von Siena gelegenen Flecken Corsignano (später Pienza nach Pius II. genannt) geboren. Die Piccolomini gehörten einem aus Siena vertriebenen, ganz verarmten Adelsgeschlechte an, das immerhin auf die Zahl seiner Ahnen stolz sein konnte, wenn es auch nicht, wofür Pius II. einst in allem Ernste das häufige Vorkommen der Namen Aeneas und Silvius in seiner Familie anführte, von Romulus seinen Ursprung nahm. Enea, das älteste von 18 Kindern, welche Vittoria Forteguerra ihrem Gatten, dem Silvio de' Piccolomini, einem früheren Hofmanne des Gian Galeazzo von Mailand, der sich nunmehr auf sein kleines Erbteil in Corsignano zurückgezogen hatte, gebar, mußte als Knabe dem Vater in der Bodenbewirtschaftung zur Hand gehen, bis ihn ein Priester in den Anfangsgründen unterrichtete. Mit 18 Jahren bezog er die Universität Siena und teilte hier seine Zeit zwischen angestrengten humanistischen Studien und dem bunten, der Sinnenlust hingegebenen Leben eines italienischen Studenten damaliger Zeit. Der Bußruf des gewaltigen Volkspredigers Bernardino von Siena traf auch seine Seele, ließ ihn sogar 1425 den Entschluß fassen, in den Franziskanerorden einzutreten. An der Ausführung dieses Gedankens hinderte ihn jedoch die Einsprache seiner Freunde. Piccolomini begab sich einige Jahre später nach Florenz, wohin der junge hochberühmte Humanist Filelfo die aufstrebenden Geister mit magnetischer Kraft zog. Hatte jener sich schon in Siena an die Abfassung von Gedichten nicht nur in tuskischer, sondern auch in lateinischer Sprache gewagt und lateinische Reden aufgesetzt, so eignete er sich jetzt in Florenz die Feinheiten des lateinischen Stils an. Den unbemittelten Enea Silvio ermahnte der Vater immer dringender, endlich ein Brotstudium zu ergreifen; so mußte er sich denn der Jurisprudenz zuwenden, sah sich aber bald in der glücklichen Lage, dieser von ihm gehaßten Wissenschaft den Abschied geben zu können. Denn der Bischof von Fermo, Capranica, der auf dem Wege nach Basel, wohin er eilte, um sich beim Konzile über Eugen IV. zu beschweren, Siena berührte, richtete an Enea Silvio die Aufforderung, ihn als sein Sekretär nach Basel zu begleiten. Hier langten der Herr und sein Diener 1432 um die Zeit an, als das Konzil sich mit aller Entschiedenheit weigerte, der Bulle Eugens IV. vom 18. Dezember 1431 zu gehorsamen, welche seine Aufhebung aussprach und seine Wiedereröffnung nach anderthalb Jahren in Bologna in Aussicht stellte (s. d. A. Basler Konzil Bd II, S. 428). Wie der Bischof von Fermo, so schlug sich auch sein Sekretär auf die Seite der Opposition; doch bald verließ Piccolomini den Dienst bei Capranica, andere Prälaten wußten die Feder des gewandten Sekretärs besser zu bezahlen; seine Herren hat er oft gewechselt, aber er weiß sich solche zu wählen, die ihm einen sich steigernden Einfluß auf die Konzilsangelegenheiten und auf die politischen Verhältnisse ermöglichten. Als Sekretär des Bischofs von Novara scheint er an der von diesem geplanten, die Gefangennahme Eugens IV. bezweckenden Verschwörung in Florenz mehr oder weniger beteiligt gewesen zu sein. Als der Anschlag entdeckt, der Bischof ins Gefängnis geworfen wurde, schwebte auch Piccolomini in Gefahr; ihn rettete vor dem Kerker nur die eilige Flucht in den Palast des Kardinals Albergati. Letzterer nahm ihn in seine Dienste und als seinen Sekretär zu jenem Kongreß mit, der 1435 in Arras den Frieden zwischen Burgund und Karl VII. von Frankreich vermittelte. Von hier aus machte Piccolomini im Auftrage Albergatis eine Reise nach Schottland, die ihm beinahe ein Grab in den Wellen bereitet hätte; das während der Lebensgefahr gethane Gelübde, barfuß zu einer schottischen Kapelle der Jungfrau Maria zu wallfahrten, zog ihm, da er es zur Winterzeit einlöste, die Gicht zu, die er nie wieder verlor; doch scheint seine Buße nicht eine sehr tiefe gewesen zu sein;

für seinen lockeren Lebenswandel nach der Wallfahrt ist der Umstand beweisend, daß ihm bald nach jener Reise eine Schottin einen Sohn gebar.

Als Piccolomini im Frühling 1436 nach Basel zurückkehrte, trat er nicht wieder in die Dienste Albergatis. Leicht fand er Verwendung und Unterhalt als Sekretär bei anderen Konzilsprälaten. Wie so manche Kopisten und Schreiber erlangte auch er, obwohl er noch nicht einmal Priester, sondern erst Psalmist war, Sitz und Stimme im Konzil. Dasselbe sollte eben die Entscheidung fällen, an welchem Orte die Zusammenkunft der Griechen mit den Abendländern zum Zwecke einer Union stattzufinden habe. In seiner ersten Konzilsrede suchte Piccolomini die Wahl auf Pavia zu lenken, ohne einen Erfolg zu erzielen, aber er erreichte doch den geheimsten Zweck des glänzenden Vortrags, die Versammelten auf den redegewandten Schöngeist aufmerksam zu machen, der jeder Partei, selbst der päpstlichen, eine Schmeichelei zu sagen wußte. Bekanntlich wollte Eugen IV., um weitere, tief in das Fleisch der Kurie einschneidende Beschlüsse zu verhindern, das Konzil aus Basel in eine italienische Stadt, womöglich nach Florenz, verlegen, und daselbst die Verhandlungen mit den Griechen eröffnen. Auf diesen Vorschlag einzugehen, weigerte sich die Majorität der Basler Kirchenversammlung, von ihr sagte sich 1437 die Minorität los und begab sich zu Eugen IV.; ihr schloß sich Piccolomini nicht an, obwohl er damals der Sekretär des Kardinals Cervantes, eines Vertreters der päpstlichen Ansprüche, war. In dem vom Basler Konzil gegen Eugen IV. geführten Prozeß, der am 24. Januar 1438 zur Suspension, am 25. Juni zur Absetzung des Papstes führte, muß er immerhin eine Rolle gespielt haben, sonst wäre es kaum erklärlich, daß ihn die Kirchenversammlung mit der Zeit zu ihrem Schreiber, dann zum Abbreviator, schließlich zum Oberabbreviator ernannte, ja sogar in den sehr einflußreichen Ausschuß der Zwölfmänner wählte. Auch rühmt er sich, daß ihn die Synode oft mit Gesandtschaften betraut habe. Auf diesen scheint er, wie ein galantes Abenteuer in Straßburg mit einer Brittin beweist — die ihm den zweiten Sohn gebar — seine sinnliche Natur dafür entschädigt zu haben, daß sie sich in Basel unter Augen des Konzils vor groben sexuellen Vergehungen hüten mußte, die doch auch einem tonsurierten Psalmisten, obwohl ein solcher noch kein Keuschheitsgelübde übernahm, schlecht zu Gesichte standen. Wie früher in Schottland, so ist Piccolomini jetzt ein zweitesmal wie durch ein Wunder dem Tode entronnen; die im Sommer 1439 Basel verheerende Pest hatte auch ihn ergriffen. Schon war ihm das Viatikum gereicht, als eine Krisis eintrat; der in Basel bereits Totgesagte genas völlig.

Das Basler Konzil fuhr fort, ihn auszuzeichnen; es bestimmte ihn zum Mitgliede des Konklaves, das nun nach Absetzung Eugen IV. einen neuen Papst wählen sollte; doch der an ein leichtfertiges Leben allzu Gewöhnte schlug diese Ehre aus, da er, um Mitglied der Wahlversammlung zu werden, sich hätte zum Diakon weihen lassen und das Gelöbnis der Keuschheit ablegen müssen. Trotzdem übertrug ihm in Gemeinschaft mit einem andern das Konzil die Aufsicht über die äußere Ordnung des Konklaves, aus dem als erwählter Papst der Herzog Amadeus von Savoyen hervorging; er nannte sich Felix V. (s. d. A. Bd VI S. 27). Unter den Abgesandten des Konzils, die diesem im Januar 1440 seine Erhebung auf den Stuhl Petri anzuzeigen hatten, befand sich auch Piccolomini, der nicht lange nachher von Felix V. zu seinem Sekretär in Konzilssachen ernannt wurde.

Bald nach der Absetzung Eugens IV. hatte Piccolomini seine Kommentarien über das Basler Konzil zu schreiben begonnen, um das von Letzterem über jenen gefällte Urteil sowie die Wahl Felix' V. zu rechtfertigen. Auch verfaßte er im November 1440 seinen „libellus dialogorum de generalis Concilii auctoritate", in welchem er nach sokratischer Methode die Frage, wo die rechtmäßige Synode versammelt ist, ob in Basel oder in Ferrara-Florenz, zu Gunsten der Basler Synode entschied.

Neue Aussichten eröffneten sich, als er 1442 als Gesandter des Basler Konzils am Reichstage zu Frankfurt a. M. teilnahm. Er machte hier die Bekanntschaft des Bischofs Silvester von Chiemsee und des Erzbischofs von Trier, Jakob von Sirk. Diese empfahlen ihn dem Könige Friedrich III., der ihn für eine Reihe von wertlosen Versen, deren viele als ihren hervorstechendsten Zug sinnliche Zuchtlosigkeit aufwiesen, am 27. Juli 1442 mit dem Lorbeerkranze zum Dichter krönte. Als darauf der König dem poeta laureatus die Stelle eines Sekretärs in der Reichskanzlei antragen ließ, war dieser, der die machtlose Stellung seines Basler Papstes insbesondere an den ihm als Sekretär Felix V. nur spärlich zugehenden Einnahmen empfand, gerne bereit, seinen bisherigen Herrn zu verlassen, aber nur unter der Bedingung, daß dieser ihm die Erlaubnis zum Austritt aus

seinem Dienste gewähre. In Wien wurde Piccolomini bald der Vertraute des kaiserlichen Kanzlers Schlick zum Ärger der übrigen Kanzellisten, die ihn jedenfalls mehr beneideten, als sie an seiner Lascivität, wie sie vorgaben, Anstoß nahmen. Seine Frivolität hat allerdings am Hofe Friedrichs III. zu Wien und Wienerisch Neustadt ihren Höhepunkt erreicht. Aus jener Zeit stammt das Bekenntnis: „Wer hat, dreißig Jahre alt, um der Liebe willen kein Verbrechen begangen? — ich schließe das von mir, den die Liebe in tausend Gefahren gebracht". Nirgends tritt uns die schamlose Leichtfertigkeit des königlichen Schreibers so unverschleiert entgegen, als in dem berüchtigten Briefe Piccolominis an seinen ergrauten Vater vom 20. September 1443, in welchem er diesen bittet, seinen mit der Brittin erzeugten Sohn bei sich aufzunehmen. Nicht genug, daß er den ganzen Verführungsakt, dem jener Knabe sein Dasein verdankte, in breiter Anschaulichkeit darstellt, so entschuldigt er noch sein Vergehen damit, daß er „kein Kastrat sei und nicht zu den Kalten gehöre", sowie daß die Natur allen Tieren den Trieb zum Beischlafe eingepflanzt habe. Der Verfasser dieses Briefes mußte jedes Pietätsgefühl abgestreift haben, wenn er seinem Vater zurufen konnte, „du weißt, was du für ein Hahn gewesen bist". Die Worte dieses Schreibens „Mag der Heuchler so sprechen, als ob er sich keiner Schuld bewußt, ich weiß kein Verdienst in mir, und allein die göttliche Gnade macht mir Hoffnung auf Erbarmen, sie weiß, daß wir schwankend sind und geneigt zum Irrweg, sie wird auch mir den Quell der Verzeihung nicht verschließen, der allen fließt", darf man aber nur dann mit Janssen als Zeichen bußfertiger Gesinnung ansehen, wenn man die den obscönen Bericht einleitenden christlichen Phrasen: „der Herr hat mir einen Nachkommen gegeben" und „ich danke dem Herrn, daß er die Geburt des Weibes zu einem Knaben geformt hat", als Beweise echter Frömmigkeit gelten lassen will. In jenem Rekurrieren auf die göttliche Gnade kann nichts anderes gefunden werden, als eine Beschönigung des Delikts durch Hinweis auf die Barmherzigkeit Gottes, der dem Menschen, den er selbst mit dem Fortpflanzungstriebe ausgestattet habe, verzeihen müsse, wenn er seiner Natur folge. Von einer Bußstimmung sollte hier um so weniger geredet werden, als wir in diesem Schreiben nirgends einem Vorsatze Piccolominis begegnen, sein sittenloses Leben aufzugeben. Daß nun aber — wie Janssen behauptet — „allmählich eine Sinnesänderung bei Enea eintrat", läßt sich nicht nachweisen. Wenn dieser am 31. Oktober 1444 einen Freund bittet, ihm eine vollständige Bibel zu besorgen und demselben schreibt, „ich will mich in das Evangelium vertiefen, ich schätze die Lust dieser Welt gering, und möchte Gott allein dienen", so spricht gegen den Ernst dieses Vorsatzes nicht nur seine vor einigen Monaten verfaßte Liebesnovelle Eurialus und Lukretia, die er am 3. Juli 1444 seinem Freunde Sozzini, der ihn zur Abfassung einer erotischen Erzählung aufgefordert hatte, mit den Worten zusendet: „Es ist etwas Nichtswürdiges, was dich noch nicht ein Greis sein läßt; ich will aber deinem Gelüste dienstbar sein und deine alte Sinnlichkeit kitzeln", sondern in noch höherem Grade seine aus dem August und September 1444 stammende Komödie Chrisis, von der ein Kenner urteilt, „daß sie zwar einen glänzenden Witz und eine innige Vertrautheit mit den Zoten und Obscönitäten der römischen Dichter beweist, aber im übrigen einer Aufführung im Bordell durchaus würdig ist, wie sie denn unter Dirnen, Dirnenjägern, Kupplerinnen und ähnlichen Unflätigkeiten spielt". Doch scheint er endlich zur Erkenntnis gelangt zu sein, wenn er am 6. März 1446 von sich meldet: „Ich bin Subdiakonus, was ich zu werden einst überaus scheute. Aber es ist von mir jener Leichtsinn des Geistes gewichen, der unter den Laien zu wachsen wünschte". Damit stimmt auch, wenn wir in einem Briefe vom 8. März 1446 an einen seiner vertrautesten Freunde lesen: „Der ist ein elender Mensch und der Gnade Gottes nicht teilhaftig, der nicht endlich zu seinem bessern Inneren zurückkehrt, in sich geht, seinen Wandel bessert, der nicht darüber nachdenkt, was nach dieser Welt in einer anderen sein wird; ich habe genug und übergenug gefehlt, schon gehe ich in mich, o! möchte es nicht zu spät sein". Jedoch mit Janssen diese Worte zu Gunsten einer religiös-sittlichen Erneuerung zu deuten, hindert uns der Umstand, daß der Verfasser dieses Briefes einige Zeilen weiter diese frommen Äußerungen selbst mit den Worten für Phrasen erklärt: „Doch was soll zwischen mir und dir dieser Ernst? Ich weiß, daß ich vergebens rede, daß du mir nicht trauest; du denkst, ich rate mit vollem Magen das Fasten an. Ich gestehe es dir ein, liebster Bruder, ich bin voll, ich habs satt, ich habe mir an der Venus den Ueberdruß geholt". Daß der tiefste Grund der Abkehr des Piccolomini von den sinnlichen Ausschweifungen nicht Buße und Reue über dieselben, sondern körperliches Siechtum war, beweist die hier von ihm abgegebene Erklärung, daß seine Sehnen so matt, seine Knochen so morsch seien, daß er „keinem Weibe mehr zur Lust dienen" und ihm

„kein Weib mehr Lust bringen könne“. „Beim Herkules,“ ruft er aus, „an der Keuschheit habe ich wenig Verdienst, denn lasse mich dir die Wahrheit sagen, die Venus flieht mich mehr, als ich sie verabscheue. Doch ich danke Gott, daß das Begehren nicht größer ist, als das Können“. Angesichts solcher Äußerungen sollte man es doch nicht wagen, von einer Bußstimmung und einer allmählich sich vollziehenden Sinnesänderung sowie von religiösen Motiven bei seinem Eintritt in den geistlichen Stand zu reden! Je weniger derselbe nun Gefallen an den sinnlichen Freuden fand, um so mehr an Erwerb und Geldgewinn. Eine staunenswerte Virtuosität entwickelte er während seiner Amtsthätigkeit am königlichen Hofe in der Pfründenjagd.

Große Dienste hat Piccolomini dem Könige Friedrich III. als diplomatischer Agent geleistet; dazu setzte ihn die folgenschwere kirchenpolitische Umwandlung in den Stand, die sich in ihm in den nächsten Jahren nach dem Übertritte in die Dienste des Wiener Hofes vollzog. Während noch der Papst Felix V. und das Basler Konzil ihn als den Advokaten ihrer Sache am königlichen Hofe ansahen, hatte der Geheimschreiber Friedrichs III. schon eine Schwenkung gemacht, die darin ihren Ausdruck fand, daß er sich als Vertreter der von den deutschen Kurfürsten am 17. März 1438 abgegebenen, später auch von Friedrich III. acceptierten Erklärung der völligen Neutralität zwischen den streitenden Gegenpäpsten zu gerieren begann. Hierbei konnte der Eigennutz Piccolominis gut seine Rechnung finden, denn die Neutralität bot ihm die Möglichkeit, abzuwarten, wer von beiden Päpsten aus dem langen Kampfe als Sieger hervorgehen werde.

In Angelegenheiten der deutschen Kirche und ihrer Beziehungen zu den Gegenpäpsten hat Piccolomini zum ersten Male auf dem Nürnberger Reichstage von 1444 eine hervorragende Rolle gespielt. Friedrich III. ernannte ihn hier zum Mitgliede jener Reichstagsdeputation, die sich schließlich dahin aussprach, daß die deutsche Neutralität am 1. Oktober 1445 ihr Ende erreichen, dann aber das in eine deutsche Stadt zu berufende allgemeine Konzil die Entscheidung fällen solle, ob Eugen IV. oder Felix V. Obedienz zu leisten sei. Diese Beschlüsse des Nürnberger Reichstages überbrachte 1445 Piccolomini dem römischen Papste zugleich mit der Aufforderung, er möge sich zu der Kirchenversammlung einfinden. Wohl konnte der Gesandte keinen günstigen Bescheid nach Deutschland zurückbringen — Eugen IV. wollte sich der Entscheidung eines deutschen Konzils nicht unterwerfen — dennoch nahm jener einen gewaltigen Erwerb aus Rom mit, den der Huld des römischen Papstes. Um nämlich überhaupt als Gesandter des Königs von Eugen IV. empfangen zu werden, mußte er von diesem, den er auf dem Basler Konzil mündlich und schriftlich angegriffen, die Aufhebung aller gegen ihn als Teilnehmer an der Basler Synode und als Sekretär Felix' V. ergangenen Zensuren erbitten. Es ward ihm nun gestattet, in einer Audienz sein gutstilisiertes Sündenbekenntnis dem Papste vorzutragen; dieser entließ ihn mit der Versicherung: „Wir werden fortan des früheren Unrechts vergessen und uns gegen dich, wenn du einen guten Wandel führst, liebevoll erzeigen“. Damit hat sich Enea Silvio Eugen IV. verschrieben, wenn er auch in Deutschland sich noch eine Zeit lang nicht offen zu ihm bekannte. Den guten Wandel, den Eugen IV. von Piccolomini als Bedingung für etwaige Gunstbezeugungen gefordert, hat letzterer ganz im Sinne des Papstes geführt. Unzweifelhaft hat er beim Abschlusse des zwischen dem römischen Legaten Carvajal und Friedrich III. im Sommer 1445 vereinbarten Vertrages seine Hand mit im Spiele gehabt, in welchem jener seine Anerkennung des römischen Papstes für eine Reihe von rein persönlichen Vergünstigungen verkaufte. Auf diese bei dem unsaubern Handel geleisteten Maklerdienste beziehen sich wohl die Worte, die er einen befreundeten Kardinal am 13. September 1445 bittet dem Papste mit einer Empfehlung mitzuteilen: einst habe er ihm zwar geschadet, jetzt aber dürfte er ihn schon mehr geheilt, als verwundet haben. In noch engere Beziehungen trat Enea Silvio zu Eugen IV., als ihn Friedrich III. 1446 mit dem Auftrage nach Rom sandte, eine Aussöhnung zwischen dem Papste und den von diesem abgesetzten, in ihrer Opposition gegen denselben von den übrigen Kurfürsten unterstützten Erzbischöfen von Köln und Trier zu bewirken. Den ersten Dank für alle seine Bemühungen um die Anerkennung des römischen Papstes empfing er von diesem in der Form seiner Ernennung zu dessen Sekretär. Von Rom eilte Enea Silvio zu dem Frankfurter Reichstag, der am 14. September 1446 eröffnet wurde. Mag nun Piccolomini seinen Anteil an der Sprengung des in gleicher Weise gegen Friedrich III. wie gegen Eugen IV. gerichteten Kurfürstenbundes und seine Verdienste um die Rückkehr der Majorität der zu Frankfurt versammelten Stände zum Gehorsam gegen den römischen Papst in einer bis zur wissentlichen Entstellung der Thatsachen übertreibenden Weise schildern, so bleibt doch immerhin das Faktum bestehen, daß er die Stimmung des Frankfurter Reichs-

tages, die im Anfange seinen früheren Herrn, den Papst des Basler Konzils, zu großen Hoffnungen berechtigte, in eine seinem neuen Herrn, Eugen IV., günstige umzuwandeln gewußt hat. Hier in Frankfurt legt er die zweideutige Haltung ab, auch den Abgesandten des Basler Konzils gegenüber vertritt er seinen neugewonnenen Standpunkt eines entschiedenen Parteigängers Eugens IV. Daß er zu der Gesandtschaft gehörte, die diesem noch kurz vor seinem Tode am 7. Februar 1447 die Obedienzerklärung Friedrichs III. und des größeren Teiles der deutschen Nation überbrachte, war bei seinen Verdiensten um das Zustandekommen derselben selbstverständlich. Zur Zeit der Wahl Nikolaus V. (s. d. A. Bd XIV S. 79 ff.) weilte er noch in Rom und trug demselben bei der Krönungsfeier das goldene Kreuz vor. Dem an den Hof Friedrichs III. Zurückkehrenden folgte dorthin als weiteres Zeichen der Gunst des neuen Papstes die Ernennung zum Bischof von Triest. Noch immer war sein Einfluß am kgl. Hofe im Steigen begriffen. So ward er zu einem der kgl. Unterhändler bestellt bei dem berüchtigten Wiener (Aschaffenburger) Konkordate vom 17. Februar 1448, welches Deutschland um die wichtigsten Errungenschaften der Basler Kirchenversammlung brachte (s. d. A. Konkordate Bd X S. 707 ff.). Auch trug er durch sein Zureden viel dazu bei, daß Friedrich III. am 20. Juli 1447 den Baslern gebot, den dort versammelten Konzilsvätern das freie Geleit aufzusagen.

Inzwischen stieg der brauchbare Diplomat durch die Gunst des Königs bis in den Reichsfürstenstand, während ihm zugleich das Bistum seiner Vaterstadt übertragen wurde (1450).

Die ganze Begeisterung, deren die Seele Piccolominis fähig war, bemächtigte sich derselben, als die Eroberung Konstantinopels durch die Türken am 29. Mai 1453 eine furchtbare Schmach auf die abendländische Christenheit wälzte, die nichts zur Verhütung des Unglücks gethan. Nicht mit dem Schmerze eines Christen, der den Fall der Metropole der orientalischen Kirche betrauert, sondern mit dem Feuereifer eines italienischen Humanisten, der den Vorort griechischer Bildung nicht in den Händen der Barbaren lassen will, fordert und fördert er jetzt und im Verlaufe von zehn Jahren unablässig den Kreuzzug gegen die Türken. Auf sein stürmisches Andrängen wurde von Nikolaus V. am 30. September 1453 die Kreuzzugsbulle erlassen; vergeblich bemühte sich der Bischof von Siena auf den deutschen Reichstagen des Jahres 1454 zu Regensburg und zu Frankfurt a. M. als kaiserlicher Gesandter Fürsten und Völker durch schwungvolle Reden zum Türkenkriege anzuspornen. In Anbetracht seiner Bemühungen um den Türkenkrieg, auch zum Lohne dafür, daß er sich im August 1455 bei den Verhandlungen in Rom über die von Friedrich III. dem neuen Papste zu leistende Obedienzerklärung bereit finden ließ, Calixt III. im Namen des Kaisers als rechtmäßigen Nachfolger Petri anzuerkennen, ohne vorher die ihm von jenem auf die Seele gebundene Forderung einer Bestätigung aller Gnaden und Versprechungen Nikolaus' V. dem neuen Papste vorgetragen, geschweige denn irgend welche Zugeständnisse von demselben erlangt zu haben, zum Lohne also, milde ausgedrückt, für eine Pflichtversäumnis, mit dem rechten Namen bezeichnet, für einen Verrat am Kaiser, sowie auch als Anerkennung seiner erfolgreichen Friedensvermittelungen zwischen Siena und Alfonso von Neapel im Sommer 1456 erhielt endlich der Bischof von Siena am 18. Dezember 1456 den roten Hut. Eine offenbare Unwahrheit enthalten angesichts seiner Ambition um den Kardinalat seine Worte: Wir haben uns wenig über diese Erhöhung gefreut, da wir wohl einsehen, daß die uns gegen unser Verdienst widerfahrene Ehre eher eine Schande als ein Schmuck ist". Allerdings gereichte ihm, aber in einem anderen Sinne, als er es meinte, der Kardinalat mehr zur Schande als zum Schmuck. Wurde er doch in Rom — an den kaiserlichen Hof kehrte er nicht mehr zurück — bald genug der zu jeder Schmeichelei bereite Freund des sittenlosen, verschwenderischen, nur nach Gold und Genuß lechzenden Papstnepoten Rodrigo Borgia, des späteren Alexander VI. Gemeinsam mit diesem Kardinal betrieb er eine ebenso freche wie schlaue Pfründenjägerei. Nicht genug, daß er sich von Calixt III. eine, selbst die Entrüstung der übrigen Kardinäle hervorrufende Generalreservation auf kirchliche Pfründen in den Provinzen Mainz, Trier und Köln bis zum jährlichen Maximaleinkommen von 2000 Dukaten verschaffte, er ersuchte auch den Kaiser, ihm Benefizien zuzuwenden, nachdem er demselben zu verstehen gegeben, er wolle für das Reich und das Haus Habsburg keine Arbeit scheuen. Um zur rechten Zeit seine Hand auf eine vakante, fette Pfründe legen zu können, forderte er seine Freunde in Deutschland und Ungarn dringend auf, ihm doch sofort mitzuteilen, wo solche frei geworden. Wie vielverschlungen und widerwärtig ist die Agitation, die er in Rom beim Papste, in Polen beim Könige, sowie bei dem Hochmeister des deutschen Ordens in Scene setzte, um sich des Bistums Ermeland zu bemächtigen! Ein Kardinal, der wie Enea Silvio selbst von Mißbräuchen lebte,

konnte, wiewohl er einst der beredte Anwalt der Kirchenreform auf dem Basler Konzil gewesen, nun unmöglich mehr ein Verständnis abgewinnen jenen ursprünglich geheimen, aber bald der Kurie verratenen Artikeln, in denen die zu Frankfurt 1456 und 1457 zusammentretenden Kurfürsten das Gelöbnis ablegen, weder Acht noch Bann zu scheuen, um endlich die Abstellung der Exspektanzen, Indulgenzen, Reservationen, des Türkenzehnten ꝛc. durchzusetzen. Gegend alle derartigen Forderungen sowie gegen jede Appellation an ein allgemeines Konzil eifert er in einer Reihe von Briefen, die er im Jahre 1457 in seinem eigenen Namen oder in dem Calixts III. verfaßt hat.

Als nach dem am 6. August 1458 erfolgten Tode Calixts III. das Konklave am 16. zusammentrat, rangen die französische und die italienische Partei um den Sieg. Der Kampf war heiß, bis der Kardinal von Siena am 19. August infolge des entschiedenen Auftretens des Rodrigo Borja, des späteren Alexander VI., zehn von den sechszehn Wahlstimmen auf sich vereinigte. Sofort gaben die bisherigen Anhänger des Gegners, Estouteville, ihren Widerspruch gegen die Erhebung des Enea Silvio auf, damit der neue Papst als der unter dem Schutze des hl. Geistes einstimmig Erwählte erscheinen könne. Als nun Piccolomini das große Ziel seines Lebens, die Tiara, erreicht sah, brach er in Thränen aus; waren es Freudenthränen? er selbst allerdings behauptete, nur das Bewußtsein von der Verantwortlichkeit seiner hohen Stellung habe die Thränen seinen Augen entlockt. Enea Silvio nahm als Papst den Namen Pius II. an; man wird schwerlich irre gehen, wenn man die Wahl dieses Namens nicht mit einer Erinnerung an die ziemlich unbekannten Verdienste des Papstes Pius I. in Zusammenhang bringt, sondern auf eine humanistische Spielerei mit dem „pius Aeneas“ des Virgil zurückführt.

Rom jubelte, als sich die Nachricht von der Wahl des beim Volke beliebten Kardinals von Siena verbreitete. Mit überschwenglich großen Erwartungen und Forderungen traten vor den mit der päpstlichen Krone geschmückten Schöngeist und Litteraten seine humanistischen Kollegen von der Feder; bitter war ihre Enttäuschung. Sie wandten sich mit poetischen Ergüssen, mit Widmungen, aber auch mit direkten Bitten um Geld an Pius II., der nur einigen unter ihnen, wie dem Jacapo Ammannati und dem Giantonio Campano, seine Gunst durch Geschenke und Verleihung kirchlicher Würden bewies. Seinem päpstlichen Gönner setzte Campano nach dessen Tode ein Denkmal in seiner Lebensbeschreibung Pius' II. Wenn jemand einen Anspruch auf die besondere Huld des Humanisten auf dem Stuhle Petri erheben konnte, so war es Filelfo, sein früherer Lehrer in Florenz. Obwohl dieser seinen Schüler, sobald dieser die Tiara erlangt, als die Sonne begrüßte, die den finstern Nebel durchbrochen habe, zeigte Pius II. wenig Neigung, den Filelfo an seinen Hof zu ziehen, fand ihn mit einer jährlichen Pension von 200 Dukaten ab. Als nun diese verhältnismäßig kleine Summe unregelmäßig ausbezahlt wurde, richtete der verschwenderische Dichter gegen den sparsamen Papst-Mäcen wohl schon zu Lebzeiten desselben eine erste Invektive, die er nach dem Tode des Papstes durch noch schmutzigere Verunglimpfungen überbot. Daß Pius' II. nicht in den Fußtapfen Nikolaus' V. wandelte, daß sich nicht über die Schar der Humanisten und Poeten eine Fülle von Gnadenerweisungen des früheren Poeta laureatus ergoß, erklärt sich ebensosehr daraus, daß er selbst zu jenen auf ihren Geist und ihren Reden vertrauenden Glücksrittern gehört hatte, auch die Motive in seiner Brust gehegt und die Schliche in seinem Kopf ersonnen, mit denen diese Bettelpoeten ihm nun nahten, andererseits aus dem scharfen Blick, mit dem er das Talent von der Mittelmäßigkeit zu unterscheiden wußte. Übrigens beweisen die Rechnungen des päpstlichen Schatzes, daß auch Pius II. namhafte Summen für das Aufsuchen und Abschreiben lateinischer und griechischer Codices ausgegeben hat. Und fanden die Verskünstler bei diesem nicht ihre Rechnung, so doch die Architekten, Maler, Bildhauer eine lohnendere Beschäftigung an seinem Hofe, als sie erwartet hatten; die Baudenkmäler Pius' II. bewahrt allerdings nicht Rom, das ihm nur in S. Peter einige Verschönerungen und die Errichtung der Andreaskapelle verdankt. Aber die Wiege seiner Familie, Siena, und seinen Geburtsort Corsignano, den er zur Stadt und zum Bischofssitz unter dem Namen Pienza erhob, schmückte er mit herrlichen Bauten.

Unablässig bewegte ihn der Gedanke eines Kreuzzuges behufs Wiedergewinnung Konstantinopels. Bald nach seiner Krönung (am 3. September 1458) trat er mit dem Plane im Kardinalkollegium hervor, einen allgemeinen Kongreß der Fürsten und Völker zur Beratung des Kreuzzuges in einer italienischen Stadt abzuhalten; daß er zu dem Zwecke nicht eine Kirchenversammlung, sondern ein weltliches Parlament zusammenberufen wollte, beweist noch nicht, daß er seine Zeit, die den Kampf gegen die Türken nicht mehr als eine Angelegenheit der Kirche, sondern der Politik auffaßte, richtig verstanden hat, sondern

nur, daß er eine große Scheu vor einem allgemeinen Konzil hegte. Am 13. Oktober 1458 erging an alle Herrscher die Aufforderung, am 1. Juni des nächsten Jahres sich in Mantua, resp. in Udine, einzufinden. Doch erst am 26. September 1459 zählte „der Gottestag" so viel Teilnehmer, daß Pius II. die Beratungen eröffnen konnte. Die Forderungen, die er hier vorbrachte, daß nämlich 30 000 Mann ins Feld gestellt werden und daß, um die zum Kriege notwendigen Summen zu beschaffen, die Geistlichen den Zehnten, die Laien den Dreißigsten ihres Einkommens auf drei Jahre, die Juden aber den Zwanzigsten ihres Vermögens hergeben sollten, stießen sofort auf den hartnäckigsten Widerspruch Venedigs. Auch die Gesandten des französischen Königs, der sich dadurch gekränkt fühlte, daß Pius II. den Aragonesen Ferrante am 4. Februar 1459 zum Könige von Neapel durch einen Kardinal hatte krönen lassen und damit die Ansprüche Renés von Anjou auf das Königreich beider Sizilien, wenn auch nicht prinzipiell, so doch thatsächlich zurückgewiesen, gaben die Erklärung ab, daß sie sich weder zu einem Zehnten noch zu irgend einer Unterstützung des Türkenkrieges verpflichten könnten. Doch keine Nation bereitete dem Papste auf dem Kongresse zu Mantua so viel Ärger, als die deutsche, deren vielköpfige Gesandtschaft — der Kaiser, die Kurfürsten, die Fürsten und die Städte hatten gesondert ihre Vertreter geschickt — unter einen Hut zu bringen, eine um so schwierigere Aufgabe für Pius II. war, als einer der deutschen Bevollmächtigten, Gregor von Heimburg (s. d. A. Bd VII S. 133 ff.) sich die erdenklichste Mühe gab, eine animose Stimmung gegen den Papst zu erzeugen und das Unternehmen des Kreuzzugs zu verhindern. Keiner trat mit einer solchen beleidigenden Dreistigkeit dem Nachfolger Petri auf diesem Fürstenkongresse entgegen, wie dieser Gregor von Heimburg, der seine erste Rede vor dem Papste bedeckten Hauptes hielt und diese Unhöflichkeit damit entschuldigte, daß er sich leicht einen Katarrh zuziehe. Daß nun am 19. Dezember 1459 die deutschen Gesandten trotz aller Gegengründe des Gregor von Heimburg 32 000 Mann zu Fuß und 10 000 Reiter bewilligten, war ein Sieg des Papstes über seinen Gegner, der ihn um so mehr erfreut haben mag, als Gregor von Heimburg nicht lange vorher in einer Rede mit beißendem Spott darauf hingewiesen hatte, daß seine Heiligkeit die „Gattung der Liebesbriefe aus Italien zu den deutschen herübergebracht" habe. Das Facit, das Pius II. aus allen seinen Verhandlungen mit den Fürsten oder den Abgesandten derselben sowie den italienischen Republiken ziehen mußte, war, daß Staaten und Städte sich dem Machtworte der römischen Kurie nicht mehr fügen wollten, daß der Stuhl Petri infolge der Konzilien von Konstanz und Basel und ihrer Theorie von der Überordnung einer allgemeinen Kirchenversammlung über den Papst viel an Ansehen eingebüßt hatte. Die Verstimmung über den nicht abzuleugnenden Mißerfolg des Fürstenkonventes kam hinzu, um in Pius II. den Entschluß reifen zu lassen, durch eine kühne That, wie er hoffte, das Papsttum in seine frühere Stellung zurückzuversetzen. Mit Bewilligung der Kardinäle und der Prälaten veröffentlichte er am 18. Januar 1560 die berüchtigte Bulle **„Execrabilis et pristinis temporibus inauditus"**, in welcher er über jeden, der „getrieben vom Geiste des Aufruhrs", vom römischen Bischof, dem Stellvertreter Jesu Christi, obgleich jenem in der Person des heiligen Petrus gesagt sei: weide meine Schafe, und was du auf Erden bindest, soll auch im Himmel gebunden sein, an ein künftiges Konzil zu appellieren wagt, das Verdammungsurteil fällte, und alle solche Provokationen „für ketzerisch und abscheulich erklärte, kassierte und völlig anullierte". Jeder, der fernerhin dieses Gebot übertritt, soll, „wenn er auch in der kaiserlichen, königlichen oder bischöflichen Würde glänze, schon in unmittelbarer Folge der That dem Fluche verfallen, von welchem er nur durch den römischen Bischof und angesichts des Todes freigesprochen werden kann". An dieser Bulle kann man ermessen, welch eine Entfernung ihn von dem Standpunkte des Enea Silvio trennte, der einst in Basel die Superiorität des Konzils über den Papst in Wort und Schrift verfochten hatte. Mit dieser Bulle **„Execrabilis"** hat Pius II. zugleich jedes Streben nach einer Kirchenreform zu ersticken gesucht, obwohl er als Glied des Basler Konzils die Reformbedürftigkeit der Kirche besser als irgend ein römischer Prälat kannte. Die Bulle steht im Bull. V, 149 f.; Pastor geht kurz über diese wie ihm scheint normale Wendung der „falschen Lehre von der Superiorität der Konzilien" weg (a. a. O. S. 70 f. in der 2. Aufl.). Nachdem Pius II. am 14. Januar 1460 die Bulle nach einem feierlichen Hochamte hatte verlesen lassen, welche den Türken den Krieg ansagte und Sündenvergebung allen denen in Aussicht stellte, die mindestens acht Monate im Kreuzheere dienen oder doch auf ihre Kosten einen Krieger ausrüsten und besolden, oder aber im Falle der Armut den zehnten Teil von den Kosten der Ausrüstung und Besoldung eines Kriegers tragen wollten, schloß er am 19. Januar den Fürstenkongreß.

Während Pius II. noch in Mantua weilte, brach in Süditalien der Krieg aus; die neapolitanischen Barone beriefen aus Genua den diese Stadt im Namen Karls VII. von Frankreich beherrschenden Johann von Lothringen-Anjou, den Sohn Renés, des Kronprätendenten beider Sizilien, damit er sie als König beherrsche. Als nun Ferrante von 5 Neapel gegen den im Oktober 1459 an der neapolitanischen Küste gelandeten und im raschen Siegeszuge vorwärts bringenden Johann von Lothringen-Anjou die Hilfe des Papstes erbat, sandte dieser ihm Truppen, die aber bald in den Abbruzzen eine empfindliche Niederlage erlitten. Nun aber traten die Barone der Campagna, an ihrer Spitze Everso II. von Anguillara, die die Gelegenheit benutzten, daß die Kurie Rom verlassen 10 hatte und niemand sie zu züchtigen im stande war, mit den Gegnern Ferrantes und des Papstes im Neapolitanischen in Verbindung; der aufständische Adel hatte auch in Rom selbst seine Bundesgenossen an jener zuchtlosen Banditenschar, die, geführt von den Brüdern Tiburtius und Valerianus, bei der völligen Ohnmacht der Stadtobrigkeit die Häuser der Reichen plünderte und selbst dem päpstlichen Feldhauptmann Trotz zu bieten wagte. 15 Endlich sah sich Pius II., der bisher in Siena geweilt hatte, durch die kühnen Pläne der Verschworenen, die mit Hilfe des Condottiere Piccinino der päpstlichen Herrschaft ein Ende machen wollten, zur Rückkehr nach Rom genötigt (7. Oktober 1460). Mit der Ergreifung und Hinrichtung des Tiburzio (31. Oktober 1460) war die Gefahr für den Papst beseitigt; dieser konnte nun daran denken, dem Könige Ferrante von Neapel eine 20 Heeresabteilung unter Führung seines Neffen, Antonio Todeschini, dem Pius II. den Namen Piccolomini sowie sein Familienwappen verliehen hatte, im Frühlinge 1461 zu Hilfe zu schicken; dieser unfähige Nepote, der Sohn Laudomias, der Schwester des Papstes, ward aus Dankbarkeit gegen Pius II. von Ferrante zum Herzoge von Sessa, dann zum Herzoge von Amalfi erhoben und erhielt sogar die Hand der unehelichen Tochter des 25 Königs, die übrigens der Papst schon lange vorher für seinen Neffen ausbedungen hatte. Der Nepotismus fand leider keinen Widerstand an der humanistischen Bildung und Gesittung Pius' II. Nicht bloß den vorgenannten Antonio hat er erhöht, sondern auch die drei Brüder desselben, und andere Anverwandte wurden teils mit kirchlichen, teils mit weltlichen Würden ausgestattet. Seine Günstlinge hatte Pius II. nicht bloß unter seinen 30 näheren und ferneren Verwandten; schon die Abstammung aus Siena galt bei ihm als der beste Empfehlungsbrief; groß war die Zahl der Sienesen, die er mit Ämtern und Würden versorgte. Vielleicht verdankte auch Katharina von Siena ihre Heiligsprechung (1461) mit dem Umstande, daß sie in jener vom Papste so bevorzugten Stadt geboren war. Hat auch Pius II. die Bereicherung seiner Nepoten nie mit den entsetzlichen Mitteln 35 eines Sixtus IV. oder Alexander VI. betrieben, so ward von ihm doch, als es galt, seinem Neffen Antonio ein Fürstentum zu beschaffen, dem Nutzen desselben das Wohl der Kirche zum Opfer gebracht.

Was mußte Pius II. mehr am Herzen liegen, als die Aufhebung der pragmatischen Sanktion von 1438, die in Frankreich die Reformdekrete des Basler Konzils unter 40 einigen Abänderungen zum Staatsgesetze erhoben hatte? Wie Eugen IV., Nikolaus V. und Calixt III., so suchte auch Pius II. die Abschaffung derselben von Karl VII. von Frankreich zu erlangen. Auf dem Fürstenkongreß zu Mantua bezeichnete er den Gesandten des Königs gegenüber die pragmatische Sanktion als „einen Schandfleck der Kirche", der ihn noch zwingen werde, jeden Verkehr mit der französischen Nation abzu- 45 brechen. Indirekt war ja auch die Bulle „Execrabilis" gegen die Pragmatik gerichtet, insofern letztere den Satz von der Überordnung der Konzilien über den Papst zu ihrer Voraussetzung hatte. Die Antwort Karls VII. auf diesen doppelten Angriff war, daß er mit einer Appellation an ein allgemeines Konzil drohte, obwohl eine solche ja eben zu Mantua für alle Zeiten verboten worden war. Als nun aber Karl VII. im Juli 1461 50 starb und diesem sein Sohn Ludwig XI. auf dem Throne folgte, stiegen rasch die Aussichten des Papstes, endlich auch im Hause der französischen Kirche Herr zu werden. Schon als Dauphin hatte Ludwig XI., der mit seinem Vater auf sehr gespanntem Fuße lebte, Pius II. versprochen, sobald er zur Regierung gelangen werde, die Kirchenfreiheiten seines Landes ihm zu Füßen zu legen. Er hielt sein Wort. Am 27. November 1461 55 teilte er Pius II. mit, daß er die pragmatische Sanktion in seiner Kirche vernichtet habe. Als der Papst diesen Brief im Konsistorium der Kardinäle verlas, rollten Freudenthränen über seine Wangen. Wenn er aber meinte, er verdanke diese Nachgiebigkeit des Königs lediglich seinen Briefen an denselben und den unausgesetzten Intriguen des Bischofs von Arras, der des Papstes Geschäftsführer in dieser heiklen Sache war, so hatte er sich ge- 60 irrt; Ludwig XI. verlangte für sein Wohlverhalten eine bestimmte Gegenleistung, die

Abwendung des Papstes von Ferrante von Arragonien und die Übertragung des Königreiches beider Sizilien an René von Anjou. Auf diese Forderung einzugehen hinderte nun aber Pius II. sein Nepotismus, der ihn ja bestimmt hatte, für seinen Neffen Antonio gerade von Ferrante hochtrabende Titel und die Hand seiner Tochter zu verlangen. Die Gewähr der französischen Bitte wäre also gleichbedeutend mit der Vernichtung seines 5 Lieblingsplanes einer glanzvollen Ausstattung seines Neffen mit neapolitanischem Gebiete gewesen. Bald mußte es nun Pius II. an dem veränderten Benehmen Ludwigs XI. bemerken, daß er diesen aufs Tiefste gekränkt. Die Opposition der Pariser Universität gegen die Aufhebung der pragmatischen Sanktion wurde vom Könige nicht unterdrückt, die Beschwerden derselben und des Parlaments über Bedrückungen und Angriffe der Kurie 10 nicht zurückgewiesen, königliche Befehle erfolgten, die die Wiederbelebung der alten Kirchenfreiheiten bezweckten. Daß unter so bewandten Verhältnissen Pius II. den König von Frankreich vergeblich an den Türkenkrieg mahnen ließ, nimmt nicht Wunder.

Aber auch in Deutschland wollte man trotz des Versprechens, das die deutschen Abgesandten zu Mantua gegeben, nicht zum Kampfe gegen den Halbmond rüsten. Der 15 Papst sandte dorthin den Kardinal Bessarion, um den Kreuzzug zu betreiben. Jedoch blieben die Bitten und Vorstellungen desselben sowohl auf dem Reichstage zu Nürnberg im März 1460 als auch auf dem Reichstage zu Wien im September 1460 ohne jede Wirkung. Vertrösteten die Stände ihn dort mit der Zukunft, so erklärten sie ihm hier, als er die sofortige Ausrüstung des zu Mantua Pius II. von den Deutschen be- 20 willigten Heeres forderte, die damals gegebene Zusage sei nicht verbindlich, gestatteten ihm auch nicht, den Kirchenzehnten einzutreiben. Und Friedrich III.? Wohl ließ er zu Wien dem päpstlichen Legaten die Versicherung erteilen, er wolle die Beschlüsse des Tages von Mantua als Kaiser zur Ausführung bringen, aber er war machtlos. Schon verhandelte der König von Böhmen, Georg Podiebrad, mit den Kurfürsten über die 25 deutsche Königskrone, die er Friedrich III. zu entreißen gedachte. Vergebens warnte jenen Pius II. in einem Briefe vom 27. November 1460, nicht nach mehr zu streben, als ihm von Gott beschieden sei; der römische Stuhl werde es nicht dulden, daß dem um die Kirche wohlverdienten Kaiser ein Unrecht geschehe. Es kam schließlich so weit, daß die Kurfürsten von Brandenburg, Mainz und von der Pfalz um 1. März 1461 auf 30 dem Kurfürstentage zu Nürnberg den Kaiser aufforderten, sich demnächst auf einem Tage zu Frankfurt zu verantworten. Auch erhob sich zu Nürnberg auf Veranstaltung des Erzbischofs Diether von Mainz eine gewaltige Opposition gegen Pius II. Dieser Diether von Isenburg, der am 18. Juni 1459 zum Erzbischof von Mainz erwählt worden war, ist der unversöhnlichste Feind Pius' II. Die Mißstimmung des Erzbischofs rührte daher, 35 daß der Papst seine Bestätigung der Wahl an die Bedingungen geknüpft hatte, Diether solle seine Zustimmung zu dem im Reiche zu erhebenden Türkenzehnten erteilen und geloben, daß er niemals an ein allgemeines Konzil appellieren wolle. Als endlich Pius II. von diesen Forderungen abging, gewährte er die Bestätigung der Wahl den Gesandten des Erzbischofs nun unter der Zumutung, 20 550 Gulden für die Annaten zu zahlen. 40 Diese hohe Summe weigerte sich aber Diether zu entrichten. Auf dem Kurfürstentage zu Nürnberg appellierte er nun für den Fall, daß die Kurie ihre Forderung nicht ermäßige, an ein allgemeines Konzil; dieser Berufung traten die Kurfürsten von Brandenburg und von der Pfalz bei. Zu einem noch kühneren Schritt gegen Rom wußte Dietrich die drei Kurfürsten, an die sich auch noch der Erzbischof von Trier anschloß, fortzureißen. 45 Diese und eine große Zahl von Fürsten oder deren Botschafter unterzeichneten hier eine Verwahrung der deutschen Nation gegen die Forderung des Türkenzehnten, gegen die Erhöhung der Taxe bei der päpstlichen Bestätigung der geistlichen Würden, gegen die Last der zahllosen Indulgenzen 2c. Auch kam hier eine „Einigung der Fürsten" zu stande, in der dieselben allerdings erklären, daß sie sich „gegen Seine Heiligkeit halten wollen 50 nach Ordnung und Gesetz der heiligen allgemeinen christlichen Kirche und der heiligen Konzilien", jedoch gegen des Papstes Geldforderungen sich mit den scharfen Worten wenden, „wir können noch wollen . . . die Erhebung des Zehnten, Zwanzigsten und Dreißigsten . . . in keinem Falle gestatten". Man dachte damals in Deutschland an eine pragmatische Sanktion, ähnlich der von Bourges, sowie an die Berufung eines allgemeinen 55 Konzils. Gregor v. Heimburg wurde nach Frankreich gesandt, um mit Ludwig XI. gemeinsame Schritte gegen den Papst zu beraten. Aber bei weiteren Verhandlungen der Fürsten erwies sich wie so oft die Einigkeit nicht als stichhaltig und Pius konnte unter dem 21. August 1461 gegen Diether die Absetzung aussprechen ohne den vom Gesetze geforderten Weg des Prozesses gegen den Beklagten vorher eingeschlagen zu haben, und wies 60

zugleich Geistliche und Laien an, ihren bisherigen Erzbischof — beachtenswerte Worte im Munde eines humanistischen Papstes — „wie ein krankes Vieh und eine verpestete Bestie“ zu meiden. Das von Pius II. kraft päpstlicher Provision dem Domherrn Adolf von Nassau übergebene Erzbistum ließ sich aber Diether nicht so leicht entreißen; für große 5 Gebietsabtretungen fand er Unterstützung bei seinem früheren Bundesgenossen, dem Kurfürsten Friedrich von der Pfalz. Auch das am 8. Januar 1462 für den Fall über Diether und seine Anhänger ausgesprochene Anathema, daß sie nicht im Verlaufe von 18 Tagen das Erzstift dem Adolf von Nassau überließen, bewirkte nicht die Niederlegung der Waffen, rief nur eine neue Appellation des Kurfürsten von der Pfalz und Diethers 10 hervor. Schon glaubten die beiden Kurfürsten, nachdem es ihnen geglückt war, am 30. Juni 1462 die drei vornehmsten Parteigänger Adolfs von Nassau, nämlich den Markgrafen von Baden, den Herzog von Württemberg und den Bischof von Metz bei Seckenheim, zu schlagen und gefangen zu nehmen, den Rücktritt Adolfs von Nassau erzwingen zu können, da gelang es diesem, sich durch Überrumpelung am 28. Oktober d. J. 15 der Stadt Mainz zu bemächtigen. Nun kostete es nur noch einige Verhandlungen, um den entmutigten Isenburger zum Rücktritt zu bewegen. Derselbe erfolgte am 5. Oktober 1463, nachdem ihm zugesichert worden war, daß er einige Schlösser und Städte des Erzbistums auf Lebenszeit als ein gesondertes kleines Fürstentum behalten solle. Im März 1464 wurde dann Diether zu Worms durch den päpstlichen Legaten feierlich vom Banne 20 gelöst. So hatte Pius II. im Kampfe mit dem Erzbischof von Mainz einen nicht unerheblichen Sieg errungen, dessen er sich voll stolzen Selbstgefühls freute.

Nicht so leicht wie mit dem Kirchenfürsten wurde Pius II. mit dem ketzerischen Böhmenkönig fertig. Allerdings hatte der Papst Grund, dem Georg Podiebrad zu grollen, denn als dieser die Königskrone nicht aus der Hand des Utraquistenbischofs Ro- 25 kyczana, sondern zweier aus Ungarn herbeigerufener katholischer Bischöfe empfangen wollte, hatte er dem damaligen Papste Calixt III. am 6. Mai 1458 heimlich einen Obedienzeid leisten müssen, in welchem er wohl nicht direkt die Aufhebung der Basler Kompaktaten, der magna Charta der Utraquisten, gelobte, immerhin aber den orthodoxen Glauben der apostolischen Kirche zu bekennen und zu schützen versprach, sowie „das ihm unter- 30 worfene Volk von allen Irrtümern, Sekten und Häresien, zur Beobachtung des wahren katholischen und orthodoxen Glaubens, zum Gehorsam, zur Gleichförmigkeit, zur Vereinigung, sowie zum Ritus und zum Kultus der heiligen römischen Kirche zurückzuführen“. Pius II. wollte nun den Georg Podiebrad nicht eher öffentlich mit dem Königstitel nennen, als bis dieser in der That die Kirche Böhmens zum Gehorsam gegen Rom gebracht. 35 Doch in der festen Erwartung, daß der König bald energische Maßregeln gegen die Ketzer in Böhmen ergreifen werde, brachte Pius II. es durch seine Legaten dahin, daß 1459 die widerspenstigen Breslauer dem Podiebrad zu huldigen versprachen. Wir wissen bereits daß der Böhmenkönig nach der deutschen Krone trachtete, sie durch Unterhandlungen mit den Kurfürsten zu gewinnen dachte. Daß aber derselbe, da er eingesehen, daß auf die 40 Kurfürsten kein sicherer Verlaß sei, sich 1461 an den Papst mit dem von allerhand Zugeständnissen in der Religionssache begleiteten Gesuche gewandt habe, ihn durch eine Bulle zum römischen König zu ernennen, läßt sich nicht erweisen. Dieser phantastische Plan war schwerlich mehr als ein Ratschlag seines Faktotums, des Dr. Martin Mayr. Eins ist gewiß, daß Pius II. nicht daran zweifelte, die böhmischen Gesandten würden demnächst 45 erscheinen, um die Wiedervereinigung ihrer Kirche mit Rom auszusprechen. Es geschah nicht; der Papst wurde mißtrauisch; noch mißtrauischer zeigte sich Rokyczana, der in dem Könige einen Apostaten und Verräter der Utraquisten sah; auf einem Landtage am 15. Mai 1461 ist Podiebrad genötigt worden, den Utraquisten, um ihre Aufregung zu beschwichtigen, den Fortbestand der Basler Kampaktaten ausdrücklich zu garantieren. Um 50 nun auch nach der anderen Seite hin zu beruhigen, sandte er endlich im Beginne des Jahres 1462 die oft verheißene Gesandtschaft an Pius II., die demselben für Böhmen Obedienz leisten sollte, dann ihn aber um die Bestätigung der Basler Kompaktaten bitten. Die Antwort des Papstes auf dieses Gesuch ist bekannt. Am 31. März 1462 erklärte er „die Kompaktaten, welche das Basler Konzil den Böhmen zugestanden, für vernichtet 55 und vertilgt“; so handelte der Pius II., der einst als Enea Silvio dem Papste Calixt III. angeraten hatte, doch ja den Böhmen den Laienkelch zu gewähren, da der Genuß des Abendmahls unter beiderlei Gestalt dem orthodoxen Glauben und der apostolischen Tradition nicht zuwider sei, sobald er nur mit Erlaubnis der Kirche erfolge. Ein unüberlegter Racheakt des Böhmenkönigs war es, daß er den päpstlichen Legaten Fantinus de 60 Valle, der in seiner Gegenwart die Utraquisten der Ketzerei, ihn selbst einer falschen Aus-

legung seines Krönungseides beschuldigte, im August 1462 ins Gefängnis werfen ließ. Vorher hatte Georg auf einem Hoftage gelobt, bei der Kommunion unter beiderlei Gestalt zu leben und zu sterben und dadurch die Utraquisten ganz für sich gewonnen. Nicht die Freilassung des Legaten (Oktober 1462), sondern die Fürsprache des Kaisers Friedrich III. für Georg Podiebrad, dem er die Rettung aus der Hand seines Wien belagernden Bruders, des Erzherzogs Albrecht, verdankte, ließ Pius II. zunächst von der Verhängung kirchlicher Zensuren über den Böhmenkönig absehen. Doch die ins Abenteuerliche ausartenden Projekte Podiebrads — ihren Ursprung nahmen sie übrigens in dem Kopfe des überspannten Marini, eines königlichen Rates — welche auf eine Verbindung Böhmens mit Ungarn, Polen, Frankreich, Venedig, Burgund zu einem über den Papst zu Gerichte sitzenden Parlamente abzielten, nötigten Pius II. zu einem entschiedeneren Vorgehen. Am 15. Juni 1464 beschloß er eine Vorladung an Georg Podiebrad ergehen zu lassen, der gemäß er sich binnen 180 Tagen wegen Ketzerei in Rom verantworten sollte. Noch war aber diese Citation nicht abgegangen, als der Mund dessen, der über den königlichen Häretiker den Fluch der Kirche zu verkünden gedachte, sich für immer schloß.

Unter den von Pius II. mit den deutschen Fürsten geführten Streitigkeiten hinterläßt jedenfalls den peinlichsten Eindruck die mit dem Herzog Sigmund von Tirol um das Bistum Brixen. Letzteren hatte schon Calixt III. 1457 zu einem unversöhnlichen Feinde des römischen Stuhles gemacht, indem er der Anklage des Kardinals Nikolaus von Cues, des damaligen Bischofs von Brixen, daß ihm der Herzog nach dem Leben trachte, Glauben geschenkt und über die Lande desselben das Interdikt verhängt hatte, worauf von Sigmund an den besser zu unterrichtenden Papst appelliert worden war. Auf dem Fürstenkongresse zu Mantua versuchte vergeblich Pius II., der gleich beim Antritt seines Pontifikats den Streitenden Ruhe geboten, eine Aussöhnung zwischen dem beim Volke wie bei seinem Klerus verhaßten Bischof von Brixen und dem Herzog herbeizuführen. Nachdem aber jener 1460 die Lehen des Bistums Brixen dem Kaiser angeboten — wodurch der Herzog um einen großen Teil seines Landes gekommen wäre — und dann von neuem über die Gebiete seines Gegners das Interdikt verhängt hatte, erklärte ihm der Herzog die Fehde, belagerte ihn mit Erfolg in seiner Burg Brunneck und zwang ihn zur Zurücknahme des Interdikts. Obwohl Nikolaus von Cues versprochen hatte, dahin in Rom zu wirken, daß alle Strafen, welche etwa über den Herzog wegen des Zuges gegen Brunneck verhängt werden könnten, unterblieben, lag er doch dem Papste mit so heftigen Klagen über Sigmund in den Ohren, daß jener endlich den Gegner des Kardinals zur Verantwortung nach Rom berief. Dieser erschien nicht, sondern appellierte an den besser zu unterrichtenden Papst, die Mehrzahl der Geistlichkeit der Brixener Diöcese schloß sich der Appellation an, worauf Pius II. am 8. August 1460 über Sigmund und seinen Anhang den Bannfluch aussprach. Schon am 13. August ließ der Herzog eine neue Appellation an den künftigen römischen Papst sowie an ein anzuordnendes allgemeines Konzil und an die gesamte Herde des Herrn Jesu Christi ergehen; sie war von Gregor von Heimburg verfaßt, den nun auch die päpstliche Exkommunikation traf. In mehreren Streitschriften, in denen er den Herzog und sich selbst verteidigte, sagte er dem Papste über sein gegenwärtiges Verhalten und über seine Vergangenheit harte Dinge. Pius II. forderte den Kaiser, den Dogen von Venedig, alle benachbarten Fürsten und Städte, sowie die Schweizer auf, für die Kirche gegen den Herzog von Tirol das Schwert zu ziehen, aber alle bis auf die letztgenannten vergeblich; als er darauf, gekränkt über den Mißerfolg seines Aufrufs, in einer Bulle vom 23. Januar 1461 den Herzog, weil dieser sich der „allerverdammtesten Ketzerei, nicht an eine heilige und apostolische Kirche zu glauben, schuldig mache“, sowie auch einen großen Teil der Einwohner Tirols zur Verantwortung nach Rom citierte, so verhöhnte Sigmund in einer neuen Appellation den Papst, daß er mehr als 100 000 Personen auf einmal vor seinen Richterstuhl fordere. Immer mehr brach sich bei Pius II. die Erkenntnis Bahn, daß es Zeit zum Einlenken sei. Da bot sich der Doge von Venedig zum Vermittler an. Um die Verhandlungen 1463 in Venedig zwischen den Abgesandten des Herzogs und der Kurie zu ermöglichen, hatte der Papst die kirchlichen Zensuren bis auf weiteres suspendieren müssen. Obwohl er sie, als Sigmund jede Bitte um Vergebung verweigerte, am 24. Februar 1463 erneuerte, sah er es doch gern, daß der Doge noch weitere Vermittelungsversuche machte. Seit dem Beginn des Jahres 1464 war auch der Kaiser eifrig für eine Aussöhnung thätig. Pius II. sandte als seinen Bevollmächtigten nach Wien den Rudolph von Rüdesheim, der einst den Diether von Isenburg gedemütigt hatte und nun seit 1462 Bischof von Lavant war. Weder war der Cusaner noch Papst Pius II. am Leben, als am 2. September 1464

der Vertreter der Kurie den Herzog Sigmund vom Banne löste, nachdem in dessen Namen der Kaiser die zweideutige Erklärung abgegeben hatte, sein Vetter meine zwar, was er am Kardinal von Brixen verübt, habe er in der Notwehr gethan und als Regent thun müssen, so daß er deshalb in keine Zensur gefallen sei, doch bitte derselbe dem heiligen Vater zuliebe, um mit diesem wieder vereint zu werden, daß man ihn von seinen Sünden absolvieren möge.

Die Kämpfe in Italien, die Streitigkeiten mit Frankreich, die Wirren in Deutschland ließen den einen großen Plan des Papstes, dem Halbmonde Konstantinopel zu entreißen, nicht zur Ausführung gelangen. Die Verzweiflung darüber mochte ihm den wunderlichen Gedanken 1461 eingeben, durch einen Brief den Sultan bekehren zu wollen. Die Vorhaltungen dieses Schreibens, Mohamed II. möge dem Beispiel Konstantins des Großen und anderer zum Christentum übergetretener Fürsten folgen, dann werde der Papst in ihm den Kaiser des Orients und Griechenlands erblicken, erscheinen ebenso wie die in dem Briefe vorgetragene ausführliche Darlegung der Grundlehren der Kirche in einem weniger phantastischen Lichte, wenn man bedenkt, daß damals Gerüchte im Umlaufe waren, nach denen der Sultan Zweifel an der Wahrheit des Islam hege. Daß Mohamed II. dem Papste geantwortet habe, wird uns nicht berichtet. Das Interesse in Rom und in Italien zeitweilig für den Kreuzzug zu beleben, gelang Pius II. 1462 durch Einholung einer kostbaren Reliquie, des Hauptes des angeblich zu Patras gekreuzigten Apostels Andreas, des Bruders Petri. Mit ungemein großem Pompe wurde vom Papste das Apostelhaupt empfangen, im Namen der Römer als deren „Onkel und Vater" begrüßt. Nach den Reden des Papstes und des Kardinals Bessarion zu urteilen, sollte dasselbe die sicherste Garantie dafür bieten, daß das Türkenjoch zerbrochen, Völker und Fürsten sich mit dem Kreuze schmücken werden.

Plötzlich — wie durch ein Wunder, meinte der Papst — wurde allerdings ein Haupthindernis des Türkenkrieges, der Geldmangel, beseitigt. Giovanni de Castro stürzte zum Papste mit dem Rufe: „Heute verkündige ich Euch den Sieg über die Türken," er hatte die Alaungruben von Tolfa entdeckt, deren jährlichen Ertrag er so hoch schätzte, daß mit demselben der Kreuzzug bestritten werden könne. Auch glückte es dem Papste, die der Ausführung seines Lieblingsplanes entgegenstehenden Feindseligkeiten zwischen dem Kaiser Friedrich III. und dem Könige von Ungarn, Matthias Corvinus, im Juli 1463 beizulegen. Im September dieses Jahres vereinigte Pius II. in Rom die Gesandten Burgunds und der italienischen Mächte zu einer Beratung über den Türkenkrieg. Jetzt beschloß der Papst auch seinen Beitrag zum Kreuzzuge zu geben: er, der vom Gürtel ab gelähmt war, erklärte in einem Konsistorium der Kardinäle selbst den Türkenzug mitmachen zu wollen, um die Christen dadurch, daß sie ihn, ihren Lehrer und Vater, zum Tode bereit sähen, nach sich zu ziehen; wie Moses wolle auch er auf einem Berge beten, während das Volk Gottes mit den Ungläubigen kämpfe. Die Kardinäle forderte er auf, gleich ihm das Kreuz zu nehmen, nur wenige derselben trugen aber nach dem gewissen Tode Begehr. Am 22. Oktober 1463 erließ er die Kreuzzugsbulle. Außer in Venedig und Ungarn fand sie keinen Widerhall. Philipp von Burgund, die letzte Hoffnung des Papstes, wurde durch Ludwig XI., der Pius II. noch wegen dessen neapolitanischer Politik zürnte, zur Hinausschiebung des von ihm feierlich gelobten Kreuzzuges genötigt. Am 19. Juni 1464 trat Pius II. seine Reise nach Ancona an, von wo er sich zum Kreuzzuge einzuschiffen gedachte. Krank reiste er ab, krank traf er dort ein, noch erlebte er am 12. August die Ankunft der venetianischen Flotte, doch schon am 15. August verschied er, nachdem er das Abendmahl empfangen und das, was seinem Herzen auf Erden am teuersten gewesen war, den Kreuzzug und seine Nepoten, den Umstehenden ans Herz gelegt hatte. Seine Leiche wurde nach Rom übergeführt und in der Andreaskapelle der Peterskirche bestattet. 1614 sind die irdischen Überreste Pius II. in die Kirche S. Andrea della valle gebracht worden. Pius II. auch noch den letzten Ehrenkranz, den ihm die Mit- und Nachwelt gewunden, dadurch zu entreißen, daß man seiner Beteiligung am Kreuzzug mit einem Filelfo und anderen Gegnern des Papstes niedere Motive unterschiebt, ist durch nichts gerechtfertigt. Die Erklärung dafür, daß er in seinem Greisenalter den Tod auf einem Kreuzzuge suchte, giebt jene Rede, in der er den Kardinälen seinen Entschluß der Beteiligung ankündigte, mit folgenden Worten: „Sterben müssen wir doch einst .... Selig die im Gehorsam des Herrn sterben. Ein guter Tod sühnt ein übles Leben. Wir meinen, es geschehe wohl mit uns, wenn es Gott gefallen sollte, daß wir in seinem Dienste unsere Tage endigen". So versöhnt uns der Tod des Kreuzfahrers mit dem Leben des Humanisten Enea Silvio und des Papstes Pius II. Was er auf dem Konzil

zu Basel verfochten, was er zu dessen Ruhm geschrieben, hat er unter Berufung auf Augustin, der auch in seinen Retraktationen seine Irrtümer bekannt, in der Bulle „in minoribus agentes“ am 26. April 1463 zurückgenommen. Ähnliche Äußerungen des Tadels über seine Schriften aus der Basler Periode besitzen wir schon in seiner „epistola retractationis“ aus dem Jahre 1447 (s. Reusch, Index I, S. 40); um seine Kommentarien über das Basler Konzil, welche auf das Verzeichnis der verbotenen Schriften kamen (s. Reusch a. a. O. S. 40) vollends vergessen zu machen, stellte er ihnen 1448—1451 eine zweite, den päpstlichen Standpunkt vertretende Arbeit entgegen. Auch in Betreff seiner schlüpfrigen Novelle forderte er als Papst in einem weiteren Widerruf von den Lesern „Weiset von Euch den Aeneas, nehmt den Pius auf“. Das Wertvollste, was uns dieser eifrige Schriftsteller unter seinen zahlreichen Werken hinterlassen, ist eine Selbstbiographie, die von seiner Geburt bis zu seiner Abreise nach Ancona 1464 reicht. Wahrheit ist in derselben mit unbewußter und bewußter Dichtung reichlich gemischt. Zur Durchsicht und stilistischen Verbesserung hatte sie Pius II. seinem litterarischen Freunde Campano übergeben, der sie mit einer Vorrede versah, manches kürzte und einiges hinzufügte. Um wenigstens die hervorragendsten Schriften des Piccolomini namhaft zu machen, so ist die Geschichte Friedrichs III. begonnen in der Zeit, da Enea Silvio noch am Wiener Hofe weilte, vollendet aber erst, während er schon Kardinal war; in äußerst pikanter Form werden hier die Ereignisse der Jahre 1439—1456 dargestellt. Kurz vor seiner Erhebung auf den Stuhl Petri schrieb Piccolomini seine böhmische Geschichte, die immer noch trotz der Abneigung des Verfassers gegen die Ketzer an den Hussiten Gutes zu rühmen weiß. Ein wunderbares Gemisch von Geographie, Völkerkunde und Geschichte enthalten die beiden Schriften Europa und Asia, jene ca. 1458, diese 1461 verfaßt. Geographie und Ethnographie bilden hier wie dort die Grundlage für einen Überblick über die Geschichte der einzelnen Länder. Diese Encyklopädie der Länder- und Völkerkunde ist mit großem Fleiße ausgearbeitet, ja der Papst hat sich den Schlaf entzogen, um für ihre Abfassung Zeit zu finden. Wie ein Freund der Studien, so war Pius II. ein Liebhaber der ländlichen Einsamkeit, diese würzend durch die Lektüre der alten Dichter oder durch antiquarische Forschungen in dem umgebenden alten Gemäuer.

Mag Pius II. auch ein schlechter Finanzmann gewesen sein und seinen Nepoten zu viel Rechte auf seine Kasse eingeräumt haben, in seinem eigenen Leben war er überaus mäßig, die Ausgaben seines Haushaltes betrugen täglich ungefähr 6—8 Dukaten (gleich 18—24 Mark); gegen die Armen war er freigebig, gegen seine Feinde nachsichtig, die Humanität seines Wesens gewann ihm die Liebe der Römer. Nur Filelfos Rache dichtete dem Papste Pius II. derartige wider die Natur gehende Verbrechen an, wie sie selbst das Leben des Eneas Silvio nicht geschändet haben. Ebenso wenig Grund ist vorhanden, an der vollständigen Übereinstimmung Pius' II. mit der Lehre der römischen Kirche zu zweifeln. Wohl die einzige Ketzerei, die über seine Lippen gekommen sein mag, war der aus der Erfahrung seines eigenen Lebens geschöpfte Satz: „Mit Grund sei den Priestern die Ehe genommen, mit mehr Grund müsse sie ihnen wieder gestattet werden“. Pius II. ist vielmehr eifrig bemüht, die Ketzerei auszurotten. Als der englische Bischof Reginald Pecock von Chichester, der die Unfehlbarkeit der Kirche zu Gunsten der ihr übergeordneten Autorität der heiligen Schrift geleugnet, 1457 aber seine „Irrlehre“ abgeschworen hatte, dennoch von neuem der Kirche in Schriften entgegentrat, so gebot der Papst 1459 der hohen englischen Geistlichkeit und seinen Legaten, den Rückfälligen samt seinen Schriften zu verbrennen (vgl. Reusch a. a. O. S. 36), wozu es aber nicht gekommen zu sein scheint. Auch gereicht die Bulle vom 11. Mai 1463 Pius II. nicht zur Ehre, sie ermuntert die ohnehin blut- und geldgierigen Inquisitoren, keine Milde, keine menschliche Rücksicht gegen die Waldenser obwalten zu lassen. Die Größe Pius II. bestand, wenn man überhaupt von einer solchen reden darf, nicht in der Einheit und Geschlossenheit des Charakters, nicht in der Stärke eines die Geister in die von ihm vorgezeichneten Bahnen hineindrängenden Willens, überhaupt nicht in dem, was er leistete, sondern vielmehr in der Aufgeschlossenheit seines reichen Geistes für die entgegengesetzten Richtungen, die seine Zeit bewegten, in dem Umfange der von ihm aufgenommenen Eindrücke, die er rasch zu verarbeiten und weiterzugeben wußte. **Zöpffel † (Benrath).**

Pius III., Papst 1503. — Litteratur: Platina, Historia de vitis Pontt. Rom., Venet. 1562, 272 sq.; Ciacconius-Oldoini, Vitae et res gestae Pontt. Rom., Romae 1677, III, p. 210 sq.; Petruccelli della Gattina, Hist. dipl. des Conclaves, Paris 1864 ff., I, 435 ff.; Gregorovius, Gesch. d. Stadt Rom, VIII, Stuttgart 1874, S. 4 ff.; v. Reumont, dass., III, 2

(1878), S. 7 ff.; Creighton, History of the Papacy etc. IV (1894), S. 544 ff.; Pastor, Gesch. d. Päpste &c. III (1895), S 505 ff.; Piccolomini, Il Pontificato di Pio III. (Arch. stor. it. V, 32, p. 102 sq. [Firenze 1903]); beruht auf den handschriftl. 'Historiae Senenses' des Sigismondo Tizio (vol. VI) und bringt neben Auszügen aus diesem Werke Aktenstücke aus dem Sieneser Archiv.

Francesco Todeschini, Sohn von Nanni Todeschini und Laudomia de' Piccolomini, Schwester des Papstes Pius II., war 1439 in Siena geboren. Zu Perugia studierte er Jurisprudenz mit Hilfe seines Onkels; er erwarb den Grad eines Doktors und wurde von Pius II., der ihm schon früher gestattet, Namen und Wappen der Piccolomini anzunehmen, 1450 zum Erzbischof von Siena erhoben. Einige Wochen später ward er in die Zahl der Kardinäle aufgenommen und zwar als Diakon von Sant' Eustachio. Unter den Genossen des heiligen Kollegiums führt er jedoch den Namen des Kardinals von Siena. Zum Kardinalpresbyter ist er nie aufgerückt. Ihn sandte Pius II. 1462 nach Narni, damit er und seine Begleiter das angebliche Haupt des Apostels Andreas daselbst feierlich empfingen, und ihm vertraute er Rom an, als er sich 1464 zum Beginne des Kreuzzuges nach Ancona begab. Auch die Nachfolger Pius' II. haben sich des Kardinals von Siena zu wichtigen Missionen bedient, so geht er im Auftrage Pauls II. nach Deutschland, um auf dem Regensburger Reichstage den Türkenkrieg zu betreiben. Als Alexander VI. den Kardinal Todeschini-Piccolomini dem in Italien einbrechenden Karl VIII. von Frankreich zum Zwecke von Verhandlungen entgegenschickte, weigerte sich der König, indem er der franzosenfeindlichen Politik Pius' II. gedachte, den Neffen desselben zu empfangen. Daß der Kardinal von Siena Mut besessen hat und mehr Mut als alle seine Kollegen, beweist seine Kühnheit Alexander VI. gegenüber. Diesem, der im Konsistorium der Kardinäle 1497 erklärte, er wolle aus einer Anzahl von Städten des Kirchenstaates dem Herzoge von Gandia, seinem Sohne, ein Herzogtum zurichten, widersprach er allein unter 24 Anwesenden. Daß Francesco Todeschini-Piccolomini am 22. September 1503 der Nachfolger Alexanders VI. ward, verdankte er nicht so sehr seinem makellosem Rufe, als vielmehr seinem Alter und seiner Kränklichkeit — er war gichtbrüchig und seine Lebensdauer konnte kaum mehr auf Monate angeschlagen werden. Aber die Notlage, die durch die Nähe des französischen Heeres und des Cäsar Borgia geschaffen war, drängte zur Beschleunigung der Wahlhandlung und zur Aufstellung eines keiner Kardinalspartei unliebsamen Kandidaten, dessen Erhebung auf um so geringeren Widerstand stoßen mußte, als sein in Aussicht stehender Tod ja bald zu einem neuen Konklave führen konnte. Der Gewählte nannte sich in Erinnerung an seinen Onkel Pius III. Seine Hauptsorge war es, Rom die Ruhe wiederzugeben; aber die dem Cäsar Borgia zum Zwecke einer Aussöhnung mit den Orsini erteilte Erlaubnis, nach Rom zurückzukehren, war nicht geeignet, den Frieden zu sichern. Die Orsini verbündeten sich mit den Colonna, um dem Blutmenschen Cäsar Borgia, der das Pontifikat Alexanders VI. ebenso wie dieser selbst (s. d. Art. Bd I S. 347) zu der ruchlosesten Gewaltherrschaft herabgewürdigt hatte, endlich den verdienten Lohn zu geben. In die Engelsburg flüchtend, vertraute Cäsar nur noch auf den Schutz Pius' III.; aber dieser, der bei seiner Krönung am 8. Oktober 1503 schon so schwach war, daß die beschwerlichen Ceremonien teilweise unterlassen werden mußten, starb bereits am 18. Oktober dieses Jahres. **Zöpffel † (Benrath).**

Pius IV., Papst von 1560—1565. — Litteratur: Jo. Ant. Petramellarii Bononiensis . . ad librum Onuphrii Panvinii De Summis Pontt. . . a Paulo IV. ad Clement VIII. Continuatio, Bononiae 1599; Jak. Aug. Thuani, Historiarum Sui temporis ll. CXXXVIII, London 1773; Pietro Soave Polano (Paolo Sarpi), Historia del Concilio Tridentino (London 1619, Genf 1629); lateinisch: London 1620, Leipzig 1690) lib. V; Sforza Pallavicino, S. J., Istoria del Concilio di Trento (1619; lateinisch 1622 u. ö.). Vgl. die Litt. zu den Artt. „Trienter Konzil" und „Borromäus". — Ranke, Päpste I, 3. Buch; ebenda in den „Analekten" im 3. Bde unter N. 31 ff. auch sonstiges Material, bes. in der Gestalt von venetianischen Relationen, die jetzt gedruckt vorliegen; v. Reumont, Gesch. der Stadt Rom III, Berlin 1868; Brosch, Gesch. des Kirchenstaates I (Gotha 1880). Zur Geschichte des Konklave: Ribier, Lettres et Mémoires . . . 2 Bde, Paris 1666; Raynaldus, Continuatio Annal. Baronii ad a. 1560—1565. Zu dem Prozeß gegen die Nepoten Caraffa vgl. Duruy, Le Cardinal C. Carafa, Paris 1888, chap. XXIII. Den Prozeß nebst seinem Ausgange behandelt auch Bromato, Storia di Paolo IV. (mehrfach gedruckt, z. B. Ravenna 1798, 2 Bde). Die Bullen in: Cherubini, Bullarium magnum t. II.

Das Konklave nach dem Tode Pauls IV. begann am 5. Sept. 1559. Zwei Parteien, eine italienisch-französische und eine spanische, machten sich die Voten streitig: auf jener Seite für den Kardinal von Tournon oder Ercole Gonzaga von Mantua, auf dieser

für den Kardinal von Carpi oder Pacheco. Aber die beiden Kardinäle, welche bald die Oberhand gewannen, nämlich der Neffe des verstorbenen Papstes, Carlo Caraffa, den die Ungnade des Toten nicht mehr fernhielt, und der Kardinal Farnese, wußten diese Kandidaturen zu beseitigen und nach zwei Monaten unausgesetzter Wahlagitation stand man da ohne maßgebende Kandidatur. Da tauchte ein neuer Name auf der Liste auf — der des sechzigjährigen Giovanni Angelo Medici aus Mailand, dem dann Caraffa seine Stimme und damit die Wahl zuwandte (26. Dezember 1559). Am Epiphanientage 1560 fand die Krönung des Neugewählten statt, der sich den Namen Pius beilegte.

Den Florentiner Medici nicht verwandt, aus bescheidenen Verhältnissen hervorgegangen, 1499 geboren, hatte er die Rechte studiert, 1525 den Doktorgrad erworben und 1527 eine Protonotariatsstelle bei der Kurie gekauft. Dazu hatte ihm sein Bruder Giangiacomo, der auf abenteuerliche Weise in Diensten der Mailänder Herren und des Kaisers zu Gewalt und Besitz als Marchese von Marignano gelangt war, die Mittel gegeben. Wie unser Medici zu Lebzeiten seines Vorgängers in wenig freundlichem Verhältnisse zu diesem gestanden hatte, so wandte er sich auch als Papst gerade der entgegengesetzten Politik zu, indem er zu dem österreichisch-spanischen Hause enge Beziehungen suchte und aufrecht erhielt. Auch in seinem Wesen war er, wie das aus den Schilderungen der venetianischen Gesandten an seinem Hofe hervorgeht, gerade das Gegenteil zu dem finstern stets in spanischer Grandezza sich bewegenden Paul IV. „Die Gesandten treffen ihn, wie er in einem kühlen Saale schreibt und arbeitet — er steht auf und geht mit ihnen auf und ab; oder indem er sich nach dem Belvedere begeben will — er setzt sich, ohne den Stock aus der Hand zu legen, hört ihr Vorbringen ohne weiteres an und macht dann in ihrer Begleitung seinen Weg . . . Er ergießt sich in traulichen Versicherungen: wie er die Bösen von Herzen hasse, von Natur die Gerechtigkeit liebe, niemand in seiner Freiheit verletzen wolle, besonders aber für die Kirche etwas Gutes zu vollbringen hoffe". Es ist bezeichnend, daß dieser von Natur wohlwollende Papst alsbald zu einem furchtbaren Rache- und Strafakt zwingenden Anlaß fand: an den beiden Nepoten Papst Pauls IV. statuierte er ein Exempel, während er andererseits eben noch allen denjenigen, welche an den bei Pauls IV. Tode in Rom ausgebrochenen Unruhen beteiligt gewesen waren (s. d. A. Paul IV. oben S. 44), volle Amnestie hatte zu teil werden lassen.

Der eine dieser Nepoten, der Herzog von Paliano, wagte es, die Gewaltthätigkeiten, zu denen die Stellung des Oheims ihm die Möglichkeit geboten hatte, auch unter dem neuen Papste fortzusetzen. Nachdem er einst, obwohl schon in Ungnade, den Geliebten seiner Frau in grausamer Weise, dann diese selber zur Zeit der Sedisvakanz, zu Tode gebracht, ließ er jetzt unter nichtigem Vorwande dreißig Lehnsleute der Familie Colonna einkerkern, um einen Hauptschlag gegen diese letztere zu führen. Wie schwer dem Papste die Entscheidung fallen mochte — war es doch thatsächlich der Kardinal Caraffa, dem er seine Wahl verdankte —: um Ordnung zu schaffen blieb ihm nichts übrig, als die gewaltthätigen Nepoten in Gewahrsam zu bringen. Im Juni 1560 ließ der Papst beide und mit ihnen andere Familienglieder verhaften — es sollte reine Bahn gemacht werden. Und die Wahl des Vorsitzenden des speziellen Gerichtshofes, der unter Überwachung durch neun Kardinäle mit der Aburteilung betraut wurde, nämlich eines geschworenen Feindes der Caraffa, Namens Pallantieri, deutete schon den Ausgang an. Mit dem Herzog von Paliano machte der Richter kurzen Prozeß: die Tortur that das Ihre — er gestand alle Unthaten ein und gab auch Zeugnis gegen seinen Bruder, den Kardinal. Umständlicher gestaltete sich das Verfahren gegen diesen: 21 Anklagepunkte — sie sind mehrfach gedruckt, zuletzt bei Duruy, S. 412 f. — wurden aufgestellt, darunter vier auf Mord bezw. Teilnahme an Mordanschlägen, von denen zwei oder drei unter der unbedingten Absolution begriffen waren, welche Paul IV. durch Motu proprio vom 5. Juni 1555 zu seinen Gunsten erlassen hatte (im Wortlaut bei Duruy S. 349). Um ihn ganz sicher zu treffen, setzte man auch als 17. Artikel die Beschuldigung ein: suspectus vehementer de haeresi. Die umfangreichen Aktenniederschriften dieses Prozesses, der übrigens als Angeklagten auch noch den Neffen der beiden, den Erzbischof Caraffa von Neapel betrifft, befinden sich im Römischen Staatsarchiv, Abt. Archivio Criminale, a. 1560, Ms 53—58 und sind nebst anderen zugehörigen Akten zuerst von Duruy a. a. O. bearbeitet worden. Gegen Ende Februar 1561 waren die Verhöre und Verhandlungen beendigt. Am 3. März kam die Sache vor ein zu dem Ende berufenes Konsistorium, in dem nach achtstündiger Debatte der Wortlaut der Entscheidung festgestellt wurde. Pallantieri verlangte Todesstrafe gegen den Herzog und gegen den Kardinal. Daß die Beweisführung gegen diesen nicht in allen Teilen stichhaltig sei, hoben die dem letzteren günstig Gesinnten hervor —

aber es blieb auch nach Abzug des Zweifelhaften noch genug übrig. Der Papst sagte nichts, aber er hatte schon eine versiegelte Ordre mitgebracht — es war das Todesurteil, wie die zahllosen von den Caraffa Geschädigten, ja in gewissem Umfange die öffentliche Meinung es verlangten. In der Nacht auf den 6. März wurde dem Herzog angezeigt, daß er sterben müsse und früh bei Tagesanbruch fand auf dem Platze bei dem Gefängnisse Tor di Nona nahe der Tiberbrücke die Hinrichtung statt. Zu gleicher Zeit führte man drüben den Kardinal aus der Engelsburg, um ihn zu erdrosseln. Einige Jahre nachher, unter dem Pontifikate Pius' V. wurde der Prozeß revidiert, das Andenken der Brüder wieder hergestellt und die Beschlagnahme ihrer Besitzungen aufgehoben und — der Prokurator Pallantieri wurde zum Tode verurteilt.

Wenn Pius IV. einem der schlimmsten Übel der Kurie, dem Nepotismus, in der erbarmungslosen Verfolgung der Caraffa den letzten Stoß hat versetzen wollen, so ist ihm das geglückt. Wenigstens in der Form, in welcher er nach selbständiger politischer Macht in eigenen Fürstentümern trachtet und große Bewegungen um der eigenen Person willen hervorruft, verschwindet von jetzt ab der Nepotismus — nur noch Besitz und Ehren und insbesondere geistliche Würden und Pfründen wissen sich die Nepoten nach wie vor zu verschaffen. Und wenn ein Nepote wie der auftritt, den Pius IV. selbst sich zur Stütze und zum Berater heranzog — nämlich sein Neffe Carlo Borromeo (s. d. A. Bd III S. 333) — so wird man sagen müssen, daß das eine neue, für den Papst wertvolle und für die ganze katholische Kirche sehr nützliche Erscheinung gewesen ist. „Die Eigenschaften des Neffen", sagt Ranke, Päpste I, S. 210, 6. Aufl., „ersetzten, was die Strenggesinnten an dem Oheim hatten vermissen können . . . geistliche Geschäfte wurden mit Eifer und nach den Rücksichten der Kirche vollzogen, die Reformen fortgesetzt. Der Papst ermahnte öffentlich die Bischöfe zur Residenz . . . die ernsten Tendenzen kirchlicher Gesinnung hatten in Rom das Übergewicht bekommen".

Wenn die Hinrichtung der Caraffa auch nicht als eine direkte Konzession an Österreich und Spanien gemeint war, so erleichterte dieses völlige Aufräumen mit den Vertretern der früheren Zeit doch auch dem Papste seine Stellung nach außen hin: so lange er das Ruder führte, hat er in guten Beziehungen zu Spanien und Deutschland gerade so wie zu Frankreich gestanden. Die von seinem Vorgänger bestrittene Kaiserwahl Ferdinands vom 24. März 1558 hat Pius IV., nachdem er dies in der Kapitulation bei seiner eigenen Wahl hatte versprechen müssen, alsbald anerkannt. Die ganze Politik hat er in richtiger Erkenntnis der Erfordernisse der Zeit so gerichtet, daß er nicht auf eigene Faust wie Paul IV., sondern in Anlehnung an die nun einmal bestimmenden Mächte — und das war in Italien die spanische — dasjenige zu erreichen suchte, was der Kirche am vorteilhaftesten wäre. Für das letztere bewies er überhaupt einen klaren Blick. Wenn durch seine Abstinenz in der hohen Politik die Last der Kriegskontributionen von der Bevölkerung des Kirchenstaates genommen war, so sollte die günstigere Lage nunmehr zu starken fiskalischen Erpressungen ausgenutzt werden. Die Gesamteinkünfte des Kirchenstaates, welche für die letzte Zeit Pauls IV. sich auf nahe eine Million Scudi berechnen lassen, erhöhte er im dritten Jahre seines Pontifikates mit einemmal um 40 Prozent durch neue Steuern. Als Vorwand zu so außerordentlicher Belastung diente die Geldaushilfe, die dem französischen Hofe gegen die Hugenotten, sowie der Betrag, welcher dem Kaiser für den Türkenkrieg zu leisten sei, obwohl davon ja nur ein Zehntel zu diesem Zwecke daraufging (Brosch a. a. O. S. 230 ff.). Und daneben wurden so viele Wege zur Ausbeutung der Bevölkerung neu erfunden, auch die Steuerschraube in speziell geistlichen Dingen — Übertragung von Stellen und Pfründen, Feilbieten von Kardinalshüten u. dgl. — wieder so angezogen, daß man dem Papste nachrechnen konnte, während seines sechsjährigen Pontifikates seien sechs Millionen Goldscudi zu freier Disposition in seine Hand geflossen. Aus solchen Summen hat er denn auch seine Nepoten reichlich bedacht, aber mehr als Geld oder liegende Gründe ging ihnen nicht zu.

Seine wichtigste Aktion für die Kirche bleibt immer die Wiederaufnahme des Trienter Konzils, bei dessen Fortführung denn auch die politischen Fragen eine gewisse Rolle spielten. Zur Geschichte der letzten Phase desselben vgl. den Art. Trienter Konzil.

Die Kurie konnte mit dem Ergebnis ebenso zufrieden sein, wie Kaiser Ferdinand sich getäuscht sah. Wenn aber er sich weigerte, die Beschlüsse des Konzils anzuerkennen, wenn das französische Parlament eine abwartende Stellung einnahm und auch Philipp II. die Beschlüsse erst später und unter Vorbehalt aller Rechte der Krone verkündigen ließ: so hat doch Pius IV. den Sieg des Papalismus über alle Gefahren die ihm drohten, eben durch das Konzil entschieden — als er im Jahre 1564 die Beschlüsse veröffentlichen ließ,

insbesondere die Professio fidei Tridentinae den Bischöfen als obligatorisch auferlegte, da konnte er dies mit dem Bewußtsein thun, daß nun die feste Norm des echt römischen Kirchenbegriffs der gesamten katholischen Kirche mit hinreichender Sicherheit auferlegt sei, daß für den Abfall weiter Gebiete zum Protestantismus eine Entschädigung erreicht sei in einer Centralisation des Kirchenwesens, die ein für allemal mit allen freieren Regungen 5 aufräume, alle Fäden der Verwaltung und Jurisdiktion in die Hand des Einen Papstes gebe und alle Lehrentscheidungen von ihm allein abhängig mache.

Mit dem in Trient erzielten Erfolge „glaubte Pius IV. nun das Werk seines Lebens vollendet zu haben. Es ist merkwürdig, daß mit der Beendigung des Konzils die Spannung seiner Seele nachließ. Man glaubte zu bemerken, daß er den Gottesdienst vernach- 10 lässige, daß er doch allzu gern gut esse und trinke, daß er sich in glänzendem Hofhalt, prächtigen Festen, kostbaren Bauten allzusehr gefalle. Die Eiferer nahmen einen Unterschied zwischen ihm und seinem Vorgänger wahr, den sie laut beklagten“ (Ranke a. a. O. S. 227).

Das Schicksal hat Pius IV. zwischen zwei Päpste gestellt, die wohl als die heftigsten 15 Ketzerverfolger des ganzen Jahrhunderts gelten können — Paul IV. und Pius V. Wenn er es diesen persönlich in Förderung des Inquisitionsinstituts und der Ketzerverfolgung überhaupt nicht gleich gethan hat, so wäre doch nichts verkehrter, als zu schließen, daß er nicht konsequent auf der seit Pauls III. Zeit festgestellten Linie der Gegenreformation weiter gegangen sei. Es genügt wohl, darauf hinzuweisen, daß gerade er es war, der 20 jenen geborenen Ketzeraufspürer und -vernichter Michele Ghisleri, den Kardinal von Alessandria, an die Spitze der Inquisitionskommission stellte und ihm so die Thätigkeit sicherte, welche er dann als Papst Pius V. erfolgreich weiter geführt hat. Nirgends zeigt sich auch bei Pius IV. eine Neigung milderer Behandlung, wenn Ketzerei in Frage kommt, und durch die Aufstellung des nach ihm benannten Index vom Jahre 1564 (bei Reusch, 25 Indices, in der Bibl. des Litter. Vereins, Stuttgart 1886, S. 243 ff.) hat er den Kampf auf litterarischem Gebiete in gleicher Weise wie auf anderen Gebieten führen lassen.

Benrath.

Pius V., Papst von 1566—1572. — Litteratur: Walch, Entwurf einer vollst. Hist. der röm. Päpste, 2. Ausg. Göttingen 1758, S. 397 ff., wo neun Vitae des Papstes 30 aufgezählt werden, von denen die wichtigste: Catena, Vita del gloriosissimo papa Pio V. (Briefwechsel im Anhang), Rom 1586; Quétif u. Echard, Bibl. Ord. Praed. II, p. 220; Cherubini, Bullarium II, 175 ff.; Epistolae apostolicae ed. Fr. Gobeau, Antwerpen 1640. Zeitgenössische Berichte in Mutinelli, Storia arcana, Venezia 1856, vol. I, und in den von Alberi veröffentlichten Relazioni degli ambasciatori Veneti Bd II (Soranzo, Tiepolo, Su- 35 riano). De Falloux, Histoire de S. Pie V, 2 Bde, Angers 1846.

Michele Ghisleri, von niedriger Herkunft, in Bosco bei Alessandria geboren, trat in den Dominikanerorden, wirkte als Lehrer der Theologie und als Prior mehrerer Klöster und begann eine erfolgreiche Thätigkeit als Inquisitor im Mailändischen zu der Zeit, als Caraffa (s. d. A. Paul IV. ob. S. 42, 58) das Institut der Inquisition neu organisierte. 1550 zog 40 Caraffa ihn nach Rom, ließ ihn zum Kommissar der römischen Inquisition ernennen und machte ihn dann, als er selbst den päpstlichen Stuhl bestiegen hatte, zum Bischof von Nepi, darauf zum Kardinal und zum Generalkommissar des Instituts. Seine Wahl zum Papste (am 8. Januar 1566) verdankt er dem Kardinal Borromeo und den Vertretern der allerstrengsten kirchlichen Richtung — das römische Volk empfand weniger Freude als 45 Furcht bei der Nachricht, daß „Frà Michele dell' Inquisizione“ den päpstlichen Stuhl bestiegen habe. Dieser Beiname bezeichnet in der That den einen Pol seines Interesses: durch die rücksichtsloseste, auf alle Verbindungen sich stützende, kein Mittel verschmähende Anwendung der Gewalt in Glaubenssachen jede Abweichung zu bestrafen und zu vernichten. Kein Papst ist so unverdrossen den Spuren der Ketzer gefolgt wie er; keiner 50 hat so unermüdlich die Regierungen in Italien und außerhalb ermahnt und kontrolliert, ob sie seinen Wünschen und Forderungen bezüglich Verfolgung derselben nachkämen. Und der Erfolg war, zunächst jenseits der Alpen, ein für ihn sehr erfreulicher: in den sechs Jahren seines Pontifikates ist den protestantischen Regungen in Italien die letzte Kraft genommen, ihre letzten hervorragenden Vertreter sind getötet oder verjagt worden (vgl. den 55 Art. Italien, ref. Beweg. Bd IX S. 521). Und in Frankreich ließ er nicht ab, Katharina de' Medici zum gewaltsamen Vorgehen zu mahnen und gab Karl IX. sogar die Ermächtigung, Kirchengut zu verwenden, um die Kosten des Krieges gegen die Hugenotten zu bestreiten — allerdings hat er die schauerliche Bluttat der Bartolomäusnacht, die sein Werk krönte, nicht mehr erlebt. Den spanischen König stärkte P. in seinen grausamen 60

Maßnahmen gegen die Niederlande und schickte dem Herzog Alba den geweihten Hut und Degen, indem er zugleich in Rom öffentliche Gebete für den Sieg der Spanier anordnete. Und der Königin von England sprach er durch eine Bannbulle vom 25. Februar 1570 den Thron ab. In der berüchtigten Bulle **In coena Domini**, welche P. im Jahre 1568 mit neuen Zusätzen ausgehen ließ, hat man den Ausdruck seiner innersten Überzeugung vor sich — ein Denkmal nicht bloß des Ketzerhasses, sondern auch „des bewußt und vorsätzlich geplanten Eingriffs in die Souveränitätsrechte der Staaten, die unter buchstäblicher Befolgung der Bulle nur von Rom aus regiert und besteuert werden können. Pius V. dachte sich das Papsttum als die Säule der Glaubensreinheit, die allen Herrschaften der Erde, wenn sie treu und gehorsam seien, einen Stützpunkt biete, und ihn versage, wenn sie vom Glauben abirren" (Brosch a. a. O. S. 237 f.).

Aber den andern Pol, um den sein ganzes Sein sich dreht, darf man dabei nicht außer Augen lassen. Dieser rücksichtslose mönchische Inquisitor ist zugleich — im romanisch-katholischem Genre — ein ausnehmend frommer Mensch. „Er lebte auch als Papst," sagt Ranke a. a. O. S. 231 nach den Berichten der Venetianer, „in der ganzen Strenge seines Mönchtums: er hielt die Fasten in vollem Umfange, unnachläßlich; er erlaubte sich kein Kleid von feinem Zeug; oft las er, alle Tage hörte er Messe, doch sorgte er dafür, daß die geistlichen Übungen ihn nicht an den öffentlichen Geschäften hinderten; er hielt keine Siesta, mit dem Frühesten war er auf . . . Das Glück einer inbrünstigen Andacht, die ihn oft bis zu Thränen rührte und von der er mit der Überzeugung aufstand, er sei erhört, blieb ihm bis an sein Ende gewährt. Das Volk war hingerissen, wenn es ihn in den Prozessionen sah, barfuß und ohne Kopfbedeckung, mit dem reinen Ausdruck einer ungeheuchelten Frömmigkeit im Gesicht, mit langem schneeweißem Bart — sie meinten, einen so frommen Papst habe es noch niemals gegeben" . . .

Daß eine so geartete Persönlichkeit, die nichts für sich, alles nur für das Interesse der Kirche und ihrer Autorität erstrebte, großen Einfluß übte, versteht man. Und doch — nicht ein „politischer" Papst war er, von der Politik und ihren Berechnungen verstand er nicht viel, er kannte nur die Politik der Bekämpfung und Niederwerfung der Unkirchlichkeit um jeden Preis. So drängte er in Rom und im Kirchenstaat auf strengste Handhabung der Kirchenzucht, wie er sie verstand. „Wir verbieten jedem Arzt, der zu einem Kranken gerufen wird, denselben länger als drei Tage zu besuchen, falls ihm nicht die Beichtbescheinigung vorgewiesen wird" (Bulle **super gregem dominicum, Bull. IV, 2, p. 281**). Für Entweihung der Festtage und Fluchen setzte er schwere Strafen fest. Auch auf die Klöster erstreckte sich seine Reformthätigkeit, z. B. in der Festsetzung strengster Klausur für die Nonnen, auch darin, daß er pfarramtliche Funktionen der Mönchspriester in den Gemeinden (Beichthören u. s. w.) von der jedesmaligen Erlaubnis des Bischofs abhängig machte.

Die kleinen Herren in Italien wußten, daß alles bei ihm zu erreichen war, wenn man ihm in seinem Lieblingswerke, dem Aufspüren und Bestrafen der Ketzer, entgegen kam. Deshalb sehen wir einen Herzog Cosimo von Florenz den Protonotar Carnesecchi (vgl. Bd IX S. 536 f.) vom eigenen Tische weg der römischen Inquisition ausliefern — er konnte es schon im voraus wissen, daß jede Bemühung, diesem doch das Leben zu retten, vergeblich sein würde. So wusch im Verkehr mit Neapel eine Hand die andere, indem der Vicekönig die Inquisitionsbarke von Zeit zu Zeit mit Angeklagten beladen nach Rom gehen ließ, oder etwa Giulia Gonzagas briefliche Nachlassenschaft dorthin schickte, um der römischen Inquisition ihr Vorgehen zu erleichtern und neue Opfer zuzuführen (vgl. Bd IX S. 538 f.). Wer unter den höheren Geistlichen mit asketischem Leben Strenge gegen den unteren Klerus und Strenge gegen die Ketzer verband, war sein Mann — so hat Carlo Borromeo unter Pius V. den Einfluß nicht eingebüßt, den er unter der Herrschaft seines Oheims Pius IV. errungen hatte.

Und nun schienen die Verhältnisse Europas selbst dem Papste noch einmal den Weg zu weisen, wie er als Vertreter eines großen Gedankens sich an die Spitze schwingen könne. Zweifellos war seit der Mitte des Jahrhunderts die Macht der Osmanen im Fortschreiten; „ihre Unternehmungen auf Malta, dann auf Cypern zeigten, wie ernstlich sie eine Eroberung der bisher nicht bezwungenen Inseln beabsichtigten — von Ungarn und Griechenland aus bedrohten sie Italien. Es gelang Pius V., den katholischen Fürsten diese Gefahr endlich einmal recht einleuchtend zu machen . . .: den Venetianern auf der einen, den Spaniern auf der anderen Seite schlug er einen Bund vor . . . So kam es zu dem glücklichsten Schlachttage — bei Lepanto — den die Christen je gesehen" (Ranke a. a. O. S. 243). Das war der 7. Oktober 1571; am 1. Mai 1572 starb Pius V. Er ist von Clemens XI.

heilig gesprochen worden — „aber sein Heiligenschein ist blutig" (Mangold in der 2. Aufl. der RE. Bd XII S. 26). Trotzdem haben fünf seiner Nachfolger aus besonderer Verehrung des Mannes nach geschehener Wahl seinen Namen angenommen. **Benrath.**

Pius VI., Papst von 1775—1799. — Litteratur: Walch, Neueste Religionsgesch., 5. Teil, Lemgo 1775, S. 257 ff.: Konklave und Wahl Pius VI.; Sonnenfels, Ueber die Ankunft Pius' VI. in Wien, Wien 1782; (anonym) Die Heimreise des Papstes Pius VI. von Wien nach Rom, 1782; (anonym) Des hl. Vater Papstes Pius VI. mitternächtlicher Besuch in der St. Petersgruft und Abschied von dem Kardinalkollegium zu Rom, Rom 1783; Jul. Cäsar Cordara, De profectu Pii VI. ad aulam Viennensem ejusque causis et exitu Commentarii, herausgegeben von Jos. Boërus 1855; deutsch von Ritter in: Kaiser Joseph II. und seine kirchlichen Reformen, Regensburg 1867; Bauer, Ausführliche Geschichte der Reise des Papstes Pius VI., Wien 1782; Lettres de notre Saint Père le Pape et de sa Majesté l'Empereur, Rome 1782; Collectio Brevium atque Instructionum Pii Papae VI., quae ad praesentes Gallicanarum ecclesiarum calamitates pertinent, 2 partes, Augustae Vindelicorum 1796; Bullarii Romani continuatio, ed. Andr. Barberi, t. 5—10, Romae 1842 sqq. enthält die Bullen Pius VI.; Acta Pii VI., quibus ecclesiae catholicae calamitatibus in Gallia consultum est, 2 vol., Romae 1871. (Anonym, aber von Chr. Dav. Abe verfaßt): Lebens- und Regierungsgeschichte des jetzo glorreich regierenden Papstes Pius VI., 6 Teile, Cesena (Ulm) 1781—1796; Pet. Phil. Wolf, Gesch. der römisch-kathol Kirche unter der Regierung Pius VI., 7 Bde, Zürich 1793—1802; Ferrari, Vita Pii VI., Padova 1802; Beccatini, Storia di Pio VI., 4 tom. Venezia 1801 et 1802; (J. François Bourgoing), Mémoires historiques et philosophiques sur Pie VI. et son pontificat, 2. édit., 2 t., Paris 1800, deutsch von J. J. L. Meyer, Hamburg 1800; Schröckh, Kirchengesch. seit der Reformation, VI, Leipz. 1807, S. 486 ff.; Novaes, Storia de' sommi Pontefici, XVI, 3. Aufl., Rom 1822; Baldassari, Histoire de l'enlèvement et de la captivité de Pie VI., Paris 1839, deutsch von Steck, Tübingen 1844; Rodari, Vitae pontificum Pii VI. Pii, VII. etc., Padova 1840; Schlosser, Geschichte des 18. Jahrhunderts u. s. w. Bd III, IV, 4. Aufl., Heidelberg 1853; Petrucelli della Gattina, Histoire diplomatique des Conclaves, Bd IV, Paris 1866, p. 211 sqq.; Sentis, Die „Monarchia Sicula", Freiburg i. Br. 1869, S. 193 ff.; v. Reumont, Gesch. der Stadt Rom, III, 2, Berlin 1870, S. 660 ff.; Ranke, Die römischen Päpste, III, 6. Aufl., Leipzig 1874, S. 143 ff.; Ranke, Die deutschen Mächte und der Fürstenbund, 2. Ausgabe in den sämtlichen Werken Bd XXXI, Leipz. 1875, S. 50 ff.; Heinr. Schmid, Geschichte der kathol. Kirche Deutschlands, München 1874, S. 10 ff.; Maassen, Neun Kapitel über freie Kirche und Gewissensfreiheit, Graz 1876, S. 331 ff.; O. Lorenz, Drei Bücher Gesch. und Polit., Berl. 1876, S. 313 ff.: Kaiser Joseph II. und die belgische Revolution; v. Reumont, Geschichte Toscanas, 2. Bd, Gotha 1877, S. 148 ff., 214 ff.; Martens, Die Beziehungen der Ueberordnung u. s. w. zwischen Staat und Kirche, Stuttgart 1877, S. 169 ff.; H. Frhr. v. B., Der Kulturkampf in Frankreich 1789—1793, Berlin 1877; Sybel, Geschichte der Revolutionszeit von 1795 bis 1800, I, 2. Aufl., Stuttgart 1878, S. 391 ff., 2. Bd, Stuttg. 1879, S. 44 ff.; Taine, Die Entstehung des modernen Frankreich, übersetzt von Katscher, Leipz. 1878, II, 1, S. 189 ff.; Marconnay-Beaulieu, Karl von Dalberg und seine Zeit, 1. Bd, Weimar 1879, S. 100 ff.; Hase, Rosenvorlesungen, Leipzig 1880, S. 146 ff.: Die franzöf. Revolution und die Kirche; Philippson, Geschichte des Preußischen Staatswesens vom Tode Friedrich des Großen bis zu den Freiheitskriegen, 1. Bd, Leipzig 1880, S. 370 ff.; O. Mejer, Febronius, Tübingen 1880, S. 97 ff.; Nielsen, Geschichte des Papsttums im 19. Jahrh., 1 Teil, 2. Aufl., Gotha 1880, S. 6 ff.; Nippold, Handb. d. neuesten Kirchengesch., 3. Aufl., 1. Bd, Elberfeld 1880, S. 409 ff.; Henke, Neuere Kirchengesch., Bd III, bearbeitet von Bial, Halle 1880, S. 117 ff.; Brosch, Geschichte des Kirchenstaates, 2. Bd, Gotha 1882, S. 144 ff.; J. Fèvre, Histoire Apologétique de la Papauté, VI, Paris 1882, p. 542 sq., und VII Paris 1882, p. 535 sq.; Harder, Der Einfluß Portugals bei der Wahl Pius VI., Königsberg 1882; 2c. Vgl. auch die Litteratur bei den Art.: Emser Kongreß Bd V, 342, Hontheim Bd VIII, 340, Joseph II. Bd IX, 365, Pacca Bd XIV, 546, Revolution (franz.), Ricci (Scipio). — Ueber die Reise zu Joseph II. enthält neue Aktenstücke: Schlitter, Reise Pius' VI. nach Wien (Fontes Rerum Austriac. XLVII, 1 ff., 1892), wo auch reiche Litteraturangaben S. 228 ff. Das 1782 in Rom gedruckte Diario pieno e distinto del Viaggio . . . di Pio VI. ist nur ein auf die Formalien sich beschränkender Auszug aus einem umfangreichen im Vatik. Archiv verwahrten Diario storico del Viaggio . . ., welches der päpstl. Ceremonienmeister Dini, zum Teil nach Angaben des Papstes, geschrieben hat (vgl. Schlitter a. a. O. 1, Vorwort). Eine Fortsetzung seiner obigen Darstellung bis zum Abschluß des Konkordates 1784 giebt Schlitter a. a. O. 2 (1894).

Giovanni Angelo Braschi wurde in Cesena am 27. Dezember 1717 geboren. Die adelige Familie, der er entstammte — einige Zeitgenossen geben derselben den Grafentitel — war sehr verarmt, was mit die Eltern, Marco Aurelio Braschi und Gräfin (?) Anna Theresa Bandi, bewogen haben soll, ihren Sohn die geistliche Laufbahn einschlagen zu lassen. Zunächst studierte Braschi in seiner Vaterstadt Jurisprudenz, absolvierte das Studium 1737 und begab sich dann zum Bruder seiner Mutter, Carlo Bandi, nach Ferrara,

woselbst er in den geistlichen Stand trat. Als nun der Onkel, der bei dem Kardinal-erzbischof Ruffo von Ferrara die Stelle eines Auditors bekleidete, 1740 mit seinem Herrn nach Rom übersiedelte, folgte ihm Braschi bald dahin. Beinahe wäre hier der junge Geistliche seinem Berufe untreu geworden. Er soll um die Hand einer vornehmen 5 Römerin geworben und nach einer Version sie erhalten, dann aber die Braut kurz vor der Hochzeit durch den Tod verloren haben. Nach einer anderen Nachricht wäre er mit seinem Heiratsantrage von dem Vater der Geliebten wegen seiner Armut zurückgewiesen worden. Mag nun diese oder jene Darstellung die richtige sein, Eines ist sicher, das über ihn hereingebrochene Unglück ließ ihn den festen Entschluß fassen, ganz mit der Welt zu 10 brechen und sich in das Studium der Theologie zu vertiefen. Von seinem Onkel, dem Kardinal Ruffo, auf das Beste empfohlen, machte er durch diesen bald in Rom sein Glück: er wurde auf dessen Fürsprache päpstlicher Kämmerer und in besonderer Würdigung seiner schönen Handschrift 1755 Sekretär Benedikts XIV. Einen Beweis seiner Gunst gab ihm dieser durch Ernennung zum Kanonikus der Peterskirche. Unter Clemens XIII. gelang 15 es Braschi, das Protektorat des allmächtigen Kardinallegaten Rezzonico zu erwerben, der ihm 1766 zu der einflußreichen Stellung eines Schatzmeisters der päpstlichen Kammer verhalf. Dieses Amt hat er mit einer solchen Uneigennützigkeit und einem solchen Eifer geführt, daß er der Gegenstand der Furcht und des Hasses all' der vom Fette der Kurie zehrenden Schmarotzer wurde. Die Einflußreicheren unter seinen Gegnern wußten diesen 20 unbequemen Mann auf keine andere Weise aus seiner Stellung hinauszudrängen, als indem sie bei Clemens XIV. seine Kreation zum Kardinal betrieben. Hätte der Papst die Absichten seiner Ratgeber durchschaut, er hätte nicht 1773 seinen treuen Schatzmeister zum Kardinalpriester von S. Onofrio ernannt. Übrigens scheint sich das Verhältnis zwischen Clemens XIV. und dem Kardinal Braschi nicht gerade auf das freundlichste gestaltet 25 zu haben. Wir erfahren, daß das einzige Wort, welches jener zu diesem seit der Kardinals-promotion gesprochen, in der im Konsistorium der Kardinäle ausgestoßenen, heftigen Aeußerung bestand: „ich will Thaten, keine Worte“. Wie das spätere Pontifikat Pius' VI. ahnen läßt, so war wohl der Kardinal Braschi ein Gegner der von Clemens geplanten und ausgeführten Aufhebung des Jesuitenordens und daher eine dem Papste unliebsame 30 Persönlichkeit. Aus dieser Verstimmung Clemens' XIV. gegen den Kardinal von S. Onofrio erklärt es sich wohl auch, daß diesem zur Bestreitung der ihm aus der hohen kirchlichen Stellung erwachsenden Ausgaben allein die im ganzen recht geringe Einnahmen abwerfende Abtei Subiaco verliehen wurde. Es läßt sich nicht ermitteln, ob dem im Rom verbreiteten Gerüchte, der durch einnehmendes Wesen und Schönheit ausgezeichnete 35 Kardinal unterhalte ein Verhältnis mit Madama Falconieri, etwas Thatsächliches zu Grunde liegt; übrigens sagte man ihm noch schlimmeres nach; das Urteil jedenfalls, welches der nach dem Tode Clemens' XIV. heftig gegen die Wahl Braschis intriguierende portugiesische Gesandte Almada über ihn fällte, er sei ein Wüstling und umgeben von Kupplern, verdient als das eines Gegners kaum eine Beachtung. Ihm im Konklave die 40 Exklusive zu geben, waren die Regierungen von Spanien, Portugal und Frankreich deshalb gewillt, weil er als ein Freund der Jesuiten bekannt war. Als die Zelanti am 24. und 25. Dezember 1774 im Konklave auf Braschi ihr Augenmerk richteten, stießen sie daher zunächst auf den Widerstand der Gesandten jener drei Mächte. Da es sich aber zeigte, daß eine Persönlichkeit, welche in den Bahnen Clemens' XIV. zu wandeln verhieß, 45 schwerlich die notwendige Anzahl von Stimmen auf sich vereinigen werde, ließen die drei katholischen Regierungen ihren Widerspruch fallen, wie es scheint auch infolge von beruhigenden Nachrichten, die sie über die Stellung Braschis zu der Jesuitenfrage erhielten. Jedenfalls durfte derselbe als einer der gemäßigteren Gegner der Ganganellischen Kirchenpolitik gelten. Daß endlich am 15. Februar 1775 nach einem über vier Monate wäh-50 renden Konklave Braschi als Pius VI. den Stuhl Petri bestieg, konnte, wie es die neuere Forschung herausgestellt hat, der Kardinal Conti als die Frucht seiner eifrigen Bemühungen ansehen; die Nachricht, daß der Kardinal von S. Onofrio der Erwählte sei, wurde von den Römern kühl aufgenommen, eine Stimme aus dem Volke bemerkte: **„Semper sub Sextis perdita Roma fuit“**, ein Wort, welches an dem Pontifikat keines **„Sextus“** 55 so in Erfüllung gegangen ist, wie an dem Pius VI., der die völlige Auflösung des Kirchenstaates erleben sollte. Hatten ihm die Zelanti ihre Stimmen in der Hoffnung gegeben, er werde gleich nach Antritt seines Pontifikats Anstalten zur Wiederherstellung des Jesuitenordens treffen, so sahen sie sich in dieser Erwartung getäuscht. Wohl gab sich der Papst den Schein, als liege ihm viel daran, den Prozeß der Jesuiten so rasch als 60 möglich seiner Entscheidung entgegenzuführen, thatsächlich war er aber bemüht, das ab-

schließende Urteil so lang als irgend möglich hinauszuschieben. Seine Gewogenheit bezeugte er jedoch den Vätern von der Gesellschaft Jesu, indem er ihre Gefangenschaft auf der Engelsburg milderte. Entschiedener für sie einzutreten, wagte Pius VI. nicht, weil er fürchten mußte, daß die im Juni 1775 vom spanischen Bevollmächtigten ausgesprochene Drohung, die Gesandten der bourbonischen Höfe würden für den Fall, daß er die Exjesuiten freigebe, Rom sofort verlassen, doch noch zur Ausführung gelangen könne. Der Stempel ängstlicher Vermittelung ist jenem Breve des Papstes an die auswärtigen Nuntien aufgedrückt, in welchem er gebot, daß weder etwas zu Gunsten noch etwas zum Nachteil der Jesuiten geschrieben werde. Wenn dann wieder Pius VI. im Februar d. J. drei der Exjesuiten aus der Engelsburg unter der Bedingung entließ, daß sie mit einem Eide gelobten, das Aufhebungsdekret Clemens' XIV. als Kirchengesetz anzunehmen und den Orden als aufgelöst anzusehen, so konnten die Minister der jesuitenfeindlichen Mächte hierin eine Verheißung des Papstes erblicken, demnächst die Bulle seines Vorgängers: „Dominus ac Redemptor noster" bestätigen zu wollen. Jedoch hat Pius VI. bereits 1775 Friedrich II. von Preußen das Zugeständnis gemacht, daß die Jesuiten trotz der Aufhebungsbulle seines Vorgängers ihre Thätigkeit in des Königs Staaten, zumal in Schlesien, weiter ausdehnen könnten; doch mußten auf Friedrichs II. Befehl dieselben 1776 ihren Namen und ihre Ordenstracht opfern und sich Priester des königlichen Schuleninstitutes nennen lassen. Diese Schulenanstalt löste dann Friedrich Wilhelm II. 1787 auf. Noch zuvorkommender zeigte sich Pius VI., als die Kaiserin Katharina II. von Rußland den Jesuitenorden in ihrem Reiche vor der Auflösung schützen wollte. Er ließ es sogar zu, daß die russischen Jesuiten 1782 den Polen Czerniewicz zum Generalvikar des Jesuitenordens erwählten. In allem Ernste gedachte Pius VI. 1792 durch Wiederherstellung des Jesuitenordens ein Bollwerk gegen die heranstürmende Revolution zu schaffen.

Bald nach Antritt seines Pontifikats (19. Mai 1775) erließ Pius VI. lobenswerte und würdige Vorschriften zur Hebung der Sittlichkeit unter den römischen Geistlichen. Man glaubt die Schilderungen des Hieronymus über das üppige Leben des römischen Klerus im 4. Jahrhundert in einer dem 18. angepaßten Form vor sich zu haben, wenn man den Papst eifern hört gegen die modische und farbige Kleidung und gegen den Haarputz der Geistlichen — sie sollen nur bescheidene Perrücken tragen, sie nicht mit Puder bestreuen — sowie gegen das unter ihnen überhandnehmende Kartenspielen und Herumliegen in den Kaffeehäusern, gegen den Besuch des Theaters in Gesellschaft von Frauenzimmern und gegen nächtliche Spaziergänge mit denselben. Schade nur, daß Pius VI. ihnen nicht durch Einfachheit der äußeren Erscheinung das wünschenswerte Vorbild bot. Er war sich seiner ihn noch im hohen Mannesalter zierenden Schönheit zu sehr bewußt, um nicht großen Wert auf eine vorteilhafte Ausschmückung seiner Gestalt und seines Kopfes zu legen.

Konnte Clemens XIV. bei der Dringlichkeit der Jesuitenfrage den Zuständen der deutschen Kirche, woselbst das von dem Trierer Weihbischof, Johann Nikolaus von Hontheim (s. d. Art. Bd VIII S. 340 ff.), 1763 unter dem Namen des Justinus Febronius verfaßte und schon 1764 von Clemens XIII. auf den Index gesetzte Werk „De statu ecclesiae et legitima potestate Romani pontificis" durch die Wiederholung der alten gallikanischen Ideen immer weitere Kreise in Erregung versetzt hatte, nicht die volle Aufmerksamkeit schenken, so bewies sein Nachfolger in einer am 24. September 1775 gehaltenen Allokution, daß er die Tragweite dieser Bewegung richtig erkannt hatte. Seinen Nuntius in Köln beauftragte der Papst, den Trierer Weihbischof durch Vermittelung des Kurfürsten Clemens Wenzel von Trier zum Widerruf zu bewegen. Hontheim zeigte sich zur Verdammung seiner Sätze bereit. Jedoch der Inhalt seiner Retraktation gefiel Pius VI. nicht, enthielt sie doch immer noch, wenn auch in verschleierter Form, die gallikanischen Grundgedanken über die kirchliche Gewalt des Staates. In einem Breve vom 22. September 1778 mutet der Papst dem Trierer Weihbischof zu, seinen Widerruf in der Weise zu ändern, daß man ja nicht merke, von wem eigentlich die Korrektur herrühre. Zu dem Zwecke soll diese verbesserte Retraktation in Form und Datierung sich als die erste von Hontheim selbst verfaßte ausgeben. In welcher Absicht Pius VI. diese Fälschung betrieb, ist aus seiner am 25. Dezember 1778 im Konsistorium der Kardinäle gehaltenen Rede ersichtlich, in der er den Versammelten mitteilte, daß Hontheim nicht „durch dringendes Zureden, sondern aus freien Stücken" widerrufen habe. Wie tief beschämt mußte sich der Papst fühlen, als dann die Florentiner Gazzetta Universale nach den Pariser Nouvelles Ecclésiastiques eine Nebeneinanderstellung des an den Weihbischof gerichteten

päpstlichen Breves vom 22. September und der Allokution vom 25. Dezember 1778 brachte. Wer in dieser Tragödie oder soll man besser sagen Komödie die kläglichste Rolle gespielt hat, ob der Erzeuger des Planes, Pius VI., oder der Vermittler des Geschäfts, der Kurfürst von Trier, oder der sich zum willenlosen Werkzeug des Truges hergebende Hontheim, wird schwer zu entscheiden sein; die größte Verschuldung trifft aber jedenfalls den, der am höchsten steht und die heiligste Verpflichtung zur vollen Wahrheit hat, den „Stellvertreter Christi", der nun noch den fast Achtzigjährigen zu der Erklärung in den „Coblenzer Intelligenzblättern" zwang, sein Widerruf sei ein freiwilliger gewesen (ebd. Nr. 28 vom Jahre 1780).

Doch nun erhob sich ein Gewaltigerer als Hontheim zum Kampfe gegen Rom, Kaiser Joseph II., der im Jahre 1780 Alleinherrscher geworden war. Indem er die im Febronius niedergelegten Grundsätze zur Richtschnur seines Handelns nahm, scheute er sich nicht, die letzten Konsequenzen aus denselben zu ziehen und sie dann auch rücksichtslos als absoluter Herrscher zur Ausführung zu bringen; so ward er der der Kurie gefährlichste Reformator unter den der Aufklärung huldigenden Herrschern des 18. Jahrhunderts.

Daß der Josephinismus (s. d. A. Joseph II. Bd IX S. 365 ff.) — unter diesem Namen dürfen wir den Cyklus von Reformerlassen Josephs II. zusammenfassen — von Pius VI. in seiner eminenten Bedeutung für das Verhältnis der katholischen Kirche zum Staate richtig gewürdigt worden ist, darüber kann kein Zweifel bestehen. Daß aber der Papst gegen den Kaiser nicht mit der Schärfe eines Gregor VII. vorging, wie die Zelanti es wünschten, mag durch die Hoffnung bedingt gewesen sein, Joseph II., den er, wie er meinte, durch die Weigerung, Seelenmessen in der päpstlichen Kapelle für seine verstorbene Mutter lesen zu lassen, aufs Tiefste gekränkt habe, vielleicht doch noch durch einige Zugeständnisse zu versöhnen. So erklärt es sich, daß Pius VI. dem kaiserlichen Erlaß vom 24. März 1781, vermöge dessen alle Ordensgeistliche der österreichischen Monarchie der Oberaufsicht ihrer auswärtigen Ordensgenerale entzogen wurden, nicht nur nicht entgegentrat, sondern vielmehr im September 1781 die Regulargeistlichkeit von dem Gelübde des Gehorsams gegen ihre Ordensvorsteher entband, ja sogar im Oktober dieses Jahres in einem Breve an die österreichischen Bischöfe diese vom Kaiser vollzogene Auflösung des Ordensverbandes als eine den Kirchengesetzen nicht zuwiderlaufende Konsequenz aus den Majestätsrechten der weltlichen Monarchen beurteilte. Nachdem nun der päpstliche Nuntius in Wien, Garampi, sich für sein Promemoria vom 12. Dezember 1781, welches den Kaiser über seine Rechte belehren wollte, eine sehr derbe Abfertigung des Ministers Kaunitz zugezogen, und als er dieselbe zu beantworten gewagt, den kaiserlichen Bescheid erhalten hatte, daß jede weitere schriftliche Behandlung dieser Angelegenheit vom Übel sei, so glaubte Pius VI. einen schon längst gefaßten Beschluß — trotz des Widerspruchs seiner Kardinäle — zur Ausführung bringen zu müssen. Bereits am 15. Dezember 1781 hatte er Joseph II. angezeigt, daß er persönlich mit ihm „wie ein Vater mit dem Sohne" über die kirchlichen Neuerungen verhandeln wolle. Gewiß darf man es als ein Zeichen der Demut des Nachfolgers Petri ansehen, daß er, obwohl der Kaiser ihm am 11. Januar 1782 zu wissen gegeben, daß nichts im stande sein werde, ihn zur Änderung, geschweige denn zur Zurücknahme seiner Maßregeln zu bewegen, am 27. Februar d. J. seine Reise nach Wien antrat, nachdem er noch in der Nacht vorher inbrünstig um den Segen des Apostelfürsten am Grabe desselben gefleht und am Morgen der Abreise die Messe in der Peterskirche gehört. Ihn geleitete in die Kaiserstadt die sichere Hoffnung, durch die ihm eignende, unwiderstehliche Liebenswürdigkeit seines Auftretens das Gemüt Josephs II. zu erweichen. Während seines Aufenthaltes in Wien wurde Pius VI. vom Kaiser aufs aufmerksamste behandelt — nicht so vom Staatskanzler Kaunitz, der die geforderte Etikette gröblich verletzte —, vom Volke in seiner Mehrzahl mit tiefster Devotion empfangen; der Zudrang zu seinem Segen, den er mit wunderbarer Würde und der vollen Weihe eines Stellvertreters Gottes zu erteilen wußte, war eben so groß wie zum Hand- und Fußkuß; doch der Versuch, den Kaiser und seinen ersten Minister umzustimmen, war vergeblich. Joseph II. schreibt seinem Bruder, dem Großherzog Leopold I. von Toscana, daß ihm die drei Stunden täglich, die er auf die Konferenzen mit dem Papste verwandt habe, stets sehr langsam verflossen seien. Geringfügig waren die Zugeständnisse des österreichischen Reformators an seinen Gast, sie bestanden in der den Ordensprovinzialen erteilten Erlaubnis, dem Ordensgeneral ihre Wahl anzuzeigen, sowie in einem Akte der Courtoisie gegen Pius VI., dem er — ohne doch dieses Vorrecht auf die Nachfolger des Papstes zu erstrecken — die von ihm bisher für sich selbst beanspruchte Besetzung der Bistümer und Benefizien in der Lombardei überließ. In allen übrigen Stücken hat Joseph II., wie sein Edikt vom

30. Mai 1782 beweist, seine Forderungen aufrecht erhalten. Dagegen verstand sich der zum Frieden geneigte Pius VI. schon in Wien in einer Unterredung mit den ungarischen Bischöfen am 20. April, dann in einem nach seiner Rückkehr im August d. J. erlassenem Dispensationsschreiben, die den kaiserlichen Reformen entgegenstehenden Disziplinarbestimmungen durch Erteilung der weitgehendsten Fakultäten an die Bischöfe hinwegzuräumen. Es ehrt den in allen seinen Hoffnungen getäuschten Papst, daß er das Aequivalent, welches ihm Joseph II. antrug, die kostenlose Erhebung seines Nepoten Braschi-Onesti in den Reichsfürstenstand, mit dem Bemerken zurückwies, eine solche seinem Neffen zu teil gewordene Auszeichnung könne den Schein erwecken, als sorge der Papst mehr für die Erhöhung seiner Familie als für die Wiederherstellung der der Kirche entzogenen Rechte. Es läßt sich nicht mit Sicherheit erweisen, daß Pius VI. schon in Wien im Geheimen mit den österreichischen Bischöfen über die Mittel zur Bekämpfung des Josephinismus beraten habe. Dagegen ist es sehr wahrscheinlich, daß die Verhandlungen, welche der Papst mit dem Erzbischof von Trier, Clemens Wenzel, dem damaligen Gegner des Kaisers, zuerst in München, dann in Augsburg pflog, ein gemeinsames Vorgehen gegen die unliebsamen kirchlichen Reformen zum Gegenstande hatte; der Trierer Kurfürst sollte, das war das Resultat der Besprechungen, ein Konzil deutscher Bischöfe auf französischem Boden abhalten, dessen Aufgabe es gewesen wäre, sich gegen die Dekrete Josephs II. zu erklären. In München und Augsburg erregte das Erscheinen des Papstes die höchste Begeisterung; in Augsburg wetteiferten die Protestanten mit den Katholiken in Ehrenbezeugungen, die allerdings von jener Seite Pius VI. nicht als dem Oberhaupte der Kirche, sondern als dem liebenswürdigen Fürsten eines italienischen Staates dargebracht wurden.

Den Feinden Josephs II. an der Kurie gelang es leider, den Papst durch die Aussprengung des Gerüchtes, jener beabsichtige die Einziehung aller Kirchengüter seines Reiches, so gegen ihn einzunehmen, daß er ihm am 3. August 1782 unter anderem schrieb, „die, welche ihre Hände an die Güter der Kirche legen, gehören in die Hölle“. Durch die am 19. August 1782 erteilte Versicherung, daß jenes Gerücht grundfalsch sei, beruhigte Joseph II. allerdings den Papst so weit, daß dieser in einem Konsistorium der Kardinäle (23. September 1782) von dem „großen Geiste“, der „Leutseligkeit“ und „der Menschenliebe“ des Kaisers redete, ja sogar die mit den Thatsachen nicht ganz übereinstimmende Versicherung gab, daß ihm in Wien einige und zwar wichtige Forderungen sofort zugestanden worden, daß man ihm in Betreff anderer die besten Hoffnungen gemacht habe. Was man aber in Rom über des Papstes Reise nach Wien trotz seiner beruhigenden Erklärung dachte, lehrt uns ein Zettel, den Pius VI. im Oktober d. J. auf seinem Betstuhle fand, mit folgendem Satz: „Was der höchste Priester, Gregor VII., errichtete, vernichtete der niedrigste Priester, Pius VI.“ Unter diesen Zettel soll der Papst sofort die Worte gesetzt haben: „Das Reich Christi ist nicht von dieser Welt; der, welcher himmlische Kronen austeilt, raubt keine weltlichen; gebt dem Kaiser, was des Kaisers, und Gott, was Gottes ist“. Hätte er diese das ganze Vorgehen eines Gregor VII. und aller seiner nach den gleichen Grundsätzen handelnden Nachfolger mit schneidiger Schärfe verurteilende Antwort auf die Herausforderung wirklich erteilt, Pius VI. wäre durch diese Beschränkung auf seinen geistlichen Beruf der Größesten einer unter den Nachfolgern Petri.

Schließlich schien es nun doch zwischen dem Wiener Hofe und der Kurie zu einem völligen Bruch kommen zu müssen, als der Kaiser im September 1783 den Erzstuhl von Mailand von sich aus — und zwar mit einem Visconti — besetzte. Als der Papst die Bestätigung des Erzbischofs hinausschob, ließ ihm Fürst Kaunitz bemerken, daß er die Konfirmation desselben im Falle der päpstlichen Weigerung einer lombardischen Provinzialsynode übertragen werde. Aus jener Zeit der tiefsten Verbitterung datiert wohl das heftige Breve Pius VI., das dem Kaiser den Bann in Aussicht stellte. Joseph II. sandte dasselbe mit dem Bemerken zurück, Seine Heiligkeit möge doch dem Menschen, der es gewagt habe, diesen Brief unter päpstlichem Namen zu schreiben, die gebührende Strafe zukommen lassen. Um noch in letzter Stunde eine Aussöhnung herbeizuführen, beschloß der Kaiser, den Wiener Besuch des Papstes in Rom zu erwidern. Der römische Aufenthalt Josephs II. währte, mit Einschluß eines kurzen Besuchs in Neapel, vom 23. Dezember 1783 bis zum 21. Januar 1784. Erst am Tage vor seiner Abreise gelang es ihm, mit dem Papste eine Konvention abzuschließen, die die Besetzung der bischöflichen Stühle und der übrigen Kirchenämter in der Lombardei in seine Hände legte. Es scheint, daß Joseph II., als man in Rom nicht sofort auf seinen Antrag einging, jede Verbindung mit dem Oberhaupte der Gesamtkirche zu zerreißen gedachte; nur die Vorstellungen des spanischen Gesandten Azara sollen ihn von diesem Schritte abgehalten

haben. Daß er aber seit seinem Aufenthalte in Rom seine kirchlichen Reformpläne mehr zurückgestellt, nach einer Aussöhnung mit dem Papste um den Preis von Zugeständnissen gestrebt habe, ist wohl behauptet, aber nicht bewiesen worden. Jetzt gerade mischte sich der Kaiser in verstärktem Maße in die innersten Angelegenheiten der Kirche. So beschränkte er am 28. April 1784 den Reliquiendienst, so steuerte er durch ein Dekret vom 21. März 1784 den Wallfahrten, durch ein anderes vom 6. Juli 1785 den Prozessionen. Er befiehlt, die Nebenaltäre aus den Kirchen zu entfernen (17. Januar 1785), schafft das Singen der Evangelien bei Bittgängen ab (3. Oktober 1785) und verordnet, daß alle gottesdienstlichen Handlungen in der Landessprache verrichtet werden (21. Februar 1786). Daß Joseph II. nicht an einen Rückzug dachte, beweist vor allem sein Verhalten gegenüber den Beschlüssen des Emser Kongresses (s. d. A. Bd V S. 342 ff.), der die Stellung der deutschen Erzbischöfe zu Rom im Geiste Hontheims regeln wollte. Schon als die Erzbischöfe von Köln, Mainz, Trier und Salzburg vergeblich Pius VI. gebeten hatten, den für die neue Münchner Nuntiatur bestimmten Gesandten nur als päpstlichen Bevollmächtigten beim kurfürstlichen Hofe zu beglaubigen, nicht aber mit — ihre erzbischöflichen Rechte beeinträchtigenden — geistlichen Fakultäten auszustatten, hatte der Kaiser auf eine von den Erzbischöfen von Mainz und Salzburg angebrachte Klage den vier Kirchenfürsten am 12. Oktober 1785 geschrieben, er wolle dem Papste und dessen Nuntien gegenüber nicht bloß die bestehenden Rechte der Bischöfe aufrecht erhalten, sondern auch die ihnen entrissenen alten Rechte zurückzugewinnen suchen. Auf die ihm alsdann mit der Bitte um „reichsoberhauptliche Einschreitung und Verwendung bei dem römischen Hofe“ übersandte Emser Punktation vom 25. August 1786 (vgl. Bd V S. 344 ff.), in der jene vier Erzbischöfe kühn ihre seit der Geltung der pseudoisidorischen Dekretalen abhanden gekommene Kirchengewalt von Pius VI. — aber nur für sich, nicht zugleich für ihre Suffragane — zurückforderten, erwiderte Joseph II., sie könnten auf seine „vollständige Mitwirkung und Handhabung nach dem ganzen Umfange des reichsgrundgesetzlichen Kirchenschutzes“ rechnen. Eine noch entschiedenere Parteinahme für die vom Emser Kongreß aufgestellten Forderungen konnte vom Kaiser kaum erwartet werden, weil in der Emser Punktation die Machtbefugnis der Erzbischöfe zur Abstellung der Mißbräuche so scharf hervorgehoben worden war, daß der Anspruch Josephs II., selbst die Initiative zu einer Kirchenreform zu ergreifen, dabei nicht mehr zu seinem Rechte kam. Übrigens mußte die gegen Pius VI. gerichtete erzbischöfliche Opposition noch einmal ihren Rückhalt beim Kaiser suchen, als die bei der Kurie angebrachte Beschwerde des Kurfürsten von Köln über das Benehmen des dortigen Nuntius Pacca (s. d. A. Bd XIV S. 546 f.) keinen anderen Erfolg aufzuweisen hatte, als den, daß Pius VI. am 20. Januar 1787 in einem zu einer Abhandlung anwachsenden Breve den Nachweis zu liefern suchte, daß das Tridentiner Konzil allein dem Papste das Dispensationsrecht in Matrimonialsachen zugeschrieben, sowie daß der Stuhl Petri seit 1100 Jahren ganz nach seinem Gutdünken Legaten abgesandt habe. Auf eine ihm im Februar 1787 eingereichte erzbischöfliche Beschwerdeschrift, die sich sowohl gegen Pacca als gegen den Münchener Nuntius Zoglio wandte, antwortete Joseph II. mit einer Aufhebung der Maßnahmen des Ersteren und mit der an den Kurfürsten von der Pfalz gerichteten Aufforderung, den Zoglio nicht als Nuntius in seinem Lande zuzulassen.

Nicht allein die Bundesgenossenschaft der deutschen Bischöfe, die Pius VI. um so leichter gewann, als diese lieber von dem in Rom residierenden Papste als von ihren aus nächster Nähe sie beaufsichtigenden Erzbischöfen abhängig sein wollten, verhalf der Kurie zum Siege über die renitenten Kirchenfürsten; derselbe ward dadurch erleichtert, daß einer der Streiter für die deutsche Nationalkirche, der Erzbischof von Mainz, ins päpstliche Lager überging. Dieser war am 18. Oktober 1785 dem von Friedrich II. von Preußen gestifteten antikaiserlichen Kurfürstenbunde beigetreten. Damit nun Mainz demselben auch nach dem Tode des gegenwärtigen Kurfürsten erhalten bleibe, überredete König Friedrich Wilhelm II. von Preußen den Mainzer Erzbischof, sich einen Koadjutor zu wählen, der die von ihm befolgte Politik weiterzuführen sich anheischig mache. Der für diese Würde in Vorschlag gebrachte Statthalter von Erfurt, Dalberg, konnte aber nur dann auf die päpstliche Bestätigung rechnen, wenn sich der Erzbischof von Mainz von der Emser Punktation lossagte und in Bezug auf alle Disziplinarangelegenheiten gelobte, sich nicht vom Status quo entfernen zu wollen. Als dieser sich bereit zeigte, die päpstliche Forderung zu acceptieren, war damit das Schicksal der Emser Punktation schon entschieden. Da nun auch der Regenburger Reichstag von 1788 nichts zur Aufrechthaltung der Emser Beschlüsse thun wollte, wandte sich zuerst der Mainzer Erzbischof (am 1. Dezember 1788),

dem die anderen drei Kirchenfürsten bald folgten, mit der Bitte an Pius VI., doch die den Nuntien übertragenen Fakultäten wieder an sich zu nehmen, sowie den übrigen Beschwerden doch nicht ganz sein Ohr zu verschließen. Obwohl der Papst am 14. November 1789 in einem den Charakter einer breiten wissenschaftlichen Abhandlung tragenden Breve jede, auch die geringste Konzession zurückwies, sahen die vier Erzbischöfe keinen anderen Ausweg, als sich Pius VI. zu unterwerfen. Die französische Revolution hat die Gedanken der von ihr bedrohten drei rheinischen Erzbischöfe von jeder Opposition gegen die Kurie abgelenkt. Für die Dienste, die Preußen dem Papste bei der Zertrümmerung dieser eben aufblühenden deutschen Nationalkirche geleistet hatte, zeigte sich Pius VI. in einem Breve vom 5. April 1788 erkenntlich. Hier gab er Friedrich Wilhelm II. den bisher von der Kurie den Beherrschern Preußen vorenthaltenen Titel eines Königs.

Noch eine größere Genugthuung als der rasche Niedergang der von Joseph II. unterstützten nationalkirchlichen Bewegung in Deutschland gewährte Pius VI. das völlige Scheitern der vom Kaiser in Belgien eingeführten kirchlichen und staatlichen Reformen. Die Aufregung im Klerus und in den Ständen wurde hier insbesondere durch zwei Verordnungen hervorgerufen: am 16. Oktober 1786 gebot Joseph II. die Schließung der Universität Löwen und aller bischöflichen Seminare, sowie die Gründung eines Generalseminariums in Löwen mit seinem Filialinstitut in Luxemburg, und am 1. Januar 1787 vernichtete er die bestehende Verfassung, indem er die bisherige Organisation der Verwaltung und der Gerichtsbarkeit auflöste. Zu der Erbitterung der um ihren Primas, den Kardinal Frankenberg, eng gescharten Geistlichkeit gesellte sich der Haß der weltlichen Stände. Daß Pius VI. die erhitzten Gemüter der Bischöfe zur Revolution entflammt habe, läßt sich nicht erweisen; denn daß sein Nuntius in Belgien, Zonzadari, sich angelegen sein ließ, Öl ins Feuer zu gießen, geschah nicht mit Willen des Papstes. Wie sehr ihn auch das treue Festhalten des belgischen Klerus an den Institutionen der katholischen Kirche erfreuen und die 1787 vom Kaiser angeordnete Ausweisung des Nuntius aus Belgien kränken mußte, so hat doch Pius VI., als alle vom Kaiser in der letzten Stunde ergriffenen Maßregeln, wie Aufhebung des Generalseminars und die Wiederherstellung der früheren Verfassung, nicht mehr im stande waren, die belgische Revolution in ihrem Laufe aufzuhalten, am 13. Januar 1790 ein Schreiben an den belgischen Episkopat gerichtet, in welchem er denselben ermahnt, da der Kaiser alles auf den vorigen Fuß gesetzt habe, nun auch zum Gehorsam gegen den rechtmäßigen Herrscher zurückzukehren. Aber das begütigende Wort des Papstes kam zu spät, die Provinzen hatten schon ihre Unabhängigkeit proklamiert und Kardinal Frankenberg war bereits einer der drei Präsidenten der Generalversammlung. Am 20. Februar 1790 starb Joseph II.; die Hoffnung, die Pius VI. in dem oben angeführten Schreiben an den belgischen Episkopat ausgesprochen hatte, daß der Kaiser seine kirchenpolitischen Gesetze, wie er sie in Belgien widerrufen, so auch in seinen übrigen Staaten abstellen werde, ist nicht in Erfüllung gegangen; selbst in Ungarn, wo ihn doch die Anzeichen einer Empörung zur Zurücknahme seiner Verwaltungsgesetze bewogen, hat er sich nicht zur Aufhebung seiner kirchlichen Einrichtungen verstanden. Als ihm nun Leopold II. auf dem Throne folgte, hoffte die Kurie bestimmt, dieser werde mit der Kirchenpolitik Josephs II. völlig brechen. Gewiß hat die an die Bischöfe bald nach seinem Regierungsantritte gerichtete Aufforderung Leopolds II., ihm Gutachten über den Zustand ihrer Diöcesen einzureichen, Pius VI. noch mehr für ihn eingenommen. Jedoch die einzige Konzession von Belang, die der Kaiser gewährte, war die am 4. Juli 1790 erfolgte Aufhebung der Generalseminare in den deutschen Erblanden. Die verschiedenen Gutachten und Beschwerden, welche die Bischöfe eingereicht hatten, fanden dagegen am 17. März 1791 eine sie wenig befriedigende Erledigung. Wie sollte auch Leopold II. den kirchenpolitischen Bestimmungen seines Bruders als Kaiser entgegentreten, da er sie als Großherzog von Toscana nicht bloß für Österreich gebilligt, sondern ähnliche Verordnungen in seinem Lande einzubürgern, mit Erfolg bestrebt gewesen war.

Die ersten seit 1773, in größerem Umfange seit 1780 vom Großherzoge Leopold I. von Toscana noch ohne Mithilfe des Klerus unternommenen kirchlichen Reformen zielten ab auf die Beschränkung der Anzahl der Geistlichen, auf die Unterordnung der exempten Klöster unter die bischöfliche Oberaufsicht, auf die sittliche Erneuerung des Mönchtums, auf die Abschaffung der Inquisitionsgerichte rc. Eine Unterstützung seiner gut gemeinten Reformen fand der Großherzog insbesondere bei dem Bischof von Pistoja und Prato, Scipione Ricci (s. d. A.). Dieser hatte seinen weltlichen Herrn um Unterstützung gebeten, als es sich darum handelte, einige entsittlichte Nonnen zur Rechenschaft zu ziehen;

darauf gab ihm 1784 Pius VI. zu wissen, daß er, indem er sich an seinen Landesherrn um Abhilfe gewandt, Grundsätze verraten habe, die nie die päpstliche Billigung erlangen könnten. Über den dem Bischof von Pistoja und Prato erteilten Verweis vom Großherzog zu Rede gestellt, erklärte der eingeschüchterte Papst, daß er an Ricci nichts anderes zu tadeln finde, als daß er „ein Ärgernis, das man hinter den Klostermauern ohne Geräusch hätte abthun können, an den hellen Tag gebracht habe", ja noch mehr, Pius VI. versicherte in einem Breve dem Bischof, daß er für ihn die zärtlichste Freundschaft empfinde.

Den Fehler Josephs II., die kirchlichen Neuerungen ohne Mitwirkung seiner Landesbischöfe durchzuführen, beging Leopold von Toscana nicht. Am 26. Januar 1786 erging ein Zirkularschreiben des Großherzogs, welches in 57 Artikeln einen eingehenden Reformentwurf enthielt, der die verschiedensten Punkte der Kirchenverwaltung und Kirchendisziplin umfaßte, wie z. B. die Einberufung der Diöcesansynoden, der Verbesserung der Breviere und Meßbücher, die Erteilung der Sakramente in den Landessprachen, die Zurückerstattung der von den Päpsten den Bischöfen entrissenen Rechte, die Herstellung einer gleichförmigen und guten Methode in den geistlichen Studien, die Ausscheidung verdächtiger Reliquien, die Abstellung aller Pracht in den Kirchen, die Verminderung der Prozessionen, sowie eine Zusammenstellung theologischer Werke und Erbauungsschriften, aus der die Geistlichkeit ihre religiöse und wissenschaftliche Nahrung schöpfen sollte u. s. w. Über diesen Plan wurde der hohe Klerus aufgefordert, Gutachten einzuliefern; von den 18 eingereichten waren 10 entschieden gegen jede tiefer eingreifende Neuerung, unter Letzteren die Gutachten der drei Erzbischöfe von Florenz, Pisa und Siena; ein Bischof gab ein schwankendes Urteil ab, 7 Bischöfe stimmten den meisten Änderungen zu, unter diesen keiner so entschieden, wie Ricci. Es ist bekannt, daß Letzterer sofort auf einer vom 18. bis zum 28. September 1786 zu Pistoja abgehaltenen Synode eine weitgehende Kirchenreform unter Anlehnung an die Beschlüsse des Utrechter Provinzialkonzils von 1763 sowie der Deklaration der gallikanischen Kirche von 1682 in Gemeinschaft mit mehr als 200 Geistlichen seiner Diöcese beschloß. Obwohl Leopold I. die der Reform feindliche Gesinnung der Mehrzahl seiner Landesbischöfe kannte, so berief er sie doch zu einem Nationalkonzil; dasselbe hat in den 19 Sitzungen, die es vom 23. April bis zum 6. Juni 1787 hielt, fast gegen sämtliche Reformvorschläge Widerspruch erhoben. Da nun Leopold I. trotzdem an denselben festhielt, so wurde sein Verhältnis zu Pius VI. ein immer gespannteres; als schließlich der Papst dem von der Regierung ernannten Bischof von Pontremoli die Bestätigung verweigerte, hat der Großherzog 1788 seinen Gesandten von Rom abgerufen. Von diesem besonnenen und darum gefährlichen Gegner wurde die Kurie befreit, als Leopold den kaiserlichen Thron bestieg; sein Nachfolger in Toscana, Ferdinand III., war nicht gewillt, den kühnen Ricci zu unterstützen; von seinen bischöflichen Kollegen und von dem Volke angefeindet, legte dieser seine Würde nieder. Indem nun Pius VI. in einer Bulle vom 28. August 1794 nicht weniger als 85 Sätze der Synode von Pistoja verdammte, verurteilte er damit zugleich die ganze Kirchenreformation Josephs II. und Leopolds II.; da war es nicht zu verwundern, daß der damalige Kaiser Franz II. die Publikation dieses das Andenken seines Onkels wie seines Vaters verunglimpfenden Schriftstücks in den österreichischen Landen untersagte.

Was das Verhältnis Pius' VI. zu den übrigen katholischen Staaten anlangt, so unterhielt er mit Karl III. von Spanien nach dem Sturze des Ministers Aranda die freundschaftlichsten Beziehungen. 1781 gewährte er ihm das Recht, im Kriege mit Großbritannien den spanischen Klerus hoch zu besteuern; ja ihm wurde gestattet, nach seinem Belieben Klöster aufzuheben, Mißbräuche abzuschaffen, die Wallfahrten zu beschränken. So hat denn Karl III., der sich an den Reformen Josephs II. auf kirchlichem Gebiete ein Beispiel nahm und die bezüglichen Gesetze des Kaisers sogar ins Spanische übertragen ließ, die Klostergeistlichkeit der bischöflichen Autorität unterworfen, das Verhältnis der spanischen Orden zu ihren auswärtigen Generalen gelöst und die Einkünfte eingezogener Klostergüter zu weltlichen Zwecken verwandt.

Auf keinem Lande mag das Auge Pius' VI. mit solchem Wohlgefallen geruht haben, wie auf Portugal, wo bald nach dem Tode des Königs Joseph (1777) Donna Maria I. alle kirchlichen Anordnungen des Ministers Pombal wieder umstieß, dem päpstlichen Nuntius die vor Pombals Tagen eingenommene Stellung zurückgab, die abgeschafften kirchlichen Festtage, die eingegangenen Bruderschaften wieder herstellte. Erst 1787 suchte man in Portugal dem unaufhaltsamen Eindringen römischen Geistes einen Damm zu setzen, indem man die Bücherzensur dem Inquisitionsgericht und dem päpstlichen Nuntius entzog, sie weltlichen Händen überwies.

Dagegen hatte Pius VI. einen schweren Stand im Königreiche beider Sizilien. Wohl jubelte man in Rom über den Abgang des allmächtigen Ministers Tanucci, der der Kurie große Verluste beigebracht, aber es erwies sich gar zu bald, daß der Rücktritt des Ministers nicht einen Wechsel im Regierungssystem Ferdinands IV. von Neapel zur Folge hatte, die Nachfolger Tanuccis im Amte, die Sambuca, Carraccioli und Acton haben 5 den Kampf gegen Rom fortsetzen müssen. 1779 wurde eine Reihe päpstlicher Dispense und Breven das königliche Exequatur versagt. 1780 beanspruchte der König ein allgemeines Kollationsrecht der Pfründen während jeder bischöflichen Sedisvakanz; am 16. März 1782 wurde das Inquisitionstribunal in Sizilien aufgelöst, am 2. Dezember 1783 den Bischöfen verboten, eine Exkommunikation zu verhängen; dazu beanspruchte 10 Ferdinand IV. das Präsentationsrecht bei den Bischofswahlen. Da Pius VI. hierauf nicht einging, blieben die Bistümer unbesetzt; im Königreich Neapel zählte man 1784 bereits 30 vakante Bischofsstühle, 1798 sogar mehr als 60. Auch suchte der König das Lehensverhältnis, in welchem die Beherrscher Siziliens zum Papste standen, zu beseitigen. Schon 1777 wollte Ferdinand IV. die am Peter-Paulstage übliche Übergabe des Zelters 15 und die Zahlung des Lehnstributes von 7000 Golddukaten unterlassen. Durch Vermittelung Spaniens wurde damals der Bruch vermieden, aber in den folgenden Jahren hat der Gesandte Neapels sich dieser Ceremonie im Auftrage seines Herrn mit dem Bemerken entledigen müssen, sie bedeute nichts weiter, als eine Ehrfurchtsbezeugung St. Peter und St. Paul gegenüber, worauf der Papst zu entgegnen pflegte, er nehme den Zelter als 20 Lehnstribut von Neapel entgegen. Dieser päpstlichen Proteste müde, unterließ Ferdinand IV. 1788 die Übergabe des Zelters, wollte das Geld privatim dem Kardinalstaatssekretär eben nur als „Zeichen einer frommen Darbringung an die seligen Apostel" übermitteln; hiergegen protestierte Pius VI., worauf der König in einem Schreiben vom 22. Juli 1788 jede Berechtigung Roms, den Lehnszins zu fordern, leugnete. 25

Wohl hatte Pius VI. sich 1780, dann wieder 1786—88 über einen Modus vivendi mit Neapel in Verhandlungen eingelassen, aber sie scheiterten immer wieder an der Forderung des Königs, ein unbeschränktes Präsentationsrecht bei der Besetzung der bischöflichen Stühle auszuüben. Es muß dahingestellt bleiben, ob, wie mehrfach behauptet worden, es 1790 (oder 1791) zu einem Konkordat zwischen Rom und Neapel gekommen 30 ist, in welchem der Papst auf die Übergabe des Zelters verzichtete und dem Könige die Präsentation dreier Kandidaten für jeden erledigten bischöflichen Sitz zugestand. Jedenfalls hat Pius VI. 1791 62 verwaisten Bistümern Seelenhirten gegeben.

Aber nicht allein seine Lehensoberhoheit über Neapel sollte Pius VI. verlieren, schwerere Einbuße wartete seiner. Um den Kirchenstaat hatte der Papst sich manche Ver- 35 dienste erworben, von seiner Fürsorge für das Land legen die Austrocknung der pontinischen Sümpfe, die Straßenbauten, die Belebung des Handels, die scharfe Kontrolle der Staatsgelder Zeugnis ab. Allerdings brachte er durch unzeitgemäße Vermehrung des Papiergeldes die Finanzen des Kirchenstaates in die größte Verwirrung, auch vermochte er das überhandnehmende Banditenwesen nicht zu unterdrücken; seine Steuererhöhungen 40 riefen in Bologna eine gewaltige Erregung hervor; sie kam 1794 in einer Verschwörung zum Ausbruch; die Genossen derselben wurden von Pius VI. sehr streng, mit dem Tode oder dem Kerker, bestraft. Seinen Nepoten, den Braschi-Onesti, war der Papst ein zu freigebiger Onkel selbst zu solchen Zeiten, wo Erdbeben und Hungersnot in Rom eine anderweitige Verteilung der großen Geldsummen zur heiligsten Pflicht gemacht hätten. Die 45 Bevölkerung des Kirchenstaates war — abgesehen von Rom — wenig zufrieden mit dem päpstlichen Regimente, das Herannahen der französischen Revolutionsheere wurde — insbesondere in der Romagna — mit Freuden begrüßt.

Den die Anbahnung neuer kirchlicher Verhältnisse bezweckenden Maßregeln der französischen Revolution (das Nähere über dieselben siehe bei dem Artikel „Revolution, fran- 50 zösische") trat Pius VI. zunächst mit einer Politik des Abwartens entgegen. Wohl suchte er den König, bevor noch „die Civilkonstitution des Klerus" in der Nationalversammlung durchberaten war, in einem Schreiben vom 10. Juli 1790 zu bewegen, den etwaigen Beschlüssen derselben seine Bestätigung zu versagen. Doch der von der Nationalversammlung gedrängte Ludwig XVI. wünschte, daß, noch ehe er sich entscheide, der Papst sein 55 Urteil abgebe über die am 12. Juli 1790 zum Abschluß gebrachte Civilkonstitution des Klerus, welche die bisherige Diöcesaneinteilung Frankreichs gänzlich umgestaltete, die Wahl der Geistlichen in die Hände des Volkes legte, dem Papste die Bestätigung der erwählten Bischöfe entzog und den Unterhalt der Religionsdiener dem Staate zuwies. Doch Pius VI. ließ so lange auf seine Entscheidung warten, bis sich Ludwig XVI. am 24. August 1790 60

genötigt sah, seine Unterschrift unter die Civilkonstitution zu setzen. Ein Dekret der Nationalversammlung vom 27. November dieses Jahres verordnete, daß alle Geistliche sich eidlich zur Befolgung der Civilkonstitution zu verpflichten haben, widrigenfalls sie mit Amtsentsetzung, Entziehung ihrer Einkünfte und Verlust der staatsbürgerlichen Rechte bestraft werden würden. Über 50000 Pfarrer und mehr als 130 Erzbischöfe und Bischöfe verweigerten den Eid. Der durch das entschiedene Benehmen des französischen Klerus ermutigte Pius VI. faßte am 13. April 1791 einen kühnen Entschluß. Er verdammte die in der Civilkonstitution enthaltenen Neuerungen, drohte zugleich den vereidigten Priestern mit der Suspension. Auf diese Kriegserklärung des Papstes antwortete am 4. Mai das Volk mit Verbrennung einer den Papst darstellenden Puppe und des Breves, sowie am 14. September 1791 die Nationalversammlung mit der Einverleibung der päpstlichen Gebiete von Avignon und Venaissin in Frankreich; des Papstes Protest vom 5. November 1791 gegen diese Beraubung verhallte wirkungslos. Und das Schreiben Pius' VI. vom 19. März 1792, in welchem er die Standhaftigkeit der eidweigernden Priester belobte, führte nur zu härterer Behandlung dieser todesmutigen Schar. Nach der schaudererregenden Niedermetzelung von c. 300 unvereidigten Priestern in Paris (September 1792) sorgte der Papst unermüdlich für die Unterbringung der c. 40000 deportierten Geistlichen; 2000 derselben nahm er selbst im Kirchenstaate auf. Als im Januar 1793 Pius VI. dem französischen Konsul die Befestigung der Abzeichen der Republik an seiner Wohnung und an der französischen Akademie untersagte, sah Frankreich in diesem Verbote eine Beleidigung; der erregte Pöbel Roms bewarf den Wagen des französischen Vertreters mit Kot und Steinen und der Gesandtschaftssekretär Basseville erlag der Wut der tobenden Menge, ein päpstlicher Soldat hatte ihm eine tiefe Wunde beigebracht, an der er starb. Für diesen Mord verlangte die Republik vom Papste eine andere Genugthuung als die, welche er damit anbot, daß er die That perhorrescierte. Ein politischer Fehler Pius' VI. war es, daß auch er, als die erste große Koalition Frankreich bedrohte, ein Heer von 12000 Mann ausrüstete; dadurch gab er dem siegreichen General Bonaparte noch eine weitere Veranlassung, 1796 gegen Rom vorzurücken. Der Papst versuchte es mit Unterhandlungen; sie führten am 23. Juni 1796 zum Waffenstillstande von Bologna, der der Kurie die Legationen von Bologna und Ferrara, die Citadelle von Ancona, 21 Mill. Francs, 500 wertvolle Handschriften und 100 Kunstwerke kostete. Als Pius VI. die eingegangenen Bedingungen nicht erfüllte, sich wieder an Österreich anschloß, da erließ Bonaparte eine neue Kriegserklärung gegen Rom; das päpstliche Heer leistete den Franzosen keinen Widerstand; der am 19. Februar 1797 zu Tolentino geschlossene Friede legte dem Papste sehr harte Bedingungen auf: die Verzichtleistung auf Avignon und Venaissin, die definitive Uebergabe der Legationen von Bologna und Ferrara nebst der Romagna an Frankreich und die Auszahlung von weiteren 15 Millionen Francs. Der Auftrag, den der französische Gesandte in Rom, Joseph Bonaparte, vom Direktorium in Paris erhalten hatte, etwaige Neigungen der Römer zur Abschüttelung der päpstlichen Herrschaft zu begünstigen, trug seine schlimmen Früchte, als am 28. Dezember 1797 c. 300 römische Republikaner einen Tumult anrichteten und der französische General Duphot, der, wie es scheint, sich an ihre Spitze gestellt, von der Kugel eines päpstlichen Soldaten getroffen, tot zu Boden sank; der französische Gesandte nahm seinen Paß und verließ Rom. — Schon am 10. Februar 1798 stand der mit der Bestrafung vom Direktorium betraute General Berthier vor den Mauern Roms; die Thore der Stadt wurden ihm am 13. Februar geöffnet. Zwei Tage später verkündeten c. 300 Römer, daß die Papstherrschaft gefallen, die Republik aufgerichtet sei; die Anerkennung ward derselben vom General Berthier sofort zu teil, von Pius VI. versagt. Den Morgen des 20. Februar wurde dieser als Gefangener von Rom nach Siena, dann von Siena weiter nach Florenz geführt. Doch auch hier fand der kranke Greis keine Ruhe; er ward über die Alpen nach Frankreich gebracht, am 14. Juli kam er in Valence im Dauphiné an. Schon wollte man ihn nach Dijon transportieren, als er am 29. August 1799 in Valence starb.

An Pius VI. bewundern wir vor allem die Besonnenheit, mit der er in den vielen, sein Pontifikat ausfüllenden Streitigkeiten vor jedem entscheidenden Schritte die ihm zu Gebote stehenden Mittel und die sich ihm eröffnenden Aussichten auf Durchführung des Unternehmens in seinem Geiste erwog; dadurch ward er befähigt, in Zeiten der größten Gefahr mit Würde Unhaltbares aufzugeben und mit Festigkeit die ihm als unveräußerlich geltenden Rechte der Kurie zu behaupten. Mögen auch die Urteile weit auseinandergehen über die kirchenpolitischen Bestrebungen des Papstes aus dem Hause Braschi, — in einem stimmen sie überein, in der Anerkennung der Verdienste, die er sich um die Kunst durch

die Vollendung des von Clemens XIV. unternommenen vatikanischen Museums und durch Ausstattung desselben mit den herrlichsten Kunstwerken erworben hat.

Zöpffel † (Benrath).

Pius VII., Papst von 1800—1823. — Litteratur: Die Bullen Pius VII. (excl. 1809—1814) in Bullarii Romani continuatio ed. Barberi, t. XI—XV, Rom 1846—1853; Caprara, Concordat et recueil des bulles et brefs sur les affaires de l'église de France, Paris 1802; Reinhard, Neue Organisation des Religionswesens in Frankreich, Köln 1802; Barruel, Du pape et de ses droits relig., 2 t., Paris 1803; Schröckh, Christl. Kirchengesch. seit der Reform., 6. Teil, Leipzig 1807, S. 527 ff., 9. Teil, Leipzig 1810, S. 558 ff.; Rennenkampf, Ueber Pius VII. und dessen Exkommunikation Napoleons, St. Petersburg 1813; Beauchamp, Des malheurs de Pie VII., Paris 1814; Lemierre d'Argy, Relation authent. de l'enlèvement du P. Pie VII. de l'Ital., Paris 1814; Correspondance de la cour de Rome avec la France, Paris 1814; Keßler, Authentische Correspondenz des römischen Hofes mit der französischen Regierung seit dem Einfalle in den römischen Staat bis zur gewaltsamen Abführung des Papstes, Tübingen 1814; Schöll, Recueil des pièces officielles, Paris 1815; (Paulus), Beiträge zur Gesch. der katholischen Kirche im 19. Jahrh. u. s. w., Heidelberg 1818; De Pradt, Les quatre concordats, 2 vol., Paris 1818; Henry Simon, Vie polit. et privée du Souverain Pontife Pie VII., 2 Bde, Paris 1823; Jäger, Lebensbeschreibung des Papstes Pius VII. mit Urkunden, Frankfurt a. M. 1824; Guadet, Esquisses histor. et polit. sur Pie VII., Paris 1824; Pistolesi, Vita del S. P. Pio VII., 2 t., Rom 1824; Pacca, Memorie storiche del Ministero e de' due viaggi in Francia etc., 5. Aufl., Rom 1831; Kopp, Die kath. Kirche im 19. Jahrh., Mainz 1830; Berault Bercastel, Neueste Geschichte der Kirche Christi von der Wahl Pius VII., Augsburg 1833; Artaud de Montor, Hist. du Pape Pie VII., 3. ed., Paris 1839, 3 Bde; Rodari, Vitae Pontificum Pii VI, Pii VII etc., Padova 1840; Baldassari, Relazione delle aversità e patimenti del P. Pio VII. negli ultimi tre anni del suo pontif. 2. ed., Bologna 1840; Portalis, Discours, rapports et travaux inédits sur le concordat de 1801 etc., Paris 1845; Gams, Gesch. der Kirche Christi im 19. Jahrh., Innsbruck 1853, 1. Bd, S. 26 ff.; O. Mejer, Die Propaganda, 2. Teil, Göttingen 1853, S. 352 ff.; Gervinus, Geschichte des 19. Jahrh., 2. Bd, Leipzig 1856, S 8 ff.; Wiseman, Recollections of the last four popes, deutsch von Fink, Schaffh. 1858, S. 3 ff.; Gavazzi, My recollections of the last four popes, London 1859; Hergenröther, Der Kirchenstaat seit der französischen Revolution, Freiburg 1860, S. 8 ff.; Henke, Papst Pius VII., Marburg 1860; Cipoletta, Memorie politiche sui conclavi da Pio VII. a Pio IX., Milano 1863; Petrucelli della Gattina, Histoire diplomatique des conclaves, vol. 4, Bruxelles 1866, p. 282 sq.; Giucci, Storia di Pio VII., 2 t., 2. ed., Rom 1864; Crétineau-Joly, Mémoires du Card. Consalvi, 2 vol., Paris 1864; Schlosser, Gesch. des 18. u. 19. Jahrh. bis zum Sturz des franz. Kaiserreichs, 5. Aufl., Heidelberg 1864 ff., 6.—8. Bd; de Meaux, Pie VII. et Napoleon, in d. Revue des questions histor., Paris 1867, p. 549 sq.; Häußer, Deutsche Gesch. vom Tode Friedrichs d. Gr. bis zur Gründung des deutschen Bundes, 4. Aufl., 4 Bde, Berlin 1869; Baumgarten, Gesch. Spaniens vom Ausbruch der franz. Revolution bis auf unsere Tage, 2. Teil, Leipzig 1868, S. 376 ff.; Sentis, Die Monarchia Sicula, Freiburg i. Br. 1869, S. 224 ff.; Theiner, Hist. des deux Concordats de la République Française et de la République Cisalpine, 2 vol., Bar-le-Duc 1869; Crétineau-Joly, Bonaparte et le concordat de 1801, Paris 1869; D'Haussonville, L'Eglise Romaine et le premier empire 1800—1814, 3. édit., 5 t., Paris 1870; Reumont, Gesch der Stadt Rom, III, 2, Berlin 1870, S. 665 ff.; O. Mejer, Zur Geschichte der römisch-deutschen Frage, Rostock 1871—73, I, S. 164. II, 1, S. 3 ff. III, 1, S. 7 ff.; Holzwarth, Napoleon I. u. Pius VII., Mainz 1872; H. Schmid, Gesch. der kathol. Kirche Deutschland von der Mitte des 18. Jahrh. bis in die Gegenwart, München 1874, S. 232 ff.; Ranke, Die röm. Päpste, 3. Bd, 6. Aufl., Leipzip 1874, S. 148 ff.; J. Friedrich, Gesch. des vatikan. Konzils, Bonn 1877, I, S. 35 ff.; Ranke, Kard. Consalvi und seine Staatsverwaltung unter dem Pontifikat Pius VII., in Rankes sämtlichen Werken, 40. Bd, Leipzig 1877; Böhringer, Gregoire, ein Lebensbild aus der französischen Revolution, Basel 1878, S. 48 ff.; Hergenröther, Kardinal Maury, Würzburg 1878; Gams, Die Kirchengeschichte von Spanien, 3. Bd, 2. Abtl., Regensburg 1879, S. 429 ff.; Beaulieu-Marconnay, Karl von Dalberg und seine Zeit, 2. Bd, Weimar 1879, S. 27 f.; Nippold, Handbuch der neuesten Kirchengeschichte, 3. Aufl., 1. Bd, Elberfeld 1880, S. 484 ff.; Nielsen, Gesch. des Papsttums im 19. Jahrh., deutsch von Michelsen, 1. Teil, 2. Aufl., Gotha 1880, S. 47 ff.; Henke, Neuere Kirchengeschichte, 3. Bd, Halle 1880, S. 131 ff.; Guettée, Mémoires pour servir a l'histoire de l'église de France pendant le XIX. siècle, 1. t., Paris et Bruxelles 1881, p. 1 sq.; Brück, Die geheimen Gesellschaften in Spanien und ihre Stellung zu Kirche und Staat. Mainz 1881, S. 75 ff.; Fèvre, Hist. apologétique de la Papauté, 6 t., Paris 1882, p. 587 sq., p. 648 sq ; Brosch, Gesch. des Kirchenstaates, 2. Bd, Gotha 1882, S. 232 ff.; Baissac, Le Concordat de 1801 et les articles organiques, Paris 1882; Nielsen, Aus dem inneren Leben der kathol. Kirche im 19. Jahrhundert, 1. Bd, übers. von Michelsen, Karlsruhe 1882, S. 41 ff., 51 ff., 105 rc.; Treitschke, Deutsche Gesch. im 19. Jahrh., 2. Teil, Leipzig 1882, S. 348 ff. rc. Die Litteratur über die Konkordatsverhandlungen mit deutschen Staaten siehe bei dem Artikel „Konkordate

und Cirkumskriptionsbullen"; außerdem vergl. die bei den Artikeln „Fesch" Bd VI, 152, „Pacca" Bd XIV, 546, „Revolution (französische)" und „Ricci (Scipio)" angegebene Litteratur.

Barnaba Luigi Chiaramonti war — wie Pius VI. — in Cesena geboren und zwar als Sohn des Grafen Scipione Chiaramonti und der Gräfin Ghini. Das Licht der Welt erblickte er am 14. August 1740 und nicht, wie die Mehrzahl seiner Biographen angiebt, am 14. August des Jahres 1742. Den ersten Unterricht erhielt er zu Ravenna und trat dann, 16 Jahre alt, in den Benediktinerorden. Daß Chiaramonti den Eintritt in die unfern von Cesena gelegene Benediktinerabtei Santa Maria del Monte begehrte, geschah wohl unter dem Einflusse seiner frommen Mutter, die später selbst den Schleier in einem Kloster der Karmeliterinnen zu Fano genommen hat. Sie soll ihrem Sohne Barnaba einst, wie dieser als Pius VII. selbst erzählt hat, seine Erhebung auf den Stuhl Petri, aber auch die Leiden, die über ihn als Papst ergehen würden, vorausgesagt haben. Nachdem Gregor — so nannte sich Chiaramonti im Kloster — seine philosophischen und theologischen Studien mit einer Disputation beschlossen hatte, in der er unter anderem den Satz verteidigte, daß auch die Töchter Evas einen Platz im Himmel erhalten könnten, wurde er Lehrer an dem Kollegium seines Ordens, zuerst in Parma, dann in Rom. Pius VI., der mit dem Hause der Chiaramonti verwandt war, bewies ihm dadurch zum erstenmale sein Wohlwollen, daß er ihm den Titel eines Abtes des Benediktinerklosters von San Callisto verlieh, wodurch Chiaramonti das Recht erhielt, Mitra und Ring zu tragen. Der Neid einiger Klosterinsassen ward aber hierdurch erregt, er verleitete sie, den Bruder Gregor bei dem Papste wegen Unfolgsamkeit gegen die Befehle der Oberen zu verklagen. Als es sich jedoch herausstellte, daß sich der Titularabt von San Callisto nur der Anwendung allzuharter Strafen gegen Ordensmitglieder widersetzt hatte, stieg derselbe in der Gunst Pius VI., der den pflichteifrigen Chiaramonti, um ihn den unaufhörlichen Anfeindungen seiner Klosterbrüder zu entziehen, zum Bischof von Tivoli erhob. Am 14. Februar 1785 nahm ihn Pius VI. in die Zahl der Kardinäle auf, nachdem er das Bistum Tivoli mit dem von Imola vertauscht hatte; diese dem Barnaba Chiaramonti zu teil gewordene Auszeichnung war nicht etwa ein Akt des päpstlichen Nepotismus, sondern die Belohnung zahlreicher Verdienste, die sich der Bischof von Tivoli um seine Diöcese erworben. Als sich die Franzosen 1797 Imola näherten, ermahnte der Bischof seine Diöcesanen, den Feinden keinen unnützen Widerstand entgegenzusetzen. Trotzdem brach ein Aufstand in der Stadt Lugo aus; Chiaramonti war es, der den Empörern Rettung brachte, indem er den General Augereau durch einen Fußfall bewog, der Plünderung des Ortes ein Ziel zu setzen. Es scheint fast, als ob der Bischof von Imola sich mit der demokratischen Regierung der cisalpinischen Republik ausgesöhnt habe; hielt er doch zu Weihnachten 1797 eine Predigt, in der er ausdrücklich erklärte, daß die republikanische Verfassungsform in keinem Widerspruch zur katholischen Religion stehe, vielmehr dieselben Tugenden verlange, die man völlig nur in der Schule Christi lerne; die Worte „werdet ganze Christen, alsdann werdet ihr auch vorzügliche Demokraten sein", enthalten einen zu starken Appell an das religiöse Gefühl, um im Munde des Kardinals eine ihm wider Willen von den augenblicklichen Verhältnissen aufgedrungene Phrase zu sein. Später mehrmals des Verrates an der Republik angeklagt, gelang es Chiaramonti immer wieder, durch sein kühnes und freimütiges Auftreten die französischen Oberbefehlshaber zu seinen Gunsten zu stimmen.

Da Pius VI. am 13. Nov. 1798 verordnet hatte, daß das Konklave, welches ihm einen Nachfolger geben werde, an dem Orte zusammentreten solle, wo um die Zeit die Majorität der Kardinäle sich befinde, so ging nach dem am 29. August 1799 erfolgten Ableben des Papstes der Akt der Neuwahl in Venedig vor sich, da in dem Gebiete dieser Republik sich die meisten Kardinäle aufhielten. Haben auch nach dem Eintritt der Wähler in das Konklave (30. Nov. 1799) zuerst der Kardinal Bellisomi, der Kandidat der streng kurialistischen Partei, dann der Kardinal Mattei, dem die österreichische Fraktion wohlwollte, die meiste Aussicht auf die Tiara gehabt, so verloren sie doch dieselbe, als der Sekretär des Konklaves, Ercole Consalvi, es unternahm, für den vom französischen Kardinalerzbischof Maury aufgestellten Kandidaten Chiaramonti mit der feinsten Berechnung Stimmen zu werben. Am 14. März 1800 wurde einstimmig der Bischof von Imola zum Nachfolger Pius' VI. erwählt; indem er zu Ehren desselben den Namen Pius' VII. annahm, schien er andeuten zu wollen, daß er, was seine Stellung zu Frankreich betraf, in seines Vorgängers Fußstapfen zu treten gedenke. Am 3. Juli d. J. hielt der Papst seinen Einzug in Rom, welches sich freudig dem Stabe des Oberhirten der Christenheit unterwarf. Eine die gesamte Richtung seines Pontifikats bestimmende That Pius' VII.

war es, daß er den Ercole Consalvi (s. d. A. Bd IV S. 269 ff.) am 11. August d. J. zum Kardinaldiakon und Staatssekretär ernannte. Der Papst und sein Staatssekretär ergänzten sich trefflich; war jener Optimist, kühn in seinen Hoffnungen und Plänen, so dieser eher Pessimist, stets bestrebt, mit den wirklichen Mächten zu rechnen; hatten für jenen liberale Ideen immer noch einen gewissen Reiz, so wußte dieser die traditionellen Prinzipien der Kurie aufrecht zu erhalten. Beide aber waren gleich pflichttreu, gleich beseelt von einem heiligen Eifer für eine große Idee, gleich bereit, für dieselbe Opfer zu bringen und zu leiden. Der Beredsamkeit und Standhaftigkeit Consalvis verdankte es Pius VII., daß Frankreich mit der Kurie jenes für diese überaus vorteilhafte Konkordat am 15. Juli 1801 einging, welches die katholische Kirche in die hervorragendsten alten Rechte wieder einsetzte, zugleich aber die bischöfliche Gewalt in Frankreich zu Gunsten eines Universalepiskopats des Papstes vernichtete; den Abschluß dieses Konkordates hat Napoleon später als den größten Fehler seiner Regierung erklärt (das Nähere siehe bei dem Art. „Konkordate", Bd X S. 711 ff.). Den Zugeständnissen, die der erste Konsul hier gemacht, ward jedoch schließlich ihre Bedeutung durch die gleichzeitig (Ostern 1802) mit dem Konkordate veröffentlichten „Organischen Artikel" genommen, von denen Consalvi mit Recht sagte, daß sie fast das ganze Gebäude, das er mit großer Mühe aufgerichtet, wieder über den Haufen stürzten. Gegen sie erhob daher der Papst in Form einer Allokution am 23. Mai 1802 Protest. In dem italienischen Konkordate vom 16. Sept. 1803 gestand dann Napoleon für Italien die Rechte — wenigstens zum Teile — Pius VII. zu, die er ihm in Frankreich durch die organischen Artikel entzogen hatte (s. das Nähere bei dem Art. „Konkordate", Bd X S. 713,30). Als nun aber der Vizepräsident der italienischen Republik, Melzi, dieses Konkordat am 26. Januar 1804 zugleich mit Dekreten veröffentlichte, die den organischen Artikeln sehr ähnlich sahen, nahm Bonaparte, als der Papst sich über dieselben am 29. Februar 1804 beschwerte, eine recht zweideutige Stellung ein; weder achtete er auf die Wünsche der Kurie, noch bestätigte er die Melzischen Dekrete. Doch suchte der erste Konsul den Stellvertreter Petri, dessen Mithilfe er noch zur Ausführung größerer Pläne bedurfte, durch allerhand Freundschaftsbezeugungen bei guter Laune zu erhalten; er übersandte ihm ein auf seinen Befehl ausgearbeitetes Wörterbuch der chinesischen Sprache, beschenkte ihn mit zwei auf den Namen St. Petrus und St. Paulus getauften Schiffen, ja er drang schon 1802 auf eine Zurückgabe Benevents und Pontecorvos von seiten Neapels an die Kurie. Seinen Dank für diese Zuwendungen brachte Pius VII. dem eine Gegengabe fordernden Napoleon in der Form der Ernennung des Onkels desselben, des Joseph Fesch (s. d. A. Bd VI S. 52), zum Kardinal (1803).

Während der Negotiationen mit Frankreich verlor Pius VII. die kirchlichen Verhältnisse Deutschlands nicht aus den Augen. Als die durch Abtretung des linken Rheinufers an Frankreich (im Lünev. Frieden, Februar 1801) um ihre Besitzungen gebrachten deutschen Fürsten den Gedanken Napoleons, sich durch Besitzergreifung der geistlichen Stifter auf dem rechten Rheinufer schadlos zu halten, in die That umzusetzen gedachten, ermahnte der Papst am 2. Oktober 1802 den Kurfürsten von Mainz, Dalberg, er möge als erster deutscher Erzbischof mit allen Kräften dafür arbeiten, daß die deutsche Kirche „bei dem Rechte, der Freiheit und der Sicherheit" erhalten werde, deren sie sich bis dahin erfreut habe. Doch Dalberg fand seinen Vorteil bei einer völligen Umgestaltung der kirchlichen Verhältnisse Deutschlands, daher er denn derselben auf dem Reichstage zu Regensburg keinen Widerstand entgegensetzte. So hat schließlich der Reichsdeputationshauptschluß vom 5. Februar 1803 die Säkularisation der geistlichen Fürstentümer vollzogen, zugleich aber die Würde eines Kurfürsten, Erzkanzlers, Erzbischofs und Primas Germaniae dem bisherigen Kurfürsten von Mainz mit dem Metropolitansitz in Regensburg verliehen. Pius VII. ahnte, welchen Inhalt Dalberg dem Titel eines Primas von Deutschland zu geben und daß er sich an die Spitze einer deutschen Nationalkirche zu stellen gedachte. Denn wenn auch die Kurie ihm, der schon den Mainzer, Wormser und Konstanzer Sprengel besaß, am 15. Juli 1803 zu diesen Diöcesen noch die Administration der Regensburger verlieh, sowie am 1. Februar 1805 Regensburg zur Metropolis für ganz Deutschland mit Ausnahme von Preußen und Österreich, erhob und Dalberg in dieselbe einwies, so hat sie diesem doch nie den Primastitel zuerteilt. Ebensowenig hat je die Säkularisation der geistlichen Fürstentümer ihre Anerkennung gefunden. Nur das Gefühl völliger Ohnmacht hielt den Papst davon ab, die säkularisierten Bistümer und Stifter sofort für die Kirche zurückzufordern.

Lafayette hatte richtig geurteilt, als er beim Abschluß des Konkordates vom 15. Juli 1801 Napoleons geheimsten Pläne mit den Worten aufdeckte: „Gestehen Sie nur, die

kleine Krönungsflasche soll über ihrem Haupte zerbrochen werden!" Nachdem der Senat am 27. März 1804 beantragt hatte, die höchste Gewalt in Napoleons Familie erblich zu machen, so suchte der als Kaiser der Franzosen am 18. Mai proklamierte Emporkömmling das, was ihm an alten, wohlbegründeten Herrscherrechten mangelte, durch den Segen der Kirche zu ersetzen. Stieß auch der Wunsch Napoleons, sich vom Papste zum Kaiser salben zu lassen, zuerst auf den Widerspruch der Kurie, so hat doch Pius VII. endlich nachgegeben, nicht so sehr infolge der Überredungen des Kardinals Fesch, als vielmehr infolge der Erwägungen seiner Umgebung, die ihm den Wiedergewinn der von der französischen Republik dem Kirchenstaate entrissenen Legationen, die Zurücknahme der organischen Artikel von seiten Napoleons, sowie die Unterwerfung der konstitutionellen Bischöfe unter Rom in Aussicht stellten. Am 2. November 1804 ward die Reise nach Paris angetreten, am 25. November traf Pius VII. in Fontainebleau bei Napoleon ein, mit dem er gemeinschaftlich nach drei Tagen seinen Einzug in Paris hielt. Wohl setzte es der Papst durch, daß der Kaiser die mit Josephine eingegangene Civilehe noch am Abend vor der Krönung kirchlich einsegnen ließ, als er aber am 2. Dezember nach der Salbung den Kaiser und die Kaiserin krönen wollte, nahm ihm Napoleon die Krone aus der Hand und setzte sie sich selbst aufs Haupt, darauf schmückte er auch seine Gemahlin mit dem Diadem. Die Demütigung, die Pius VII. in Paris erfuhr, war eine tiefere als die, welche Pius VI. sich in Wien hatte gefallen lassen müssen; sie war aber das Strafgericht dafür, daß der Papst in Napoleon den Mörder Enghiens (gest. am 21. März 1804) zum Kaiser gesalbt hatte. Die Forderung der Rückgabe der römischen Legationen schlug Napoleon seinem Gaste mit der Erklärung ab, was ihm jetzt nicht möglich sei, behalte er sich für eine passendere Zeit vor. Der weitere Antrag des Papstes, die katholische Religion als die Staatsreligion Frankreichs zu proklamieren, ward ebenfalls abgelehnt, auch wurden die organischen Artikel nicht suspendiert; eine Zurückweisung erfuhr ferner das Gesuch des Papstes um Wiederherstellung der früheren Gesetze über die Heilighaltung der Sonntage und Feiertage, sowie um Zurückerstattung der den Bischöfen durch die Revolution entrissenen Gerichtsbarkeit über die Geistlichen. Was Pius VII. erreichte, war wenig: die Entfernung verheirateter Priester aus den Schulämtern und die Zulassung der barmherzigen Schwestern und der Lazaristen in Frankreich. Es scheint, daß damals der Kaiser ernstlich mit dem Gedanken umging, seinen hohen Gast ganz in Frankreich zurückzubehalten, sei es, daß dieser in Paris, sei es, daß er in Avignon seinen Sitz nehmen wolle. Als aber Pius VII. dem kaiserlichen Vertrauensmann, der ihm diese Aussicht eröffnet hatte, unumwunden erklärte, man möge ihn doch lieber gleich ins Gefängnis bringen, diesen Fall habe er vorgesehen und eine Abdankungsurkunde ausgestellt, die die Kardinäle ermächtige, sobald ihm die Freiheit geraubt, zur Neuwahl zu schreiten, ließ der Kaiser den Plan wieder fallen. Bei dem Antritt seiner Rückreise am 4. April 1805 nahm der Papst neben allen Enttäuschungen die Erinnerung an unzählige Beweise der Ehrfurcht des katholischen Volkes vor dem Oberhaupte der Kirche aus dem Paris mit, welches vor noch nicht allzulanger Zeit der Göttin der Vernunft zugejauchzt hatte. Allerdings strahlte aus den Augen, dem Wesen, der Rede des Papstes eine solche Herzensgüte dem leicht erregbaren Pariser Volke entgegen, daß es von der würdevollen, Ehrfurcht gebietenden Erscheinung Pius' VII. gepackt und zur Bewunderung hingerissen wurde. Selbst Napoleon konnte der Sanftmut, Geduld und Herzensfrömmigkeit seines Gastes den Tribut seiner Anerkennung nicht versagen.

Auf der Rückreise nach Rom nahm Pius VII. in Florenz die unbedingte Unterwerfung des Bischofs von Pistoja, Scipione Ricci entgegen (s. d. A.), der Pius VI. (s. d. A.) mit den auf die Grundsätze des Gallikanismus zurückgehenden Beschlüssen der Synode von Pistoja den Gehorsam aufgekündigt hatte. In Rom am 16. Mai 1805 angelangt, schob er — wie einst Pius VI. nach seiner Rückkehr aus Wien — die Berichterstattung an das Kardinalkollegium so lange wie möglich hinaus. Und als er dasselbe zur Entgegennahme seines Reiseberichtes am 26. Juni d. J. versammelte, so gab er — auch hierin Pius VI. gleichend, der ja von seinem Wiener Aufenthalte mehr Gutes als Schlechtes zu berichten gewußt — eine so rosige Darstellung von seiner Begegnung mit Napoleon, daß die Kardinäle, so weit sie nicht von anderer Seite über den Mißerfolg derselben unterrichtet waren, glauben mußten, alles Wünschenswerte sei erreicht oder werde demnächst vom Kaiser zugestanden werden.

Daß aber Napoleon, nachdem er die Weihe zum Kaiser von der Hand des Nachfolgers Petri erlangt, nicht weiter gewillt war, sich in seinen Plänen durch Pius VII. behindern zu lassen, bewies schon seine Handlungsweise nach seiner Krönung zum König

Italiens (Mai 1805). Im Widerspruch zum Konkordate vom 16. September 1803, das jede Veränderung in kirchlichen Dingen an die Mitwirkung des Papstes band, erlaubte er sich in einem Dekret ohne die päpstliche Zustimmung eingeholt zu haben, dieselben betreffende Verfügungen zu erlassen. Dem hierüber Beschwerde führenden Pius VII. ward die Antwort zu teil: die Kurie möge doch von einer Politik absehen, die für die vergangenen Jahrhunderte wohl genügt haben möge, zu dem gegenwärtigen aber nicht mehr passe.

In Paris war Pius VII. auch mit Dalberg zusammengetroffen. Hatte letzterer gehofft, die Verhandlungen wegen des von ihm geplanten Konkordates hier zum Abschluß zu bringen, so mußte er sich mit dem Versprechen des Papstes begnügen, möglichst bald einen Legaten nach Deutschland zum Abschluß des Friedenswerkes senden zu wollen. Doch auch hier trat Napoleon störend dazwischen, indem er dem Papste vorschlug, nicht einem Kardinal, sondern einem französischen Bischof die Verhandlungen mit Dalberg zu übertragen. Bald begann sich ein drohendes Unwetter über dem Haupte Pius' VII. zusammenzuziehen. Der Kaiser forderte, am 24. Mai 1805, daß der Papst die Ehe löse, die sein Bruder Jerome mit der Patterson, einer Protestantin, geschlossen. Als der gewissenhafte Pius VII., obwohl selbst Kanonist, keinen stichhaltigen Ehescheidungsgrund — die Verheiratung eines Katholiken mit einer Protestantin galt ihm nicht als solcher — trotz alles Suchens ausfindig machen konnte, so geriet Napoleon, der seinen Bruder mit einer Prinzessin vermählen wollte, in den höchsten Zorn, indem er in der Weigerung des Papstes nur böswilliges Versteckspielen mit kanonistischen Auslegungen sah. Nun schied der Kaiser selbst die Ehe. Das Jahr 1807 sah die Erbitterung noch steigen; der Bruch zwischen dem Kaiser und dem Papste erfolgte, als Rom am 2. Februar 1808 von den französischen Truppen unter dem General Miollis besetzt wurde; am 17. Mai 1809 unterschrieb Napoleon in Schönbrunn das Dekret, welches Rom zu einer kaiserlichen Stadt machte, den Rest des Kirchenstaates mit Frankreich vereinigte, dem Oberhaupte der Kirche aber völlige Unabhängigkeit in allen geistlichen Angelegenheiten, den Besitz der päpstlichen Paläste und jährlich 2 Millionen Franks zusicherte. Dieses Dekret wurde am 10. Juni 1809 in Rom bekannt gemacht, zugleich das päpstliche Wappen von der Engelsburg entfernt und durch die Trikolore ersetzt. Die Antwort Pius' VII. auf diese mit einem Federstrich vollzogene Vernichtung des Kirchenstaates war die sofort erfolgende Veröffentlichung einer auf Zureden des damaligen Staatssekretärs Pacca (s. d. A. Bd XIV S. 546 f.) rechtzeitig fertiggestellten Bannbulle gegen alle diejenigen, die sich als Urheber oder Gehilfen an der Beraubung der Kirche beteiligt haben. In der Nacht vom 5. auf den 6. Juli 1809 wurde Pius VII. mit Pacca von dem Gendarmerieobersten Radet im Vatikan verhaftet und in einem bereitstehenden Wagen aus Rom nach Florenz abgeführt. Wie in die Verhaftung, so fügte sich der Papst auch in die Abreise aus Rom mit Seelengröße. Das Bewußtsein, seine Pflicht bis zum letzten Momente erfüllt zu haben, zauberte dem Schwergeprüften Worte des Scherzes auf die Lippen über die 20 Bajocci, die seine Reisekasse bildeten.

Über Genua, Turin, Grenoble war der Papst nach Savona, einer am Golfe von Genua gelegenen kleinen Festung, geführt worden. Hier langte er Ende August 1809 an, Rom aber wurde im Februar 1810 zur zweiten Stadt des Kaiserreiches erklärt. War im Anfange die Gefangenschaft Pius' VII. insofern eine milde zu nennen, als ihm der bischöfliche Palast zur Wohnung bestimmt, eine genügende Dienerschaft zur Verfügung gestellt und 100 000 Franks als monatliches Einkommen zugewiesen wurde — dessen Entgegennahme der sich lieber von den Almosen seiner Gläubigen nährende Dulder weit von sich wies — so änderte sich doch die Lage desselben in empfindlicher Weise, als Napoleon sich dafür zu rächen beschloß, daß der Papst sich 1810 geweigert, die von ihm ernannten Bischöfe zu bestätigen; und als am Schlusse dieses Jahres Pius VII. dem ohne kanonische Institution zum Erzbischof von Paris erhobenen Kardinal Maury jede Berechtigung zur Führung dieses Amtes absprach, da ward im Januar 1811 plötzlich zur Nachtzeit auf kaiserlichen Befehl die ganze Wohnung, selbst die Kleidung des Papstes nach dessen geheimer Korrespondenz durchsucht. In der That hatte Pius VII. bisher eine solche zu unterhalten gewußt, obwohl die an ihn gerichteten Briefe in Savona vom Bischof des Ortes im Verein mit dem Präfekten und dem General durchgesehen worden waren. Napoleon erniedrigte sich nun so weit, daß er dem Gefangenen Feder und Tinte nehmen, ihn aller Bücher, ja sogar des Breviers, berauben ließ und die auf die Beköstigung und übrigen Bedürfnisse desselben zu verwendende Summe auf fünf Paoli (gleich zwei Mark) täglich herabsetzte. Am 9. Mai 1811 langten endlich in Savona drei französische und ein italienischer Bischof als Unterhändler des Kaisers an. Auf ihr Zureden und auf das

unausgesetzte Drängen des Präfekten Chabrol, der, um die Intentionen Pius' VII. zu erforschen, dessen Arzt Botta bestochen hatte, ging am 18. Mai der Gefangene in der Hoffnung, daß er nun bald seine Freiheit zurückerhalten werde, darauf ein, sämtlichen von Napoleon nominierten Bischöfen binnen der sechs nächsten Monate die Institutionen 5 zu erteilen, andernfalls solle der Metropolit resp. der älteste Bischof der Provinz das Recht haben, die kanonische Einsetzung zu vollziehen. Daß der Papst dieses weitgehende Zugeständnis machte, kann ihm nicht als Charakterschwäche ausgelegt werden. Seine Nerven waren völlig zerrüttet, der Schlaf wollte des Nachts den Erregten nicht mehr erquicken. Fieber trat ein, er befand sich, nach seinen eigenen Worten, in einem Zustande des 10 Rausches. Jedoch der vorsichtige Pius VII. hatte diese auf die kaiserlichen Forderungen eingehende Erklärung nur mündlich abgegeben, sich geweigert, sich schriftlich zu binden. Mit der bloß mündlichen Erklärung war aber Napoleon nicht gedient. Die Frage nach der kanonischen Einsetzung der von ihm ernannten Bischöfe legte er einstweilen einer von ihm am 17. Juni 1811 eröffneten französischen Nationalsynode vor. Da sie sich nicht 15 gefügig genug zeigte, wurde sie am 10. Juli aufgelöst.

Nach weiteren noch nicht zum Ziel führenden Verhandlungen erteilte Napoleon im Mai 1812 auf dem Wege nach Moskau aus Dresden den Befehl, den Papst sofort nach Fontainebleau hinüberzuschaffen, angeblich weil die Engländer den Plan gefaßt, von der See aus sich Savonas zu bemächtigen und Pius VII. zu befreien. In der Frühe des 20 10. Juni trat der Papst die Reise an. Unbarmherzig war die Behandlung auf der langen Fahrt. Damit man ihn nicht erkenne, durfte er den Wagen nie verlassen, nicht einmal zu Mittag. Seine Nahrung wurde ihm in denselben gebracht, nachdem dieser in einer Remise den Blicken Neugieriger entzogen war. Auf dem Mont Cenis erkrankte der Greis so schwer, daß er um die Sterbesakramente bat. Nachdem sie ihm gereicht, mußte der 25 Sterbensmüde die Reise fortsetzen; am 20. Juni gelangte er nach Fontainebleau. Hier nahm der Kaiser nach seiner Rückkehr aus dem unglücklichen russischen Feldzuge persönlich die Unterhandlungen mit Pius VII. auf. Sie führten, indem Napoleons Überredungen von den Bitten der Kardinäle und Prälaten unterstützt wurden, zu dem Konkordate von Fontainebleau vom 25. Januar 1813, zu jenem berüchtigten Konkordate, in welchem der 30 Papst, wenn auch nicht direkt, so doch insofern indirekt auf den Kirchenstaat verzichtete, als er versprach, in Avignon zu residieren, alle kirchlichen Oberbehörden von Rom dorthin zu verlegen und ein jährliches Einkommen von zwei Millionen Franks aus der Staatskasse entgegenzunehmen; in dieses Konkordat waren dann auch die Bestimmungen des Nationalkonzils vom 5. August 1811 wegen der kanonischen Institution der Bischöfe mit 35 aufgenommen. Aber durch den Einfluß der herbeigeeilten Kardinäle Consalvi und Pacca vollzog sich rasch in der Stimmung Pius' VII. ein Umschlag; am 24. März widerrief er alle seine Zugeständnisse. Hatte er seit dem 25. Januar das Gefühl mit sich herumgetragen, daß er seine Seele und den Stuhl Petri durch das Konkordat befleckt, fürchtete er, in Raserei zu verfallen und in derselben sterben müssen, wollte er die notwendige 40 Speise nicht mehr zu sich nehmen, so fühlte er am 24. März, wie er selbst sagt, seine Seele von einer schweren Last befreit. Am 9. Mai 1813 hat Pius VII. sogar alle Amtshandlungen der vom Kaiser ernannten Bischöfe für ungiltig erklärt. Die Ereignisse des Jahres 1813, die Schlacht von Leipzig, das Einrücken der Verbündeten in Frankreich, ließen es Napoleon wünschenswert erscheinen, daß der Papst seinen Aufenthalt wieder in 45 Savona nehme; am 23. Januar 1814 mußte dieser die Reise antreten. Endlich schlug die Stunde der Erlösung für den Gefangenen. Am 10. März 1814 gab Napoleon dem Papste die Freiheit und den Kirchenstaat wieder; am 19. März verließ Pius VII. Savona, am 24. Mai traf er in Rom ein, das ihn mit Jubel empfing. Schon am 19. Mai d. J. hatte er Consalvi von neuem zu seinem Staatssekretär ernannt; doch begleitete ihn 50 derselbe nicht nach Rom, sondern begab sich im Auftrage des Papstes nach Paris und dann nach London, um mit den verbündeten Mächten über die Wiederherstellung des Kirchenstaates zu unterhandeln. Über seine erfolgreichen Bemühungen auf dem Wiener Kongreß vgl. d. A. Consalvi Bd IV S. 272,3 ff. Viel hat jedenfalls zu den Erfolgen Consalvis in Wien der Haß der Fürsten und Diplomaten gegen die Ideen der Revolu- 55 tion beigetragen, die man nur durch den engsten Anschluß an den Hauptträger des konservativen Geistes, an das Papsttum, und durch die festeste Verbindung zwischen Thron und Altar mit Erfolg niederkämpfen zu können glaubte. Während der Abwesenheit Consalvis verwaltete Pacca das Amt eines Staatssekretärs. Sein Einfluß auf die Staatsgeschäfte war durchgreifend und der auf die kirchlichen Angelegenheiten zeigte sich in der 60 durch die Bulle „Sollicitudo omnium ecclesiarum" vom 7. August 1814 vollzogenen

Wiederherstellung des Jesuitenordens (s. d. A. Bd VIII S. 775,31 ff.), sowie in der erneuten Thätigkeit der Inderkongregation (vgl. Reusch, Index II, Kap. 101 ff.). Welche Fortschritte die den Papst beherrschende Partei der Zelanti machte, bewies die von Pius VII. am 26. Juni 1816 ausgesprochene Mißbilligung der Bibelgesellschaften, auch der katholischen, deren Gründung als eine arglistige Erfindung zur Untergrabung der Grundpfeiler der Religion hingestellt wurde (s. d. A. Bibellesen Bd II S. 710, 7 ff.). Einen schweren Stand hatte dieser Partei der Zelanti gegenüber der Staatssekretär Consalvi, nachdem er in dem Motu-Proprio vom 6. Juli 1816 ein Grundgesetz für den Kirchenstaat im Namen des Papstes gegeben. Wenn in demselben die gnädige Fügung Gottes gepriesen wurde, daß die Franzosen während ihrer Herrschaft im Kirchenstaate Gleichförmigkeit und Einheit in den öffentlichen Zuständen hergestellt, wenn ferner durch dasselbe alle Feudalgerechtsame des Adels, die Privilegien der Kommunen, die Exemtionen &c. zu Gunsten einer strengen Zentralisation der Gewalt aufgehoben wurden, so konnten sich die Vertreter des Althergebrachten mit einem solchen Regierungssysteme nimmermehr befreunden, obwohl doch Consalvi die ganze Fülle der Staatsgewalt in die Hände der Prälaten gelegt, die allein zu Delegaten, d. h. zu Vorstehern der Provinzen ernannt werden sollten (das Nähere über die Staatsverwaltung Consalvis siehe bei dem Art. „Consalvi“ Bd IV S. 272 f.).

Da nun Consalvi im Kardinalkollegium auf Widerstand stieß, suchte er die Mitglieder desselben so viel als möglich von den Regierungsgeschäften fernzuhalten. Um so heftiger intriguierten sie gegen ihn mit Hilfe der geheimen Gesellschaft der Sanfedisten, welche bald genug durch diese hohe Protektion aus Verteidigern des katholischen Glaubens und der weltlichen Herrschaft des Papstes die mit jedem Mittel kämpfenden, zur Offensive übergehenden Gegner des Liberalismus überhaupt und insbesondere jener liberalen Elemente Italiens wurden, die sich in dem Bunde der Carbonari zusammenfanden. Als letztere sich 1820 zuerst in Benevent und Pontecorvo, dann auch in den übrigen römischen Provinzen der neapolitanischen Revolution anschlossen, da war der von beiden Parteien gleich tief gehaßte Consalvi, genötigt, sich mehr auf die Seite der Sanfedisten zu schlagen. Nun verdammte auch Pius VII. in einer Bulle vom 13. Sept. 1821 die liberalen Prinzipien der Carbonari.

Noch größer als in der Verwaltung des Kirchenstaates waren die Erfolge Consalvis auf dem Gebiete der äußeren Politik der Kurie. Über das französische Konkordat von 1817 und über das baierische vom gleichen Jahre, sowie über die Preußen, die oberrheinische Kirchenprovinz und Hannover betreffenden Cirkumskriptionsbullen vergleiche das Nähere bei dem Art. „Konkordate und Cirkumskriptionsbullen“ Bd X S. 714 ff.

Am Schlusse seines Lebens sah sich Pius VII. noch einmal in einen schweren Kampf mit auswärtigen Mächten verwickelt, mit Spanien und Portugal. Die spanische Revolution griff die katholische Kirche mit scharfen Waffen an; am 17. August 1820 wurde die Gesellschaft Jesu wieder aufgehoben, am 26. Sept. die geistliche Gerichtsbarkeit sehr beschränkt; ein von den Cortes erlassenes, vom Könige am 23. Okt. 1820 unterzeichnetes Gesetz unterdrückte die Mehrzahl der Klöster. Gegen diesen Klostersturm erhob die Kurie Protest; da wurden von den Cortes am 14. April 1821 die Geldsendungen aus Spanien an den Papst untersagt. Als sich Pius VII. 1822 weigerte, den Kanonikus Villanueva, der sich in den Cortes für Abschaffung des Papsttums ausgesprochen, als spanischen Gesandten in Rom zu empfangen, da übersandte am 22. Januar 1823 die Regierung in Madrid dem päpstlichen Nuntius Giustiniani seine Pässe. Im April dieses Jahres unterdrückten aber französische Truppen die spanische Revolution, König Ferdinand VII. erklärte darauf alle Maßnahmen seiner Regierung, zu denen er sich auf staatlichem und kirchlichem Gebiete unter dem Drucke der radikalen Partei hatte verstehen müssen, für ungültig. Als die spanische Revolution die portugiesische Grenze überschritten hatte, begann man auch in Lissabon von seiten der Cortes ebenso auf die Aufhebung der Klöster wie in Madrid zu dringen, die kirchlichen Festtage wurden bis auf 7 abgeschafft, das Patriarchat von Lissabon, das der Sitz des apostolischen Legaten war, sollte eingezogen werden. Doch als der Liberalismus im Mai 1823 durch Dom Miguel ein jähes Ende in Portugal fand, war damit auch jede Gefahr für die katholische Kirche geschwunden.

Die liebenswerte Persönlichkeit Pius VII. führte manche gekrönte Häupter nach Rom. Der österreichische Kaiser erschien 1819 zum Besuche des Papstes, ihn begleiteten seine Gattin und Tochter; 1821 hielt sich der König von Neapel, 1822 König Friedrich Wilhelm III. von Preußen in Rom auf. König Karl IV. von Spanien und der blinde Karl Emanuel von Savoyen hatten dauernd am Sitze des Oberhauptes der Kirche ihren Aufenthalt genommen. Ein schöner Zug im Charakter Pius' VII. ist es, daß er nach

dem Sturze Napoleons Rom zum Asyl der bonaparteschen Familie machte. Hier weilten die Mutter des Kaisers, Laetitia, die Brüder desselben, Lucian und Ludwig, sowie der Kardinal Fesch, der Onkel Napoleons. Diesem selbst hat Pius VII. im Herzen alle von ihm erfahrenen Unbilden vergeben; das beweist sein Brief vom 6. Oktober 1817 an Con-
5 salvi. Er hatte damals gehört, daß Napoleons Lage in St. Helena eine überaus traurige war; er forderte nun den Staatssekretär auf, beim Prinzregenten von England Schritte für den Verbannten zu thun; Consalvi möge sich dessen erinnern, daß die Kirche es nächst Gott Napoleon verdanke, „daß in dem großen französischen Reiche die Religion wieder zu Kräften gekommen ist". Wer wie Pius VII. in diesem Briefe das entsetzliche Elend,
10 welches ihm sein Gegner — in Savona und in Fontainebleau — bereitet hatte, bloß als die Folge einer „geistigen Verirrung" oder einer „Übereilung" zu beurteilen im stande ist, der verdient die wärmste Sympathie des evangelischen Christen, denn er hat das schwerste Gebot Christi, die Feinde zu lieben, erfüllt.

Rom war unter Pius VII. das Ziel aller Jünger der Kunst. Man braucht nur
15 die Namen von Canova, Thorwaldsen, Overbeck, Veit, Cornelius, Schadow 2c. zu nennen, um zu wissen, daß Consalvis Plan, Rom zur Hauptstadt der Künstler zu machen, in glänzendster Weise zur Ausführung gelangt ist. Auch hat Pius VII. viel für die Vergrößerung der vatikanischen Bibliothek durch den Erwerb zahlreicher wertvoller Manuskripte und mancher Tausende von Büchern gethan.

20 Am 6. Juli 1823 stürzte Pius VII. in seinem Zimmer und brach sich das Bein. Während er auf dem Schmerzenslager lag, brannte die herrliche alte St. Paulskirche außerhalb der Mauern nieder. Dieses Unglück verheimlichte man dem Todkranken. Nachdem er das Abendmahl genossen, die letzte Ölung empfangen, that der Hochbetagte am 21. August 1823 den letzten Atemzug. Sein treuer Diener Consalvi war am Sterbe-
25 bette; zu Füßen der Leiche knieend, vergoß er Thränen; sie verkündeten die Seelengröße dessen, der dem bewährten Diplomaten das Vertrauen erhalten, obwohl der gewaltige Napoleon, Pacca, die Zelanti und die Sanfedisten es durch Jahre hindurch zu untergraben versucht hatten. **Zöpffel † (Benrath).**

Pius VIII., Papst von 1829—1830. — Litteratur: Die Bullen Pius' VIII.
30 finden sich in Bullarii Romani continuatio, ed. Barberi, t. 18, Rom 1856; das Breve vom 25. März 1830 bei Mirbt, Quellen z. Gesch. d. Papsttums (2. Aufl. 1901) S. 350 ff.; Rodari, Vitae pontificum Pii VI., Pii VII., Leonis XII. et Pii VIII., Padova 1840; Artaud de Montor, Hist. du pape Pie VIII., Paris 1844; Wiseman, Recollections of the last four popes, deutsch von Fink, Schaffhausen 1858, S. 297 ff.; Gavazzi, Recollections of the last
35 four popes, London 1859; Cipolletta, Memorie politiche sui conclavi da Pio VII. a Pio IX., Milano 1863, p. 174 sq.; Petrucelli della Gattina, Histoire diplomatique des conclaves, 4. vol., Bruxelles 1866, p. 366 sq.; v. Reumont, Gesch. der Stadt Rom, III, 2, Berlin 1870, S. 681; Nielsen, Die römische Kirche im 19. Jahrh., 1. Bd, das Papsttum, deutsch von Michelsen, Gotha 1878, S. 328 ff.; Brosch, Geschichte des Kirchenstaates, 2. Bd, Gotha 1882,
40 S. 316 ff.; Nippold, Handbuch der neuesten K.Gesch. II (3. Aufl. 1883) S. 79 ff. Außerdem siehe die Litteratur beim Art. „Droste-Vischering" Bd V S. 23.

Francesco Saverio Castiglioni war am 20. November 1761 in dem Städtchen Cingoli geboren als Sohn einer adeligen Familie. Den Unterricht empfing er bei den Jesuiten in Osimo und Bologna. Hier widmete er sich darauf dem Studium der
45 Jurisprudenz und begab sich 1784 nach Rom, woselbst er von dem Advokaten Devoti, der an der Sapienza die Professur des kanonischen Rechtes bekleidete, sowohl in die juristische Praxis eingeführt wurde, als auch zugleich einen kräftigen Impuls zu gelehrten kanonistischen Studien empfing. An der Abfassung von Devotis Libri IV institutionum canonicarum, einem Hauptwerke der römisch-kanonistischen Litteratur
50 des 18. und 19. Jahrhunderts hat der kenntnisreiche Castiglioni mitgearbeitet. Als Devoti am 30. März 1789 von Pius VI. zum Bischof von Anagni ernannt worden war, begleitete ihn dahin sein Schüler in der Eigenschaft eines Generalvikars; später übernahm Castiglioni das gleiche Amt bei dem Bischof Severoli von Fano. Nachdem er dann einige Zeit als Dompropst in seinem Heimatsorte zugebracht, erhielt er von Pius VII.
55 am 11. August 1800 das Bistum Montalto bei Ascoli, das er bald darauf mit Cesena vertauschte. In den Streitigkeiten Pius' VII. mit Napoleon mußte die Feder des kanonistisch gebildeten Castiglioni nicht selten die Sache des römischen Stuhles verteidigen helfen. Mit Mut trat er 1808 dem Kaiser entgegen, als dieser einen Teil des Kirchenstaates mit dem Königreich Italien vereinigte. Als er sich damals weigerte, dem Könige
60 von Italien den Eid zu leisten, wurde er als Gefangener aus Cesena fortgeführt, zuerst

nach Macerata, dann nach Mantua, schließlich nach Frankreich. Nach Napoleons Sturz kehrte er in sein Bistum zurück. Den kühnen Streiter für die Rechte des römischen Stuhles belohnte Pius VII., indem er ihm am 8. März 1816 den Kardinalshut verlieh. Wie sehr ihn der Papst und dessen Staatssekretär, Consalvi, schätzten, ersehen wir auch daraus, daß Castiglioni mit der Zeit Bischof von Tusculum (Frascati) und Großpönitentiar wurde. Ist er auch noch nicht nach dem Tode Pius VII. — wie dieser es gewünscht zu haben scheint — auf den Stuhl Petri erhoben worden, so doch, als Leo XII. am 10. Februar 1829 gestorben war. Das am 21. Februar 1829 zusammentretende Konklave bestand in seiner Majorität aus Kardinälen, die der Partei der Zelanti angehörten. Daß trotzdem der Kardinal Castiglioni, der nie in der Gunst dieser Fraktion gestanden hatte, die Stimmen aller Wähler — auf dem Wege des Accesses — am 31. März auf sich vereinigte, war eine Errungenschaft Frankreichs und Österreichs, die gemeinsam für die Wahl einer gemäßigten Persönlichkeit thätig gewesen waren. Er nannte sich als Papst Pius VIII.

Aus seinem kurzen Pontifikat, das er mit einer Verdammung der Bibelgesellschaften, sowie der geheimen Gesellschaften einleitete, ist als ein die gesamte katholische Kirche in eine Jubelstimmung versetzendes Ereignis die englische Katholiken-Emanzipationsakte vom 13. April 1829 zu erwähnen (s. den A. „Anglikanische Kirche", Bd I, S. 530, 54 ff.), die den Katholiken den Eintritt ins Parlament und die Bekleidung von Staatsämtern ermöglichte. Daß sich Pius VIII. in seiner Kirchenpolitik, die von dem Staatssekretär Albani geleitet wurde, nicht von den Eiferern ins Schlepptau nehmen ließ, beweist allein sein Verhalten in dem ersten Stadium des Kölner Kirchenstreites. Sein Breve vom 25. März 1830, welches erklärte, daß bei Schließung von gemischten Ehen in dem Falle, daß sich die Nupturienten nicht zur Erziehung aller Kinder in der katholischen Religion verpflichteten, allerdings keine Einsegnung, wohl aber die **assistentia passiva** gestattet sei (s. den Art. „Droste-Vischering", Bd V S. 23 ff.), ist als ein sprechendes Zeugnis milder, persönlicher Gesinnung zu betrachten. Eine schwere Entscheidung galt es zu treffen, als die Julirevolution den Thron der Bourbonen umstieß und Ludwig Philipp von den Kammern als König der Franzosen proklamiert wurde. Schweren Herzens entschloß sich Pius VIII., diese Thronumwälzung anzuerkennen, doch er that es; den französischen Bischöfen wurde von Rom die Erlaubnis erteilt, den Eid auf die Verfassung zu leisten, und den König ins Kirchengebet einzuschließen. Dieser Papst ist eine ganz eigenartige Erscheinung auf dem Stuhle Petri. Dem Nepotismus, dieser Schoßsünde der Nachfolger Petri, war er so abhold, daß er gleich nach seiner Erhebung allen seinen Verwandten verbot, ihren augenblicklichen Aufenthaltsort zu verlassen und nach Rom zu kommen. Die große Gewissenhaftigkeit, die ihn veranlaßte, sich in alle kirchliche Fragen selbst einen vollen Einblick zu verschaffen, lud ihm eine Arbeitslast auf, die sein schwächlicher Körper zu tragen nicht im stande war; er hauchte bereits am Morgen des 1. Dezember 1830 seine Seele aus.

Zöpffel † (Benrath).

Pius IX., Papst von 1846—1878. — Litteratur: Quellensammlungen in den Acta Pii IX., 4 Bde, Rom 1854 ff. (für die früheren Jahre des Pontifikats); Acta Sanctae Sedis. Rom 1865 ff.; Recueil des Allocutions consist. etc., Paris 1865; was mit dem Vatik. Konzil Beziehung hat in: Acta et Decreta S. Conc. rec. Collectio Lacensis t. VI, Freiburg 1882; vgl. Bering, Archiv f. kath. Kirchenrecht, passim.

Allgemeines: L. C. Farini, Lo stato Romano dall'a. 1815 al 1850, 3. ed. Firenze 1853, 4 Bde; Gennarelli, Le sventure ital. durante il Pontificato di Pio IX., Firenze 1863; ders., Il governo Pontif. e lo Stato Romano; Docc. raccolti per decreto del governo delle Romagne, 3 Bde (1849); Liverani, Il Papato, l'Impero e il Regno d'Italia, Firenze 1861; Reuchlin, Geschichte Italiens I (Leipz. 1859) 9. Abschn., III (1870), IV (1873); v. Reumont, Gesch. d. Stadt Rom III (1870); ders., Beiträge zur ital. Gesch. III (Berlin 1855) „Erinnerungen a. d. J. 1849"; Nielsen, Gesch. d. kath. Kirche; das Papsttum im 19. Jahrh. (Gotha 1880); Nippold, Handbuch der neuesten K.Gesch. II (Elberfeld 1883) §§ 7—12 und sonst; Ranke, Die röm. Päpste III (Leipzig 1874) 6. Aufl. S. 162—208; Döllinger-Friedrich, Das Papsttum (Neubearbeitung von Janus, D. Papst und das Konzil) München 1892, passim. Für die erste Zeit: Correspondence respecting the affairs of Italy 1846—49, London 1849, 4 Bde; Lyons, Dispatches respecting the Condition etc. of the Papal States, London 1860.

Lebensbeschreibungen: Clave, La vie et la Pontif. de Pii IX. (Paris 1848); Margotti, Siege der Kirche, übers. v. Gams, 1860; Marocco, Pio IX, 4 Bde, Turin 1861 bis 64; (Schrader S.J.) Pius IX. als Papst und König, Wien 1865; Legge, Pius IX. (London 1872), 2 Bde; Gillet, Pie IX., sa vie et les actes de son Pontificat, Paris 1877; Shea, Life and Pontificate of P. IX., New-York 1877; Trollope, Life of P. IX., 2 Bde, London

1877; Stepischnegg, Fürstbischof von Lavant, Papst Pius IX. und seine Zeit, 2 Bde, Wien 1879; Art. Pius IX. in der Encyklop. der Neueren Geschichte von W. Herbst (IV S. 226 ff.) vom Referenten. Als Materialiensammlung für die Jahre 1860—78 vgl. Schultheß, Europ. Gesch.-Kalender I—XIX. Dazu vgl. die Litteratur zu dem Art. Vatik. Konzil. Der Briefwechsel zwischen Pius IX. und Kaiser Wilhelm I. vom August und Sept. 1873 bei Mirbt, Quellen zur Gesch. des Papsttums (2. Aufl. 1901) S. 386 ff. Betreffs Aktenstücke und Darstellungen zur Gesch. d. Kulturkampfes s. d. Art. Ultramontanismus.

Aus kurzem Konklave, nur zwei Wochen nach dem Tode Gregors XVI., ging der Kardinal Giovanni Mastai-Ferretti, Bischof von Imola, am 16. Juni 1846 als erwählter Papst hervor. In Rom war er wenig bekannt. Zwar hatte er einst als junger Mann — er war am 13. Mai wahrscheinlich des Jahres 1792 geboren —, nachdem er im Kollegium zu Volterra seine Ausbildung empfangen, versucht, als jüngerer Sohn aus gräflicher Familie in die päpstliche Nobelgarde einzutreten; aber man nahm ihn nicht an, weil er an epileptischen Krämpfen gelitten hatte. So wandte er sich einer andern Laufbahn zu, studierte Theologie im Collegium Romanum, erhielt 1819 die Priesterweihe, wirkte einige Jahre in seiner Vaterstadt Sinigaglia und ging 1823 als Missionspriester nach Chile. Nach Rom zurückkehrend wurde er Leiter des Hospizes San Michele, Kanonikus von Santa Maria in via lata, dann Bischof 1827 von Spoleto, 1832 von Imola, endlich 1840 Kardinal mit dem Titel Santi Pietro e Marcellino.

Auf den mit 34 (oder nach anderer Angabe 37) Stimmen aus der Urne hervorgegangenen Papst warteten besonders schwierige Aufgaben. Er hat das selbst empfunden und zum Ausdruck gebracht in einem Briefe, den er am Abend des Wahltages an seinen älteren Bruder Giuseppe schrieb: er schrecke zurück vor dem Maße der Verantwortung, die auf seine Schultern gelegt werde, nur das Vertrauen auf Gottes Hilfe könne ihm die Last erträglich machen. In der That, abgesehen von den allgemeinen Pflichten der Kirchenleitung, waren betreffs der Regierung des Kirchenstaates schwere Entscheidungen nahe gelegt: die tiefgehende Unzufriedenheit der Bevölkerung beider Teile, des westlichen und östlichen, wie sie unter der fünfzehnjährigen Papstherrschaft Gregors XVI. (s. d. Art. Bd VII S. 127 ff.) sich allenthalben gestaltet hatte, verlangte Reformen; mehrere Städte der Romagna und der Marken hatten schon aus Anlaß der bevorstehenden Neuwahl Bitten an das Kollegium der Kardinäle oder an einzelne aus diesem gerichtet — so Ancona und Osimo, während Bologna eine von 1753 Bürgern unterzeichnete Petition um Besserung der unhaltbaren Zustände einreichte und Forli, Ravenna und Ferrara dem Beispiel folgten. Als man in Rom und weiterhin von der Wahl des Kardinals Mastai Nachricht erhielt, hoffte man, daß in seiner Person der rechte Mann gefunden sei, da er ja durch Geburt dem Teile angehörte, der am meisten bisher durch Revolutionen unterwühlt war und da ihm der Ruf eines verhältnismäßig liberalen und für die Lage der Dinge verständnisvollen Mannes vorausging. War doch die Richtung, in welcher die Familie Mastai sich bewegte, eine solche, daß sie immer als liberal gegolten, und hatte er selbst doch als Bischof auch mit Liberalen verkehrt, die sonst in den kurialen Kreisen gemieden wurde. Eine Neigung, auch an das Neue offen heranzutreten, lag in seinem Wesen, und was seine allgemeine politische Ansicht betraf, so hat er — im Gegensatz zu der engherzigen Gruppe der Zelanten, wie sie in Gregor XVI. ihr Vorbild fanden — — allerdings die Überzeugung in die neue Stellung mit hinüber genommen, daß man ein guter katholischer Priester und ein guter Italiener zugleich sein könne. So mochten die Patrioten hoffen, daß er vielleicht sogar mit ihnen die österreichische Oberherrschaft beseitigen und an die Verwirklichung des nationalen Einheitsgedankens in irgend einer Form gehen werde.

Guten Willen zur Abstellung offenkundiger Mißbräuche brachte Pius IX. mit. Dadurch unterscheidet sich sein Streben von der bisherigen Art der Verwaltung des Kirchenstaates, die nichts geändert und an nichts gerührt wissen wollte. Schon äußerlich und sofort trat dies zu tage, sofern er öffentliche Audienzen einführte, während sein Vorgänger völlig unsichtbar geblieben war. Die liebenswürdige gewandte Art des stattlichen würdevollen Mannes entzückte alle. Nach dem alten Spruche, daß das Gericht anfangen müsse am eigenen Hause, schränkte er die Hofhaltung ein und verwandte die Ersparnisse zu Zwecken der Wohlthätigkeit. Andererseits ließ er alsbald gewisse Untersuchungen über politische Delikte niederschlagen, die noch von früher her schwebten — Zeichen einer großmütigen Gesinnung, die man an der Stelle zu finden nicht mehr gewohnt war. Ja, eine weitergreifende Amnestie für politische Vergehen hat Pius IX. einen Monat nach der Wahl, unter dem 16. Juli, verkündigt, die ihm überschäumenden Jubel der Bevölkerung, aber auch den Zusammenschluß der im eigenen Lager gegnerisch Gesinnten eintrug.

Die guten Absichten auf Reformen im Kirchenstaat scheiterten übrigens daran, daß der Papst zwar prinzipiell sich dazu geneigt erwies, jedoch nicht einwilligen wollte oder konnte, daß Laien in auskömmlicher Zahl in die entscheidenden Stellen der Verwaltung einrückten, welche sich nun einmal ausschließlich in klerikalen Händen befanden. Und was das Vorgehen im nationalen Interesse anging, so konnte sich P., obwohl seine Truppen schon 5 mit den piemontesischen vereint waren, doch nicht zur Kriegserklärung gegen Österreich entschließen und versteckte sich in der Allokution vom 29. April 1848 dahinter, daß „gemäß unserer höchsten apostolischen Würde Wir alle Stämme, Völker und Nationen mit gleicher Liebe umfassen". Dagegen ist P. freizusprechen von dem Vorwurfe des englischen Gesandten am Wiener Hofe Ponsonby, der im Juli 1847 an Lord Palmerston meldete, 10 um sich aus allen Verlegenheiten zu helfen, habe P. Schritte gethan, um eine direkte österreichische Intervention in Rom herbeizuführen.

Wenn es nicht gelang, die Verwaltung im ganzen Bereich des Kirchenstaates in angemessenem Umfange zu laicisieren, so wollte P. doch für die Stadt Rom noch einen besonderen Versuch machen. Unter dem 2. Oktober 1847 erschien ein **Motu proprio** 15 des Papstes, durch welches ein — allerdings nicht aus Wahlen hervorgehender, sondern vom Papste ernannter — Gemeinderat einberufen wurde, in dessen Reihe sich nur vier Mitglieder des Klerus befanden. Auch der im Frühjahr 1847 schon eingesetzte Staatsrat, die „**Consulta**", übrigens in der Mehrzahl auf Grund der von den Legaten in den Provinzen eingereichten Vorschläge ernannt, schien nach der Seite der Laienbeteiligung an 20 der Staatsleitung ein Fortschritt — freilich sorgte P. schon dafür, daß dem hergebrachten klerikalen Regimente aus ihr keine Schwierigkeiten entständen. Endlich wurde durch **Motu proprio** vom 30. Dezember 1847 der Ministerrat neu geordnet und es wurden nunmehr neue Ministerien gebildet — aber die zu Ministern Ernannten gehörten wieder alle dem geistlichen Stande an. So war nach keiner Seite hin ein gangbarer Weg ein- 25 geschlagen, als das unruhige Jahr 1848 begann.

In den italienischen Staaten verlangte das Volk ungestüm die Einführung von Verfassungen: in Neapel und Toscana wurden sie gewährt, um bald nachher gebrochen zu werden. Im Kirchenstaat machte sich die gleiche Bewegung geltend — die schwachen Palliativmittel des vorigen Jahres erwiesen sich als unwirksam. Der Papst nahm einen 30 Wechsel in der Person des Staatssekretärs vor — das Volk aber verlangte überhaupt weltliche Minister. Ein gemischtes Ministerium wurde eingesetzt, aber die geistlichen Mitglieder blieben überwiegend. Auf neue Vorstellungen hin wurde das Zahlenverhältnis geändert (6 Laien und 3 Geistliche) — zugleich am 14. März die Verfassung verkündigt, die doch nur auf dem Papier blieb, während doch die Minister an das schwere Werk 35 gingen, die entscheidenden Verwaltungsstellen in den Provinzen in die Hände von Laien zu bringen. Zugleich begann der oben erwähnte Anschluß päpstlicher Truppen, verstärkt durch Freiwillige und so bis auf 10000 gebracht, an das Heer der Piemontesen gegen Österreich. Frucht der Ablehnung des Papstes in letzter Stunde, seine Truppen gegen Österreich marschieren zu lassen, war die Entlassung des Ministeriums, dann auf die 40 drohende Haltung der Bevölkerung hin die Berufung eines neuen mit dem patriotischen Terenzo Mamiani an der Spitze (4. Mai). Am selben Tage wußte der englische Geschäftsträger in Neapel schon zu berichten, daß P. bei dem dortigen Könige angefragt hatte, ob er, wenn aus Rom flüchtig, ein Asyl im Neapolitanischen erhalten könne (vgl. Reuchlin a. a. O. II, 201) — am 3. Mai richtete dann P. ein Schreiben an den Kaiser 45 von Österreich mit der Mahnung zum Rückzug und der Abtretung des von ihm besetzten italienischen Gebietes (!). Der innere Widerspruch, in welchem Stellung und Tendenz des Ministeriums Mamiani zu den Grundanschauungen kurialer Regierungsgewohnheit und -weisheit standen, brach schon im folgenden Monat so akut aus, daß Mamiani mehrmals seine Entlassung einreichte, worauf P. den Grafen Pellegrino Rossi im September 50 an die Spitze stellte. Als dieser am 15. November die Kammern eröffnen wollte und bei der Concelleria aus dem Wagen stieg, wurde er ermordet — den Anstifter kennt man nicht. Darauf folgte die Emeute — verlassen ist P. im Quirinal, die Schweizergarde muß ihn verteidigen — da ergreift er die Flucht in Verkleidung: der Wagen des bairischen Gesandten bringt ihn über die Grenze und in Gaeta findet er eine Zuflucht. 55

Das Anerbieten, sich durch piemontesische Vermittelung zurückführen und sich den Kirchenstaat als nationale und konstitutionelle Monarchie wiedergeben zu lassen, wies P. ab — von jetzt ab ist in jeder Beziehung unbedingte Reaktion sein Leitstern. Nur mit Waffengewalt, so führt er dem Turiner Diplomaten Gioberti gegenüber aus, könne und solle Rom wieder unterworfen werden — eine Deputation der römischen Kammern selbst 60

ließ der König von Neapel gar nicht über die Grenze. Man wollte eben auch von dort aus Gewalt angewendet sehen. Und als nun in Rom die republikanische Staatsform erklärt wurde, trat in Gaeta eine Konferenz der katholischen Mächte zusammen, um eine gemeinsame Intervention zu beschließen. Da, in aller Eile, rückten die Franzosen unter Oudinot 5 heran, landeten am 24. April 1849 in Civitavecchia und gewannen die Stadt nach einiger Gegenwehr. Am 12. April 1850 ist dann P. wieder als Herr des Kirchenstaates eingezogen, in Rom durch französische, in der Mark und der Romagna durch österreichische Bajonette gehalten, — das war das Ergebnis des Versuches, die alten kirchlichen Ansprüche unter den Verhältnissen und Aspirationen der neuen Zeit aufrecht zu halten, klerikal und 10 national zugleich zu sein.

Die Restauration, welche nun ihren Anfang nahm, kennzeichnet sich durch die Thatsache, daß durch die römische Consulta zwischen 1850 und 1855 mehr als 90 Todesurteile meist wegen politischer Vergehen gefällt wurden und daß das Standgericht in Bologna zwischen 1849 und 1856 nicht weniger als 276 Inkulpate (darunter allerdings 15 auch solche, die wegen gemeiner Verbrechen belangt waren) hat erschießen lassen. Doch hat dieser Terrorismus im Bunde mit der völligen Abkehr von allen nationalen auf die Einigung Italiens gerichteten Bestrebungen und die Hingabe an die Fremdherrschaft dem Papsttum nur noch ein Jahrzehnt lang das Gebiet des Kirchenstaates in der alten Ausdehnung erhalten können: sodann ist ein Stück nach dem andern abgerissen worden bis 20 nach 20 Jahren auch Rom selbst an das geeinigte Italien verloren ging.

Die Verwaltung des Kirchenstaates führte der Papst durch den Kardinal Antonelli, welcher sehr schnell alle Spuren der liberalen Ära verwischte, indem er sie wieder ausschließlich in die Hände des Klerus brachte. Die Finanzverwaltung wurde von Einzelnen, auch von der Familie Antonelli selbst, zum Schaden des Ganzen, ausgebeutet (Brosch 25 a. a. O. S. 432 ff.). Was die Unterrichtsverwaltung leistete, dafür gab 1871 eine Zählung derer, die nicht lesen und schreiben konnten, den erschreckenden Beweis. In der Justizverwaltung wurde die „Präkautionshaft" in ausgedehntestem Maße verwendet — d. h. wer irgendwie, auch auf anonyme Denunziation hin, verdächtig erschien, der konnte auf unbestimmte Zeit inhaftiert werden, bis etwa einmal genügendes Material zu einem 30 Prozesse gegen ihn vorhanden sein würde (Brosch a. a. O. S. 429 f.). Die Polizeiverwaltung trat solcher Justiz würdig zur Seite; das Räuber- und Bandenwesen hat dauernd in der Campagna und bis in die Stadt Rom hinein geherrscht. In all diesen Beziehungen, auch wo es sich um Handel und Gewerbe und seine Leitung und Förderung handelte, sehen wir die Verwaltung des Kirchenstaates nach wie vor mit den ele-35 mentarsten Forderungen und Bedürfnissen der Zeit im Gegensatz.

Wenn Pius IX. es seit der Rückkehr von Gaeta abgelehnt hat, auf den Gebieten des äußeren, politischen, kommunalen und gesellschaftlichen Lebens den Forderungen der Neuzeit zu entsprechen, so hat ihm, wo das kirchliche Interesse ins Spiel kam, jeder Gedanke an Änderungen, die nicht Verschärfungen der Position waren, von jeher fern ge-40 legen. Den zum Behuf der Taufe seinen Eltern heimlich entrissenen Judenknaben Mortara aus Bologna hat P. 1858 trotz gerichtlicher Klage des Vaters, trotz diplomatischen Einspruchs von Seite Frankreichs und Englands als „sein Kind" zurück zu behalten befohlen, und hat ihn trotz aller Erregung der öffentlichen Meinung in Europa nicht herausgegeben (vgl. Protest. Taschenbuch 1903, Sp. 1116). Und der inneren Kirchen-45 leitung wurde der Charakter eines absoluten, Gregors VII. Ideale sich steckenden Papalismus mehr und mehr aufgeprägt. Eine Probe darauf, was sich der Episkopat in der katholischen Kirche bieten lasse, war die Art, wie das Dogma von der unbefleckten Empfängnis Marias 1854 festgestellt und verkündigt wurde (vgl. Bd XII S. 327 ff., bes. S. 328, 47 ff.). Durch göttliche Fügung bezeichnet der Punkt, wo unter P. die Absolut-50 heit des Papsttums in der Definition seine Unfehlbarkeit ihre Höhe ersteigt, zugleich den jähen Sturz der weltlichen Herrschaft. Da die Vorbereitung und die Durchführung jener im Vatikanischen Konzil einer gesonderten Darstellung vorbehalten ist (s. d. Art.), so verfolgen wir hier zunächst die äußere Geschichte seit der Restauration weiter. Da diese mit der Niederwerfung revolutionärer Bewegungen in ganz Europa zusammentraf, so ist es 55 erklärlich, daß die Autorität des Papstes auch außerhalb des Kirchenstaates in den nächsten Jahren Erfolge aufgewiesen hat. In dem Verhältnis mit Spanien kam 1851 ein Konkordat zu stande, und nach zeitweiliger Störung der guten Beziehungen eine abermalige Vereinbarung 1859, welche der römischen Kirche eine sehr günstige Position einräumte (vgl. den A. Konkordate Bd X S. 728, 12 ff.), ja dieselbe als die Staatsreligion 60 anerkannte und diese Geltung auch auf die Kolonien erstreckte. Dasselbe ward bezüglich

der südamerikanischen Freistaaten erreicht, in denen auch den Bischöfen die Aufsicht über Unterricht und Presse, sofern sie Kirchliches betreffe, sowie freier Verkehr mit Rom garantiert wurde. In Frankreich, dem Retter der Papstherrschaft, versicherte sich Napoleon der einflußreichen Geneigtheit des Klerus: prononciert kirchliche Haltung auf seinen Reisen, freigebige Befriedigung aller kirchlichen Forderungen und Bedürfnisse haben ihm als Vorbereitung des Staatsstreichs und nach demselben zur Sicherung seiner Herrschaft gedient. In Österreich trug man die Erinnerungen aus Josephs II. Zeiten Stück um Stück zu Grabe; als die Zeit gekommen war, im Jahre 1855, schloß man das Konkordat, um „der Geistlichkeit die Prärogativen zurück zu geben, welche sie nach der göttlichen Ordnung und den katholischen Satzungen haben sollte" (Ranke a. a. O. S. 172); in den Artt. 34 und 35 werden sämtliche dem Konkordate und „der Lehre der Kirche oder ihrer vom hl. Stuhle gebilligten gegenwärtigen Praxis" widersprechende österreichische Staatsgesetze aufgehoben (!) und in den Artt. 5 ff. und 10 ff. wird der Kirche die Schule die Ueberwachung der Litteratur, die Eheschließung nebst voller Freiheit der Bewegung zugesichert (vgl. Bd X S. 725, 21 ff.). Und in Deutschland wurde mit dem, was in Baiern und am Rhein schon in den dreißiger Jahren erreicht worden war, unter geschickter Ausnutzung der politischen und protestantisch-kirchlichen Verhältnisse, sowie der Neigungen hoher Herren, weiter gearbeitet zu stets höherer Normierung des Ansehens und der Berücksichtigung katholischen Kirchenwesens. Die Konvention der großherzoglich hessischen Regierung von 1854, die württembergische von 1857 und die badische von 1859 — diese ist freilich wegen Widerspruchs der Stände nicht bezw. in anderer Form ratifiziert worden — zeigen alle das gleiche Gepräge der Konnivenz gegen römische Forderungen (vgl. Bd X S. 726, 35 ff.).

So rückte die kirchlich-weltliche Diplomatie der Kurie unter Pius IX. in fast allen romanischen und germanischen Staaten Europas wirksam vor — nur im eigenen Lande stiegen dunkle Wolken auf und brachten schließlich den Verlust der weltlichen Herrschaft. In Italien trieb der freiheitliche und nationale Gedanke, schwer darniedergebeugt in den Revolutionsjahren, doch an einer Stelle — in Piemont — seine Stütze findend, bald Blüten und Früchte. Freilich konnte es zur Aktion erst kommen, als die mühsam aufrecht erhaltene Einigkeit zwischen den „Schutzmächten" des Kirchenstaates, Frankreich und dem die Romagna noch besetzt haltenden Österreich, auseinander brach — da trat Piemont als der Träger der Einheitsidee in den Vordergrund, und in den Etappen von 1859 (Krieg und Sieg gegen Österreich), 1860 (Viktor Emanuel König von Italien, Niederlage der Päpstlichen bei Castelfidardo), 1864 (Septembervertrag), 1870 (Einnahme Roms am 20. September) wurde der Kirchenstaat seinem Ende zugeführt. Rom wurde die Hauptstadt Italiens und das Garantiengesetz von 1871 sprach dem Papste eine jährliche Rente von 3¼ Millionen Lire sowie die Souveränität zu, beschränkte dieselbe jedoch auf den Bezirk des vatikanischen Palastes (Näheres Bd IX S. 516 f.).

Allerdings wurde das, was dieses Gesetz darbot, von P. nicht entgegen genommen — um gegen die neue Ordnung der Dinge überhaupt protestieren und alle Mittel in Bewegung setzen zu können, lehnte er alles ab, was die „Eindringliche", die „Subalpinen" darboten und fingierte lieber eine „Gefangenschaft" sowie Behinderung in der Ausübung seines kirchlichen Amtes. Aber noch zu seinen Lebzeiten wurde die sogenannte Gefangenschaft zum Spott und es trat an den Tag, daß der Papst sein Kirchenamt ohne jede Behinderung, ja viel freier und rücksichtsloser als je zu führen in der Lage war. Das zeigte sich besonders in dem Kampfe gegen die preußische Regierung, welcher die letzten Jahre seines Pontifikates von 1873 ab erfüllte (s. d. A. Ultramontanismus). Die zurückgewiesene Jahresrente konnte P. verschmerzen, da ihm in weit überwiegenden Summen „Peterspfennige" aus allen katholischen Ländern zugesandt wurden. Auch seiner Neigung, mit engeren und weiteren Kreisen ergebener Glaubensgenossen Fühlung zu gewinnen, persönlich auf sie Einfluß zu üben, ihre Ergebenheitsbezeugungen entgegen zu nehmen und dabei sein freundliches und volkstümliches Wesen zu zeigen, gab er in regelmäßig wiederkehrenden Audienzen Raum, Deputationen und Pilgerscharen begrüßte und segnete er zwar nicht mehr in der Peterskirche oder von deren Balkon herab, aber im Palast, und dabei pflegte er sich in ungebundenster Weise über seine Lage und seine Wünsche auszusprechen (vgl. Discorsi del Sommo Pont. Pio IX. Rom 1872, 2 Bde; Gladstone, Reden Pius' IX. [deutsch] Nördlingen 1876). Als P. am 16. Juni 1871 sein 25jähriges Jubiläum als Papst feierte und damit die „Jahre Petri" erreichte, strömten Tausende von Verehrern mit den glänzendsten Geschenken zum Vatikan; im folgenden Jahre wurde sein 80. Geburtstag im großartigsten Stile gefeiert, 1875 ein

Jubeljahr veranstaltet und von ihm „die ganze Welt dem heiligen Herzen Jesu geweiht“; 1876 wurde im Vatikan das Andenken an die vor 600 Jahren bei Legnano erlittene Niederlage Friedrich Barbarossas begangen — alles das aber 1877 in Schatten gestellt durch die Feier des fünfzigjährigen Priesterjubiläums, bei welcher außer unzähligen kostbaren Geschenken Geldbeträge in der Höhe von 16 Millionen Franken gespendet wurden. P. hatte selbst eine Bezeichnung für solche Tribute der Gläubigen erfunden, die er bei Audienzen verwendete: er nannte das „Consolations“ — und in der That tröstete er sich damit über manches, was ihm widerfuhr und verabsäumte nicht, die Zuwendung solcher „Tröstungen“ bei den Besuchern recht deutlich in Anregung zu bringen.

Die „Jahre Petri“ hatte P. nicht allein erreicht, sondern auch um sieben übertroffen, als sein Heimgang erfolgte — am 7. Februar 1878. Der Mann, welcher seit der Zeit des Exils in Gaeta den maßgebenden Einfluß in der Leitung der Kurie sich zu bewahren gewußt, der Kardinal Antonelli, war ihm im November 1876 im Tode vorangegangen. Das, was beide mit allen Mitteln erstrebten, nämlich die Wiederherstellung der weltlichen Herrschaft, haben sie nicht herbeizuführen vermocht; so hinterließ P., da Kurie und Kirche nicht Verzicht leisten, als ein dauerndes Vermächtnis seinen Nachfolgern das Streben nach dem mit Neueinrichtung des Papstkönigtums einst herbeizuführenden „Triumph der Kirche“, über den doch die Geschichte zur Tagesordnung übergegangen ist. **Benrath.**

Piusvereine. — Katholische Darstellungen: H. Menne, Ueber den Zweck und Nutzen d. katholischen Vereine Deutschlands, Osnabrück 1848. Sendschreiben über die kath. Vereine Deutschlands: Hist.-pol. Bl. 1849. Verhandlungen der kath. Vereine Deutschlands (jährl. Berichte, seit 1848 erscheinend). Theod. Palatinus, Entstehung der Generalversammlung der Katholiken Deutschlands, Würzburg 1893. Heinrich Brück, Geschichte der kath. Kirche im 19. Jahrh., III, 511—537 (auch desselben Verfassers Biogr. von Adam Franz Lennig, Mainz 1870, S. 111—126). O. Pfülf, S. J., Art. „Piusverein“ in KKL² X, 77—80.

Von protestantischer Seite vgl. die Darstellungen der Entstehung der kath. Vereine in der Darmstädter Allg. KZtg. 1848 u. 49. H. Schmid, Gesch. d. kath. Kirche Deutschlands seit Mitte d. 18. Jahrhunderts, München 1874, S. 667. 758 ff. F. Nippold, Handbuch der neuesten Kirchengeschichte³, II, 707 ff. Kurtz-Tschackert, Lehrb. ꝛc. 13. Aufl. IV, 115 f.

Piusvereine heißen die katholischen Volksvereine von Geistlichen und Laien zur Durchführung des Prinzips unbedingter Freiheit und Selbstständigkeit der römischen Kirche. Sie verdanken ihre Entstehung den stürmischen Bewegungen des Revolutionsjahres 1848. Zu Mainz trat bereits im März dieses Jahres auf Anregung und unter Leitung des Domherrn A. F. Lennig (vgl. Brück l. c.) ein aus etwa 500 Bürgern bestehender Verein zur Wahrung der Rechte und Interessen des Katholicismus zusammen, der sich nach dem damaligen Papste Pio IX. Piusverein nannte und nach dessen Vorbild sich rasch in zahlreichen anderen Städten der Rheingegenden, Süddeutschlands, Schlesiens, Deutsch-Oesterreichs ꝛc. Associationen ähnlicher Art bildeten. Je weniger günstiges Gehör die seitens einiger derselben (Aachen, Breslau ꝛc.) an das deutsche Parlament in Frankfurt gerichteten Adressen bei dieser Versammlung fanden, desto festerer Zusammenschluß und sorgfältigere Organisation der verschiedenen Vereine erschien geboten. Gemäß einer beim Kölner Dombaufest im August 1848 ergangenen Anregung wurde im Oktober desselben Jahres zu Mainz die erste Generalversammlung deutscher Piusvereine, beschickt von 83 solcher Genossenschaften, abgehalten. Man schloß sich zu einem großen Centralverein zusammen, der sich „Katholischer Verein Deutschlands“ nannte, abkürzend aber gleich den einzelnen Zweigvereinen ebenfalls als Piusverein bezeichnet zu werden pflegt. Zweck des Vereins soll laut § 1 sein: „die sozialen und politischen Fragen vom katholischen Standpunkte aus zu behandeln, insbesondere die Freiheit, Unabhängigkeit und das Wohl der katholischen Kirche zu wahren und zu fördern“. Unter den behufs Erreichung dieses Zwecks zu erstrebenden Zielen und zu bethätigenden Grundsätzen treten besonders hervor: Unabhängigkeit der Kirche vom Staat; Leitung der Schule durch die Kirche; Volksbildung im katholischen Geiste und Übung christlicher Barmherzigkeit; Gehorsam gegen den Papst und die Bischöfe; Unterordnung unter jede Staatsverfassung, soweit sie nicht Rechte der katholischen Kirche beeinträchtige; defensive, nicht aggressive Stellung zu den akatholischen Konfessionen. Zur Patronin des Vereins im Ganzen wie der Einzelvereine wurde die Mutter Gottes erklärt, jedes Vereinsmitglied zum Beten eines täglichen Vaterunsers und Ave-Maria für die Zwecke des Vereins verpflichtet, u. s. f.

Sehr rasch wuchs das so begründete und allenthalben sich ausbreitende Institut der Piusvereine zu einer ansehnlichen Macht heran, deren die Leiter der ultramontanen Politik geschickt sich zu bedienen wußten. Die unmittelbar nach dem konstituierenden Tag von

Mainz abgehaltene Würzburger Bischofsversammlung (vom 22. Oktober bis zum 16. November 1848) zeigte sich genau von gleichem Geiste beseelt, wie der neugegründete Vereinskomplex. Ihre Beschlüsse trugen den Charakter eines oberhirtlichen Ja und Amen zu dem Programm der Volksvereine. Was der Limburger Bischof in den nächsten Tagen nach dem Würzburger Kongreß in einem Hirtenbriefe über den Piusverein urteilte: derselbe sei „ein mächtiger Hebel zur christlichen Wiederherstellung Deutschlands“, durfte als namens des gesamten Episkopats geredet gelten. Im Februar 1849 traf die päpstliche Bestätigung von Pius IX. ein, verbunden mit warmer Belobung der Tendenzen des Vereins. Vom Vororte Köln aus wurde nun eine neue Jahresversammlung der kath. Vereine nach Breslau ausgeschrieben, welche bereits im Mai 1849 zusammentrat. Hier wurde kühn erklärt: „ein einiges Deutschland sei nur auf dem Boden des katholischen Christentums möglich“! Die Verbreitung von Schriften im Dienste der Vereinstendenzen und -interessen wurde beschlossen; desgleichen die Errichtung von Vincentiusvereinen zur Pflege von Werken der inneren Mission. Gleich diesen nach Vincenz von Paula als Schutzpatron katholischer innerer Missionsthätigkeit benannten Vereinen, welche die Breslauer Generalversammlung ins Leben rief, dürfen auch die in demselben Jahre auf der dritten zu Regensburg gehaltenen Generalversammlung der Piusvereine, hauptsächlich durch den Grafen Joseph v. Stolberg ins Leben gerufenen und demnächst vom Bischof Martin v. Paderborn unter seinen besonderen Schutz genommenen Bonifatiusvereine (zur Unterstützung hilfsbedürftiger katholischer Gemeinden in protestantischen Gegenden) gewissermaßen als Zweigverein oder Filiale des Piusvereins als beherrschenden Centralorgans gelten. Weitere derartige Filialvereine ließ die Entwickelung der folgenden Jahre hervortreten, sei es, daß schon von früher her bestehende Genossenschaften in engere Verbindung mit dem Piusverein gebracht wurden — so der Franz Xaver-Verein als deutsche Filiale des seit 1822 bestehenden Lyoner Vereins für Heidenmission, und besonders der schon 1844 in Koblenz entstandene Borromäusverein zur Verbreitung katholischer Bücher und Zeitschriften, dessen Fortpflanzung durch zahlreiche kleinere Vereinsbildungen die 1850 zu Linz tagende vierte allgemeine Katholikenversammlung beschloß und empfahl — sei es, daß Neugründungen verschiedener Art stattfanden. So erfolgte die Gründung von Elisabethvereinen zur weiblichen Armen- und Krankenpflege nach dem Muster jener Vincenzvereine; von „Vereinen der heiligen Kindheit“ zur Errettung und Pflege ausgesetzter Kinder in China ꝛc. auf dem Wege der Pfennigspenden und Gebete; von Raphaelsvereinen zur Fürsorge für deutsche Auswanderer; von Josephsvereinen zur Sorge für im Auslande lebende Deutsche; von Michaelisbruderschaften zur Steigerung der Peterspfennigsammlungen (seit 1875); von Canisiusvereinen zur Beförderung deutscher Jugenderziehung im römisch-kirchlichen Sinne (seit 1879) —, wozu noch marianische Kongregationen für Gymnasialschüler, katholische Studentenvereine, katholische Kasinos, katholische Bauernvereine (in Bayern) und dergl. kamen. Es war jene vierte Generalversammlung zu Linz (1850), welche den Grundsatz der Affiliation oder Einverleibung möglichst aller derartiger Associationen in den katholischen Verein für Deutschland zuerst aufstellte und so den Piusverein gewissermaßen zum leitenden Centralinstitut für den ganzen Komplex von Vereinsbestrebungen erhob.

Weitere Generalversammlungen fanden seit 1851 statt in Mainz, in Münster, Wien, Linz, u. s. f. Zwischen den beiden letztgenannten Kongressen hatte eine dreijährige Pause eintreten müssen, weil die für 1854 nach Köln berufene Zusammenkunft durch Dazwischentreten der preußischen Polizeibehörde untersagt worden war und auch fürs nächstfolgende Jahr ein passender Kongreßort nicht ausgemittelt werden konnte. Die Linzer Versammlung that sich besonders durch ihre triumphierenden Lobpreisungen des kurz zuvor eingeführten österreichischen Konkordats als einer „besonderen Gnade“ und „ersten Bescherung der (1856) für unbefleckt Erklärten (!)“ hervor; außerdem regte sie die Stiftung einer streng katholischen Universität für Österreich und einer für Deutschland an, drang auf Inangriffnahme der Bekehrung von Englands Akatholiken (!) sowie auf strafferen Zusammenschluß aller kathol. Vereine des In- wie Auslandes, und ließ in Verbindung mit Protesten gegen die Aufklärung und den Materialismus auch verschiedene Äußerungen schroffer Intoleranz wider den Protestantismus laut werden. Weit heftiger noch erklärte sich in der letzteren Richtung die zu Salzburg 1857 gehaltene neunte Versammlung, wo Domkapitular Himioben aus Mainz (als **„miles gloriosus“** dieses Kongresses) mit angeblichen großen Erfolgen der katholischen Propaganda unter den deutschen Protestanten prahlte, betreffs der vom Gustav Adolf-Verein in Österreich erbauten 40 protestantischen Kirchen aber höhnend meinte: „man solle diese in Österreichs Garten geworfenen Steine demnächst mit Prozenten wieder hinauswerfen“. — Zu Köln 1858 weihte man eine zu Ehren der unbefleckten

Empfängnis errichtete Mariensäule ein, erstattete triumphierenden Bericht über das gesegnete Wirken der verschiedenen Zweig- und Nebenvereine und empfahl die Neubegründung von neuen derartigen Genossenschaften, insbesondere von Paramentenvereinen, die jener Himioben den katholischen Frauen unter Hinweis auf Marias Windeln fürs Christkind und auf das Leichentuch des gekreuzigten Herrn als erster Beispiele christlicher Paramentenverfertigung ans Herz zu legen suchte. Bei der Freiburger Versammlung (1859) wurde mit vieler Zuversicht von Deutschlands baldiger Rückkehr zur katholischen Glaubenseinheit geredet. Zu München 1861 protestierte man gegen die Beraubung des Kirchenstaates als Gottesraub; zu Würzburg 1864 empfahl man Beteiligung an einer vom Papste ausgeschriebenen Anleihe; zu Trier 1865 erklärte man die Syllabus-Encyklika des vorhergehenden Jahres für die größte That des Jahrhunderts, pries J. v. Görres als „größten Deutschen" und nannte den Trierer hl. Rock „ein Symbol der katholischen Einheit". Zu den heftigsten Invektiven auf den Protestantismus schritt man selbstverständlich seit Eröffnung des sog. Kulturkampfs fort; so namentlich zu Breslau 1872. — Uebrigens trat im Laufe der Kulturkampfsjahre allmählich — neben engerem Anschlusse der Piusvereine an die deutschen Bischöfe und Aufhören des früheren gelegentlichen Verkehrens über deren Köpfe hinweg mit Rom — eine etwas anständigere Haltung der antiprotestantischen Polemik zu Tage. Man befleißigte sich wieder mehr nach jenem Grundsatze zu handeln, daß nicht aggressiv, sondern nur defensiv gegen die akatholischen Bekenntnisse zu verfahren sei. „Nicht mit dem Schwert, sondern mit dem Kreuze wollen wir kämpfen," lautete die auf dem 25. allg. Katholikentage zu Würzburg 1877 ausgegebene Parole. Und ebendaselbst erklärte man: „Das Wort Revolution ist im Wörterbuche der Katholiken nicht zu finden. Auch nicht einmal in unseren Herzen wollen wir auf eine gewaltsame Umwälzung hoffen!" Diese etwas ruhigere Stimmung behauptete sich eine Zeit lang, wich jedoch seit den 80er Jahren wieder einem mehr stürmischen Vorgehen. Nicht bloß das Ziel einer endlichen vollständigen Wiederbeseitigung der Falckschen Maigesetze, sondern darüber noch hinausgehende Bestrebungen gehören zu dem stehenden Programm der Generalversammlungen dieser Vereine. Schon zu Düsseldorf (1883) erklärte Windthorst die bedingungslose Auslieferung der Schule an die katholische Kirche für eines der Ziele, die nach Beseitigung jener Gesetze vor allem anzustreben seien. Unbeschränkte Wiederzulassung aller katholischen Orden einschließlich der Gesellschaft Jesu, Wiederherstellung der weltlichen Herrschaft des Papsts ꝛc. gehören zu den Postulaten, welche seitdem jahraus jahrein seitens dieser Versammlungen erhoben werden. Es ist in der That die Religionspolitik Pius' IX., der Ultramontanismus in unnachgiebigster Haltung, dem die Gesamtheit der Piusvereine von Anfang an zugeschworen ist und bleibt. Ihr letztes Ziel ist Herstellung nicht etwa eines paritätischen Verhältnisses der beiden Konfessionen, sondern völlige Katholisierung Deutschlands, die Herbeiführung jener idealen Zukunft, wo — nach den begeisterten Worten des Freiherrn v. Loë beim Katholikentage zu Bonn (1881) — „Deutschland ein katholisches Land und die Kirche wieder die Leiterin der Völker sein wird". **Zöckler.**

Placet (**placetum regium, regium exequatur, litterae pareatis**) heißt eine Genehmigung, welche kirchenregimentlichen Anordnungen seitens der Staatsgewalt erteilt wird, bezw. die staatliche Einrichtung, daß nur die solchergestalt genehmigten kirchlichen Anordnungen staatsseitig anerkannt und aufrecht erhalten werden. Dieselbe setzt voraus, daß Staat wie Kirche sich beiderseits selbstständig bewegen. Für eine Kirche, die von der Staatsgewalt regiert wird, wie die reformatorische Landeskirche es wurde, hat das Placet keinen Sinn, und ebenso unanwendbar ist es, wo der Staat die Stellung eines in kirchlichen Dingen von der Kirchengewalt schlechthin abhängigen Dieners hat, wie die vorreformatorische Kirche sie ihm seit Papst Gregor VII. zuwies. So kommt das Placet nach Einzelanfängen, die eher Vorläufer, als Wurzeln zu nennen sind, in der Eigenschaft eines staatlichen Rechtsinstitutes zuerst vor, wo der Staat beginnt, sich von jenen kirchlichen Anschauungen zu emanzipieren und seine Selbstständigkeit, weil Selbstverantwortlichkeit, zu empfinden: am frühesten, entsprechend der Entwickelung der königlichen Gewalt, in Spanien (Gesetz K. Alfons XI. von 1348). Dort war es bereits durch eine Reihe königlicher Verordnungen ausgebildet, als K. Karl I. (in Deutschland V.) zur Regierung kam und es, sich gelegentlich auf unvordenklichen Gebrauch berufend, unter Beitritt der Cortes entschieden handhabte. Friedberg, Die Grenzen zwischen Staat und Kirche und die Garantien gegen deren Verletzung, Tübingen 1872, S. 534 f. 542 f. In Frankreich ist es fast ein Jahrhundert jünger und erhält seine eigentümliche Gestalt durch die Stellung der Wirksamkeit der Parlamente. Die Regel, daß päpstliche Bullen erst durch

das königliche Placet Rechtsgiltigkeit erhalten, war hier in der Praxis bereits vorhanden, bevor sie (1475) gesetzlich fixiert wurde. P. Pithou in seinen **Libertés de l'Eglise gallicane** (1594) a. 10. 17. 41. 44. 72 kennt dasselbe als herkömmliches Recht. Friedberg S. 473 f. In den Niederlanden sind Anfänge des Institutes sehr alt, sind dann aber erst in der spanischen Zeit genauer ausgestaltet und gesetzgeberisch fixiert worden (1565), unter erkennbarem Einfluß der spanischen Jurisprudenz und der französischen, den wallonischen Teil des Landes beherrschenden Bildung. Friedberg S. 588 f.

Die vorreformatorische Kirche, soweit sie diesen Entwickelungen noch gegenüberstand, und ebenso die den gregorianischen Anspruch festhaltende römisch-katholische, da sie die Befugnis behaupten, alles, was sie in kirchlichem Interesse auch von äußeren und insbesondere rechtlichen Ordnungen für notwendig halten, in göttlicher Vollmacht an Gottes Statt einseitig vorschreiben zu können, erkannten das staatliche Placet niemals an, sondern erachten die kirchliche Vorschrift schon als solche für bindend und den Staat für ohne weiteres verpflichtet, sie mit seinem weltlichen Arm aufrecht zu erhalten. Die Bulle **In Coena Domini** (1568) erklärt alle, von denen die Verkündung und Vollziehung päpstlicher Bullen und Breven gehindert wird, für exkommuniziert, vgl. Papst Urbans VIII. Bulle **Pastoralis** (1627), § 7. 13. Papst Innocenz X. nannte 1651 das auf das bisherige Recht gestützte Verlangen Leopolds I. als Gouverneurs der katholischen Niederlande, daß die päpstliche Verurteilung von Jansenius' Schrift „Augustinus" nicht ohne Placet zu publizieren sei, etwas **quod equidem audiri sine horrore animi non potest.** Papst Pius VIII. hat den Staaten der oberrheinischen Kirchenprovinz gegenüber durch das Breve **Pervenerat** vom 30. Junius 1830 das Placet verworfen und Papst Pius IX. hat ebendasselbe in der Allokution **Meminit unusquisque** vom 30. September 1861 und sonst gethan und es im Syllabus der Zeitirrtümer unter Nr. 20 wiederholt. Daß der Staat in Dingen, welche die Kirche für kirchliche erklärt, eine Selbstverantwortlichkeit und sonach ein „Staatsgewissen" habe, wird von der offiziellen römisch-katholischen Kirche schlechthin in Abrede genommen: die Kurie und ihre Gesinnungsgenossen sehen die Handhabung des staatlichen Rechtsinstitutes für eine Sache bloß der Gewalt an, der man sich so lange fügt, als es nicht möglich ist, sie zu überwinden.

Staatsseitig hat man lange Zeit auf diese kirchlichen Erklärungen keine Rücksicht genommen. Als die **Bulla Coena** ohne königliche Genehmigung in Spanien publiziert war, verfolgte es Philipp II. mit den strengsten Maßregeln (Friedberg S. 545 f.), und auch von seinen Nachfolgern wurde das Placet aufrecht erhalten. In Frankreich bildete Jurisprudenz wie Gesetzgebung das in Verbindung mit dem **Appel comme d'abus** gebrachte Rechtsinstitut bis ins einzelne aus: einzig dann, wenn die geistliche Verfügung allein das Gewissen anlangt, sollte es der staatlichen Genehmigung nicht bedürfen: königl. Deklaration vom 8. März 1772. Kaiserl. Dekret vom 28. Februar 1810. Friedberg S. 503 f. Wie die spanisch-gallikanische Theorie und Praxis sich in Belgien ausgestaltete, ist am deutlichsten zu ersehen aus z. B. Van Espens umfänglichem **Tractatus de promulgatione legum ecclesiasticarum ac speciatim bullarum et rescriptorum Curiae Romanae: ubi et de Placito Regio, quod ante earum publicationem et executionem in provinciis requiritur. Lovan. 1712** und in den **Opp.** u. **Besier, Spec. de juris placeti historia in Belgio. Traj. ad Rh. 1848.** — Die französisch-belgische Theorie ist dann von wesentlichem Einflusse auch auf die deutsche Rechtsentwickelung gewesen, während die Gestaltung des Placet in anderen Staaten hier nicht näher verfolgt zu werden braucht. Für Italien vgl. jetzt Galante, **Il diritto di placitazione è l'economato dei benefici vacanti in Lombardia Milano 1894.**

In Deutschland hatte das Reich zwar im Speierer Reichsabschiede von 1526, im Augsburger Religionsfrieden und im westfälischen Frieden, zum Teil auch schon früher, seine Selbstständigkeit gegenüber der Kirche gewahrt, aber das Placet hatte es dabei nicht ausgebildet; das Staatsbewußtsein, aus welchem dies Rechtsinstitut hervorgeht, fand sich im 15. und 16. Jahrhundert bloß noch in den Territorien. Allerdings kamen dabei nur die größeren in Betracht, unter ihnen — so lange protestantischerseits das die katholische Kirche überhaupt ausschließende altlandeskirchliche System festgehalten wurde — nur die katholischen, und unter den katholischen nur die weltlichen, da in den geistlichen Territorien das selbstständige Nebeneinander von Staat und Kirche, welches die Voraussetzung dieses Rechtsinstitutes bildet, nicht bestand. So fand sich für das Placet nur in Baiern und in Oesterreich Platz. In diesen beiden Ländern aber entwickelte es sich, und in nachweisbarem Zusammenhange mit den spanisch-gallikanisch-belgischen Anschauungen, vgl.

Friedberg S. 200 f. S. 828 Anm. Über die bayerische Entwickelung vgl. Friedberg a. a. O.; Kahl, Über die Temporaliensperre besonders nach bayerischem Kirchenrechte, Erlangen 1896, S. 132; Mayer, Kirchenhoheitsrechte des Königs von Bayern, München 1884, S. 158; Reinhard, Kirchenhoheitsrechte des Königs von Bayern, München 1884, S. 141; Seidel, Staatsrecht, 2. Aufl., 1, 87 ff. 161. Archiv für k. KR 62 (1889), S. 430 ff.; Archiv für öffentl. Recht 10, 181. — Diese bayerischen Verhältnisse sind dadurch qualifiziert einesteils, daß bis 1803 die Bischöfe, welche die Landesregierung sich gegenüber hatte, sämtlich selbst benachbarte Landesherren waren, anderenteils daß die landesherrliche Behörde, durch welche die staatliche Kirchenhoheit gehandhabt ward, der geistliche Rat, ein aus Geistlichen und Nichtgeistlichen gemischtes Kollegium war, dessen Zusammensetzung die Art der Handhabung bes. des Placet beeinflußte und es möglich machte, daß dieselbe zur Zeit der Stiftung der Münchner Nunciatur (1785) von verschiedenen jener Bischöfe sogar ausdrücklich, wenn auch weder prinzipiell, noch mehr als bloß vorübergehend, anerkannt worden ist. Im übrigen läßt sich, nach Anfängen, die schon 1479 liegen, das Rechtsinstitut als in Bayern voll bestehendes nachweisen seit der Instruktion an den geistlichen Rat vom 2. Julius 1629 (Kahl a. a. O.). Die spätere Gestaltung ist durch das Generalmandat vom 3. April 1770 bedingt, durch die Verordnung vom 24. Mai 1803, das Religionsedikt vom 24. März 1809, § 65 und das entsprechende Edikt vom 26. Mai 1818, § 58 fortgeführt worden. Nach diesem § 58 dürfen keine Gesetze, Verordnungen oder sonstige Anordnungen der Kirchengewalt ... ohne Allerhöchste Einsicht und Genehmigung publiziert und vollzogen werden. Die geistlichen Obrigkeiten sind gehalten, nachdem sie die königliche Genehmigung zur Publikation (Placet) erhalten haben, im Eingange der Ausschreibungen ihrer Verordnungen von derselben jederzeit ausdrücklich Erwähnung zu thun. In Österreich findet sich das Placet ausgebildet gleichfalls schon in der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts vor (Friedberg S. 132). Maria Theresia reskribierte 18. März 1746 (Cod. Austr. 5, 217 bei Friedberg S. 151): es sei „ununterbrochene Observanz", daß in ganz Österreich „päpstliche Bullen, von was Natur sie immer sein mögen, oder auch andere den statum publicum berührende geistliche Verordnungen zu publizieren, nicht gestattet werde", ohne Genehmigung des Landesfürsten. Seit Fürst Kaunitz, der in den österreichischen Niederlanden und in Paris seine Schule gemacht hatte, beginnt der Gallikanismus in van Espenscher Form auf die österreichische Gestalt dieser Dinge zu wirken: nach dem Hofdekrete vom 2. und 7. April 1784 bedürfen alle allgemeinen Belehrungen, Anweisungen, Anordnungen an Pfarrer und Seelsorger des Placet, gleichviel in welcher Weise sie ergehen; nach dem Hofdekrete vom 17. März 1791 müssen die päpstlichen Bullen, Breven und Konstitutionen, bevor sie angenommen und bekannt gemacht werden, landesfürstlich genehmigt sein, und zwar soll die Vorschrift sich auch auf alle älteren päpstlichen Anordnungen ohne Ausnahme beziehen, dergestalt, daß jede früher ergangene Bulle u. s. w., sobald Gebrauch davon gemacht werden soll, zuvor die landesfürstliche Genehmigung erhalten muß, da selbst für angenommene Bullen die verbindende Kraft und Giltigkeit nur so lange dauert, als nicht durch neue Staatsverordnung etwas anderes vorgeschrieben wird. Diese Hofdekrete sind dann im wesentlichen normierend geblieben bis 1848.

Als seit dem achtzehnten Jahrhundert in Preußen, seit den politischen Veränderungen, welche Deutschland zu Anfang des neunzehnten Jahrhunderts trafen, auch in anderen protestantischen deutschen Staaten die römisch-katholische Kirche ohne Einschränkung rezipiert ward, wurde sie auch hier allenthalben nur mit der Einrichtung des Placet zugelassen, was bei ihrer offiziell aggressiven Stellung gegen den Protestantismus für eine protestantische Regierung sich von selbst verstand. Vielfach richtete man sich hierbei nach dem österreichischen Beispiel, obwohl man keineswegs allenthalben so weit ging, wie dieses. Eine Zusammenstellung der betreffenden Anordnungen s. in (v. Kamptz) Codicillus des landesherrlichen jus circa sacra betreffend, in Heft 100 der von v. K. herausgegebenrn Jahrbücher der Preuß. Gesetzgebung, auch im Separatabdrucke, Berlin 1838.

Die Konsequenz der dem konstitutionellen Systeme entsprechenden Freilassung sozialer Bewegung ist, daß auch die kirchlichen Interessenverbände ihre Angelegenheiten selbst ordnen und — soweit ihre sozialen Mittel reichen — verwalten, sonach daß die römisch-katholische Kirchengenossenschaft solche Freiheit gleichfalls genießt. In dieser Gedankenreihe hat das Placet keinen Raum; so lange nicht vom Staate verlangt wird, daß er über den Bereich seiner eigenen und allein von ihm zu ermessenden nationalen Gesamtinteressen hinaus auch kirchliche Interessen in Schutz nehme und pflege, oder so lange ihm nicht jene Gesamtinteressen die Pflicht auflegen, die Bewegungsfreiheit der katholischen

Kirche in solcher Form einzuschränken. Die genannte Kirche allerdings erkennt weder dergleichen Beschränkungen an, noch räumt sie dem Staate in der Beurteilung des Maßes, bis zu welchem er kirchlichen Interessen zu dienen habe, eine Selbstständigkeit ein, sondern sie fordert unbedingtes Zudienstitstehen. — Aus dieser beiderseitigen Stellung von Staat und Kirche, die der Kirche von vornherein klar war, dem Staate nur allmählich und stückweise klar geworden ist, hat sich der Gang ergeben, welchen in Deutschland der Streit um das Placet genommen hat, seit es mit der konstitutionellen Verfassungsentwickelung an entscheidender Stelle Ernst wurde, d. i. seit dem Regierungsantritte König Friedrich Wilhelms IV. Dieser gab alsbald den Verkehr der Bischöfe mit der römischen Kurie frei (1. Januar 1841); doch sollten sie deren Erlasse dem Inhalte nach anzeigen und, wenn sie „nicht ausschließlich die Lehre betreffen, sondern zugleich den Staat und die bürgerlichen Verhältnisse, wenn auch nur mittelbar, berühren", vor erfolgtem Placet „weder verkündigen, noch sonst irgend in Anwendung bringen". Es folgte ein ähnlicher Erlaß, der gleichfalls das Placet bestehen ließ (15. März 1841), in Bayern. Dann gaben die Bewegungen des Jahres 1848 der katholischen Kirche Gelegenheit, ihrerseits ihre Forderung von neuem zu formulieren: schon in der ersten nicht mehr bloß geschäftsordnenden Sitzung des auf Anlaß des damaligen Führers in den ultramontanen Unternehmungen, Erzbischofs Geissel von Köln, zusammengetretenen Würzburger Bischofstages wurde auf dessen Vorschlag einstimmig beschlossen: „die versammelten deutschen Bischöfe behaupten das unveräußerliche Recht, mit dem apostolischen Stuhle, dem Klerus und dem Volke frei zu verkehren, sowie auch die päpstlichen und bischöflichen Verordnungen und Hirtenbriefe ohne landesherrliches Placet zu veröffentlichen". Der Bischof Richartz von Augsburg hatte, als der Referent (Baudri) das Placet „als unwürdige und unbefugte Bevormundung der oberhirtlichen Wirksamkeit" bezeichnete, widersprochen, dann aber zum Beschlusse doch zugestimmt. Baudri, Der Erzbischof von Köln, Kardinal Geissel (Köln 1881), S. 119 Anm. Die preußische Regierung war solchen Forderungen schon entgegengekommen: ihr Verfassungsentwurf aus dem Mai 1848 enthält bereits wörtlich dasselbe, was in diesem Punkte nachher in die V.-U. vom 5. Dezember 1848 übergegangen und in Art. 16 der V.-U. vom 31. Januar 1850 wiederholt ist: „Die Bekanntmachung kirchlicher Anordnungen ist nur denjenigen Beschränkungen unterworfen, welchen alle übrigen Veröffentlichungen unterliegen". In Bayern und in der oberrheinischen Kirchenprovinz verlangte der Episkopat in Denkschriften vom Februar und März 1851 neben anderen Desiderien Beseitigung des Placet (Ginzel, Archiv für Kirchengeschichte und Kirchenrecht, 2, 173. 249). Die kgl. bayerische Entschließung vom 8. April 1852, Nr. 3 indes (Walter, Fontes etc. p. 233) bewilligte dasselbe nur für Jubiläums-, Ablaßpatente und Fastenverkündigungen, und hielt im übrigen die obenerwähnte Bestimmung des Religionsediktes von 1818 fest, und die entsprechende Verordnung der bei der oberrheinischen Kirchenprovinz beteiligten Regierungen vom 1. März 1853, § 2 (Walter p. 348) schrieb Vorlegung sämtlicher Erlasse und das Placet zu allen irgendwie den Staat tangierenden vor; was Kurhessen in seine Verfassungsurkunde vom 13. April 1852, § 103 aufnahm. Nachdem indes in Österreich schon durch kaiserliche Entschließung vom 18. April 1850 Abschaffung des Placet erreicht und diese Bestimmung in Artikel 2 des Konkordates von 1855 bestätigt worden war — nulli placetum regium obtinendi necessitati suberit (Walter p. 281), — ließen auch die Regierungen von Württemberg und Baden sich in den 1857 und bezw. 1859 von ihnen mit Rom geschlossenen Konventionen (in beiden Art. 6 Walter p. 366. 378) bereit finden, zuzusagen, daß sowohl die bischöflichen wie die päpstlichen Anordnungen in kirchlichen Angelegenheiten (de rebus ecclesiasticis) sine praevia inspectione vel adprobatione Gubernii publicabuntur. Das hessen-darmstädtische geheime Übereinkommen mit dem Bischofe ging nicht völlig so weit. Immerhin schien die kirchliche Intention in ganz Deutschland zum Siege gelangen zu sollen.

Als jedoch zuerst in Baden, dann auch in Württemberg die Art, wie die Staatsregierungen das staatliche Recht dem genossenschaftlichen untergeordnet hatten, Widerspruch fand, und Baden wie Württemberg sich entschlossen, durch Staatsgesetz die Grenzen der römisch-katholischen Kirchenfreiheit zu normieren, nahm sowohl das betr. badische Gesetz vom 9. Oktober 1860, § 15, wie das württembergische vom 30. Januar 1861, Art. 1 das Placet wieder auf: alle kirchlichen Erlasse, die allgemeine Vorschriften enthalten, müssen der Staatsregierung vorgelegt werden, und die das Staatsinteresse berührenden erhalten rechtliche Geltung nur durch staatliche Genehmigung (Walter, Fontes p. 207; Golther, Der Staat und die kath. Kirche in Württem. S. 541, die Motive S. 257 f.). Eine ähnliche Bestimmung hat das hessen-darmstädtische Gesetz vom 23. April 1875,

Art. 5, und das kgl. sächsische vom 23. August 1876, § 1 f. (ZKR 13, 213 u. 14, 115). Von deutschen Staaten haben an dem Placet festgehalten: Bayern, Sachsen, Württemberg, Baden, Hessen, Sachsen-Weimar, Braunschweig, Sachsen-Koburg-Gotha, und außerdem gilt es in den Reichslanden. In Bezug auf die materielle und formelle Ausgestaltung des Instituts gehen aber die einzelnen Rechte nicht unbedeutend auseinander. — Die römisch-katholiche offizielle Kirche ihrerseits anerkennt es nirgends, und z. B. in Bayern haben ihre Würdenträger bei Publikation des Vatikanums sich über die betreffende Staatsordnung einfach hinweggesetzt, und um die Geltung des Placet im allgemeinen, sowie um seine Geltung für Dogmen im speziellen sind in Bayern wiederholte schwere Kämpfe ausgefochten worden (vgl. Seidel a. a. O. 2. Aufl. 3, 450 ff.). Die von einflußreichen Leitern der ultramontanen Bewegung vertretene Theorie vom Ausschluß des Placet wegen selbstständigen Nebeneinanders von Kirche und Staat wäre richtig, wenn die Kirche ihre Ordnungen nur mit den sozialen Mitteln ihrer Gewissensbeherrschung aufrecht erhalten sehen wollte. Da sie aber hierfür auch staatliche Mittel direkt oder indirekt in Anspruch nimmt und jene Theorie diesen Anspruch nicht ausschließt, so zeigt sich, daß deren Vertreter entweder nicht fähig oder nicht willig sind, anzuerkennen, daß ihr angebliches Nebeneinander in der That die gregorische Überordnung der Kirche über den Staat ist. Wenn von dem heutigen Staate das Recht, ihre Angelegenheiten selbst zu ordnen (**jus statuendi**) der römisch-katholischen Kirche bereitwillig zuerkannt wird, so kann er das in keinem anderen Sinne thun, als in welchem er überhaupt Autonomie einräumt, nämlich unter der Bedingung seiner staatlichen Aufsicht und seiner aus derselben folgenden Genehmigungs- und bezw. Verbietungsrechte.

In diesem Sinne verhält es sich auch mit dem **jus statuendi**, welches er in neuerer Zeit den evangelischen Kirchen eingeräumt hat.

Die Kirchenordnungen des 16. und 17. Jahrhunderts sind Landesgesetze, erlassen mit Zuziehung theologischer Sachverständiger, also Gesetze des Staates für die Kirche; und so lange für diese die von altlandeskirchlichen Gesichtspunkten beherrschte reine Konsistorialverfassung in Kraft blieb, hat die evangelisch-kirchliche Gesetzgebung den Charakter behalten. Von einem besonderen staatlichen Placet zu dergleichen Ordnungen konnte also nicht die Rede sein. Nur wo die Kirche eine presbyterial-synodale Organisation als Vereinskirche, ein ihr entsprechendes Selbstregiment und mit demselben eine mehr oder minder entwickelte Autonomie besitzt, wie es in Jülich-Berg und Ober-Mark aus besonderen Gründen der Fall war (Mejer, Kirchenrecht S. 196, Nr. 8), da fand sich auch ein jene Autonomie kontrollierendes landesherrliches Placet (Jacobson, Gesch. d. Kirchenrechtes in Rheinland-Westfalen S. 175 f. 179 f. 257 f. u. ö.). Als dann die hier ausgebildete sog. gemischte Kirchenverfassung durch die preußische Kirchenordnung für Rheinland-Westfalen vom 5. März 1835 generalisiert und weiter entwickelt ward, wurde, obwohl die Provinzialsynoden kein eigentliches **jus statuendi** erhielten, doch in § 49 der KO, übereinstimmend mit dem A.L.R. (s. Jacobson, Preuß. ev. Kirchenrecht § 20) bestimmt, daß deren „Beschlüsse erst dann in Kraft und Ausführung treten, wenn sie die Bestätigung der kompetenten Staatsbehörden erhalten haben". Voller ausgestaltet wurde die zum Selbstregiment geeignete presbyterial-synodale Organisation der evangelischen Kirchen erst seit 1848. Bei dieser Gelegenheit wurde, indem man kirchlicherseits ein selbstständiges Autonomierecht der Synoden in Aussicht nahm, das staatliche Placet demgegenüber für völlig korrekt erachtet. S. v. Bethmann-Hollweg in der Zeitschr. für die evangel. Kirche der Rheinprovinz und Westfalen Bd 1 (1829), S. 43 f. und der dortige synodale Kirchenverfassungsentwurf von 1851, § 54. Erklärung der Evang. Synode in Württemberg vom 2. März 1858 bei v. Moser, Allg. Kirchenblatt 1858, S. 31 u. a. Auch ist ein derartiges Placet bei Einführung jenes Autonomierechtes allenthalben eingeführt worden. Nur ist dadurch, daß das evangelische Kirchenregiment selbst, welches mit der synodalen Kirchenvertretung ein kirchliches Statut — sogenanntes Kirchengesetz — vereinbart, vermöge der sogenannten Gemischtheit der heutigen Kirchenverfassung in landesherrlicher Hand, der Landesherr also schon am Entstehen des Statuts beteiligt ist, die Einrichtung anders, als der katholischen Kirche gegenüber. Noch immer ist, wie in altlandeskirchlichen Zeiten, es das Staatsoberhaupt als solches, ohne dessen Einwilligung das Statut nicht zu stande kommt; die Prüfung seiner staatlichen Zulässigkeit verbindet sich mit der Erwägung darüber, ob die kirchenregimentliche Sanktion und bezw. Publikation verfügt werden solle. Zu diesem Zwecke hört der Landesherr, bevor er die desfallsige Entscheidung trifft, die kompetente oberste Staatsbehörde, und wird er durch diese veranlaßt, das Placet zu versagen, so geschieht dies, indem er das Statut

nicht sanktioniert und demgemäß die Publikation nicht anordnet. Diejenigen Staaten, welche das Placet als besondere Institution aufrecht erhalten haben, üben dasselbe auch der ev. Kirche gegenüber aus. Aber auch diejenigen Staaten, welche das Placet als solches nicht mehr kennen, begnügen sich doch nicht mit derjenigen Garantie, welche ihnen die Thatsache bietet, daß die Sanktion der Kirchengesetze in der Hand des Landesherrn liegt; sie verlangen entweder für die Gesetze staatsministerielle Gegenzeichnung oder schon für die Gesetzentwürfe staatsministerielle Genehmigung; in Preußen, und zwar sowohl in der Kirche der alten Provinzen (Gesetz vom 28. Mai 1894), als auch in den Kirchen der neuen Provinzen (Gesetze vom 14. Juli 1895) ist vor der Sanktion eine Erklärung des Staatsministeriums herbeizuführen, daß gegen den Erlaß von Staats wegen nichts zu erinnern sei; diese staatliche Zustimmung braucht aber nicht mehr in der Verkündungsformel erwähnt zu werden, wie dies im früheren Rechte vorgeschrieben war.

(Mejer †) Sehling.

Placeus, Josua (Josué de la Place), gest. 1665. — Haag, La France protestante, VI, 309 ff.; Saigey in Revue de théologie 1855, oct.; J. G. Walch, Einleitung in die Religions-Streitigkeiten ... außer der evang.-luth. Kirche, Jena 1734, III, 890 ff. — Eine ausführlichere Darstellung giebt der Artikel von A. Schweizer in der 2. Aufl. dieses Werkes.

Placeus (so latinisiert er selbst seinen Namen, während die Ausgabe seiner Werke, Franeker 1699. 1703, Placaeus schreibt) wurde als Kind einer angesehenen Pastorenfamilie wahrscheinlich im Jahre 1596 zu Saumur geboren. Er wurde 1625 Pastor in Nantes, 1633 Professor der Theologie in seiner Vaterstadt, wo er am 17. August 1665 (nach anderen Angaben bereits 1655) starb.

Placeus gehört neben Amyraut und L. Cappellus zu den Theologen von Saumur, welche in den Bahnen ihres Lehrers John Camero und im Gegensatz zur orthodoxen Schule von Sedan die calvinische Lehre durch Betonung ihrer ethischen und allgemeinmenschlichen Elemente zu ermäßigen trachteten, ohne doch von der entscheidenden religiösen Grundlage zu weichen. Placeus insbesondere zog aus der sehr hoch eingeschätzten persönlichen Verantwortlichkeit jeder Menschenseele den Schluß, daß die von der Orthodoxie gelehrte direkte Zurechnung der Tatsünde Adams an seine Nachkommen nicht statthaben könne. Im Syntagma thesium theologicarum in academia Salmuriensi variis temporibus disputatarum (Salm. 1664 f. I, 205 ff. Zuerst erschienen die Thes. Salmurienses 1660) hat er darüber eine eigene Disputation (1640): De statu hominis lapsi ante gratiam. Die Annahme, daß die Sünde von Adam her sich lediglich per imitationem fortpflanze, wird darin entschieden abgelehnt. Aber Gottes Gerechtigkeit bindet sich an den Pr 17, 5; Ez 18, 20 ausgesprochenen Grundsatz, verdammt also niemanden, der nicht thatsächlich ein Sünder wäre. Selbst nicht die gegensätzliche Rücksicht auf die imputatio iustitiae Christi vermag fori divini respectu die Annahme einer direkten Zurechnung der Schuld Adams zu begründen: denn zwar Christus, nicht aber Adam handelte ex munere; man kann von Adam nicht sagen: pro nobis vel loco nostro legem Dei violabat. Die Grundlage unserer erbsündlichen Verschuldung ist demgemäß nicht ipsa actualis inobedientia Adami, quae nobis imputetur, sondern vitium ex illa natum nobisque inhaerens. Rö 5, 12 ist ἐφ' ᾧ nicht mit in quo scil. Adamo wiederzugeben, sondern mit eo quod: weil jeder Mensch sündigt, ist er dem Tode unterworfen; daß er thatsächlich sündigt, ist freilich ein notwendiger Ausfluß des regnum mortis und des peccatum originale inhaerens. Auch die Weise, wie Adams verkehrte sündige Richtung auf die Nachkommen bestimmend wirkt, wird möglichst aus der rein naturhaften in die ethisch-psychologische Sphäre gerückt. Der Sündenfall war gottwidrige Selbstbestimmung und mußte als solche eine völlige Korruption aller sittlichen Erkenntnis- und Willenskräfte herbeiführen (p. 204, th. 30; 208, th. 20): mutato enim fine ultimo, qui in moralibus principii universalissimi, unde reliqua pendent, rationem habet, mutari omnia moralia necesse est. Für die Fortpflanzung gilt dann: huiusmodi universalis omnium facultatum moralium depravatio (quam mala conscientia Deique metus et ex metu odium, continuo insecuta confirmarunt et obsignarunt) non potuit non afficere facultatem generandi.

Für diese Lehre von der nur durch die eigne inhärierende Erbsünde vermittelten Zurechnung der Schuld Adams an die Nachkommen konnte sich Placeus darauf berufen, daß Calvin (Inst. II, 1—3) von einer darüber hinausgehenden, gesondert nebenher laufenden unmittelbaren Zurechnung noch nichts wußte, und daß bereits Petr. Martyr

zu Rö 5 und Dan. Chamier (Panstr. III, 7, 20. 21; 8) einer solchen geradezu widersprochen hätten. Auf seinen am meisten verwandten Vorläufer Zwingli, der propter virtutem salutis per Christum praestitae (Fid. ratio V. Opp. ed. Schul. und Schulth. IV, 7) die Erbsünde nicht ohne weiteres als Schuld jedes einzelnen Menschen gelten lassen wollte, hat er sich jedoch merkwürdigerweise nicht berufen, wahrscheinlich, um nicht in dessen weitere Konsequenzen verwickelt zu werden.

Es ist überraschend, wie eine Lehre, die sich nicht gegen die Grundlagen der evangelischen Heilserkenntnis, sondern lediglich gegen eine Spezialität der Orthodoxie richtete, die französische Kirche in ziemliche Erregung bringen konnte. Unter dem Vorsitz von Garissol, der das auf Saumur etwas eifersüchtige Montauban vertrat, wandte sich die Nationalsynode von Charenton 1644 (Aymon II, 680), ohne einen Namen zu nennen, wider die Behauptung, „que toute la nature du péché originel consistoit uniquement dans la corruption qui est hereditaire à toute la posterité d'Adam, et avec laquelle tous les hommes naissent; et dans lequel on nioit que le premier péché d'Adam nous fût imputé." Dieses Dekret sollte von allen Pastoren und Kandidaten unterschrieben werden. Längere Verhandlungen folgten, an welchen sich Garissol, Rivet, Des Marets und andere Orthodoxe litterarisch beteiligten. Placeus selbst veröffentlichte erst spät seine mit scholastischem Scharfsinn erfüllte Verteidigungsschrift: Disputatio de imputatione primi peccati Adami, Salm. 1655. Bis dahin hatte er auf eine neue Nationalsynode und auf die Feststellung gewartet, ob er mit dem Dekret von Charenton wirklich gemeint sei. Da mehrere Provinzialsynoden genauere Begründung wünschten, zog die Nationalsynode von Loudun 1659 alle angedrohten Maßregeln zurück: es solle einfach bei Art. 10 f. der Conf. de foi verbleiben (Aymon II, 750). Die Züricher Orthodoxie hat es sich aber nicht nehmen lassen, noch 1675 in der Formula consensus helvetici, übrigens ohne Angriff auf die Personen, mit dem ganzen Salmurianismus die bloße imputatio media et consequens zu verwerfen (Art. 10—12. K. Müller, Bek. der ref. Kirche 864 f.): die allgemeine Korruption der Menschheit werde nur erklärt und sicher festgestellt, wenn man als Grundlage ein göttliches Verwerfungsurteil denke. **E. F. Karl Müller.**

Planck, Gottlieb Jakob, gest. 1833. — Eine vollständige Aufzählung aller Schriften Plancks s. in der Pütter-Saalfeld-Oesterleyschen Geschichte der Universität Göttingen II, 121; III, 283 ff.; IV, 270, wo auch die Schriften über ihn nachgewiesen sind. Die bedeutendste unter diesen ist die seines Schülers und Kollegen Fr. Lücke: Dr. G. J. Planck, Ein biographischer Versuch, Göttingen 1835, 8°; darin auch Rupertis Gedächtnisreden und ein von Oesterley gezeichnetes, von Lödel gestochenes Bild, das aber durch ein von Grimm radiertes übertroffen wird. Weitere Beiträge zur Lebensgeschichte und Charakteristik Plancks geben: Schläger, Zur Erinnerung an Planck, Hameln 1833; Schmidt, N. Nekrolog der D. 1833, II, 581 ff.; Hall. Allg. Litz. 1837, III, 181 ff.; Rheinwald, Rep. 1839, Bd 25, S. 105 ff.; Mohnicke in ZhTh 1836, I, 313 ff.; E. Henke, ebendas. 1843, IV, 75 ff.; G. Franck, Gesch. der prot. Theol. III, 359 ff. — Zu vgl. ist ferner über P. vor allen noch besonders F. Chr. v. Baur, Epochen der kirchlichen Geschichtsschreibung S. 174—192; dessen KG des 19. Jahrh. S. 105 ff. und dessen Festschrift zu Ehren Plancks: „In Osiandri doctrinam ex recentiore theologia illustrandam", Tüb. Diss. 1831, 4°; J. A. Dorner, Gesch. d. prot. Theol., 704 ff.; Uhlhorn in JdTh 1857, 640 ff. In den Lehrbüchern der Dogmengeschichte von Thomasius, Harnack, Loofs wird P. merkwürdigerweise gar nicht gewürdigt, auch von Seeberg nur (DG. I, 6) nebenbei einmal erwähnt.

Gottlieb Jakob P., protestantischer Theolog und Kirchenhistoriker, ist geboren den 15. Nov. 1751 zu Nürtingen im Herzogtum Württemberg, gest. den 31. August 1833 in Göttingen. Als ältestes unter 16 Kindern des aus Lauffen am Neckar gebürtigen, in Nürtingen angestellten Stadt- und Amtsschreibers Georg Jakob Planck und seiner Frau geb. Lang, wurde er frühe zum Studium der Theologie bestimmt und durchlief die gewöhnliche Laufbahn eines württembergischen Theologen als Lateinschüler in seiner Vaterstadt, als Klosterschüler zu Blaubeuren 1765 und Bebenhausen 1767, als Stipendiat und stud. theol. in Tübingen 1769—74, wo die Philosophen Ploucquet und Boek, beide Leibnizianer, von Theologen aber besonders der fromme Kanzler J. Fr. Reuß, der gelehrte Kirchenhistoriker J. Fr. Cotta, der strengorthodoxe Dogmatiker Chr. Fr. Sartorius &c. seine Lehrer waren, und wo innige Freundschaft den ebenso gemütvollen als strebsamen, auch poetisch begabten Jüngling mit gleichalterigen Studiengenossen, wie Spittler, Georgii, Geß, Abel u. a. verband. Nachdem er 1771 als Primus unter 31 Komilitonen Magister geworden, 1774 sein theologisches Examen vor dem Stuttgarter Konsistorium erstanden,

kehrte er schon 1775 als Repetent nach Tübingen zurück, um fünf Jahre, 1775—80, in dieser zur Vorbildung eines zukünftigen akademischen Lehrers förderlichen Stellung zu verbringen. Diese Zeit verwandte Pl., wie er selbst sagt, zu freiem Umherschweifen in dem großen Feld der Gelehrsamkeit und schönen Litteratur (vgl. seinen in dieser Zeit entstandenen Roman: Tagebuch ꝛc. 1779), wandte sich aber schon jetzt mit Vorliebe dem 5 Fach der Kirchengeschichte zu, zu welcher innerer Trieb und der Vorgang seines Freundes Spittler ihn hinzog, der 1777 nach einjährigem Geschichtsstudium bei Gatterer und Schlözer in Göttingen in das Tübinger Repetentenkollegium eingetreten, aber schon 1779 einem Rufe als prof. hist. nach Göttingen gefolgt war. Planck ging 1780 als Stadtvikar nach Stuttgart und wurde hier 1781—84 als Prediger und a. o. Professor an der 10 hohen Karlsschule angestellt, die damals unter der Direktion ihres Kanzlers Lebret auf dem Gipfel ihrer Blüte und ihres Ruhms stand (vgl. Wagner, Geschichte der hohen Karlsschule 1856). Planck hatte hier außer dem sonntäglichen Gottesdienst den Religionsunterricht zu erteilen, hatte daneben Zeit zu anregendem gesellschaftlichen Verkehr und zu litterarischen Arbeiten; gründete hier auch im Oktober 1781 seinen Hausstand 15 mit J. L. geb. Schikhard aus Stuttgart. In dieser Zeit vollendete er, unter Benutzung der reichen reformationsgeschichtlichen Schätze der Stuttgarter Bibliothek, seine schon in Tübingen begonnenen Vorarbeiten zu den zwei ersten Bänden seiner Geschichte des protestantischen Lehrbegriffes; schon im April 1781 erschien Band I, Band II im September 1783. Die Aufnahme des Werks war eine so günstige (vgl. die wahrscheinlich von 20 Spittler verfaßte Anzeige in GgA 1782, S. 758), daß 1784 nach dem Tode des Kirchenhistorikers W. Fr. Walch in Göttingen Planck als dessen würdigster Nachfolger erschien. Sein Freund Spittler, der seit 1779 als Professor der Geschichte in Göttingen neben den profangeschichtlichen auch kirchengeschichtliche Vorlesungen gehalten hatte, war es, der seine Berufung besonders betrieben hatte, der ihn mit offenen Armen aufnahm und ihm 25 das Fach der Kirchengeschichte von jetzt an ganz überließ. Im Herbst 1784 trat Planck sein neues Amt an der Georgia Augusta an, zu deren hervorragendsten Zierden er nun (unter Ablehnung verschiedener an ihn gelangten Berufungen) fast ein halbes Jahrhundert lang (1784—1833) gehören sollte. Er trat als dritter ord. Professor neben Leß und Miller in die theologische Fakultät ein, rückte aber schon 1791 zum prof. primarius auf, während Schleußner und Ammon, Stäudlin und Pott, zuletzt auch noch sein 30 Sohn Heinrich Planck (s. folg. Art.), Lücke und Gieseler ihm als Kollegen zur Seite standen. Seine Vorlesungen umfaßten Kirchen- und Dogmengeschichte, Dogmatik, Symbolik, theologische Encyklopädie und Methodologie, einigemal auch Geschichte der Kirchenverfassung und des Kirchenrechts. Und obgleich sein äußerer Vortrag nichts weniger als 35 glänzend, sein schwäbischer Dialekt, den er nie ablegte, für norddeutsche Ohren störend war, so sammelte er doch durch die Gründlichkeit seiner Forschung, die Klarheit seiner Darstellung, den Ernst und die Milde seines Urteils ein zahlreiches und treu ergebenes Auditorium um sich (Näheres bei Lücke, der selbst in den Jahren 1812—13 zu seinen Zuhörern gehörte, S. 33 ff.). In Plancks äußerer Stellung änderte sich seit seiner Über- 40 siedelung nach Göttingen wenig mehr: im Jubiläumsjahr der Universität 1787 wurde er von Tübingen aus unter Storrs Dekanat zum Dr. theol. kreiert, 1791 zum Konsistorialrat, 1800 zum Ephorus der Hannoverschen Theologen, 1805 zum Generalsuperintendenten des Fürstentums Göttingen, 1828 zum Abt von Bursfelde, 1830 zum Oberkonsistorialrat ernannt. Auch die preußische Annexion 1806, wie die Einverleibung 45 Göttingens in das Königreich Westfalen 1807—13 hatte wenig Änderung gebracht, außer daß er 1811 von der westfälischen Regierung zum Präsidenten eines neu errichteten Konsistoriums für das Leinedepartement war ernannt worden — eine Stellung, die nach dem Sturz der Fremdherrschaft wieder ein Ende nahm. Auch in akademischen Verwaltungsgeschäften (als Prorektor, Senatsmitglied, Kurator des Waisenhauses, der Witwenkasse ꝛc.) 50 war er vielfach thätig und zeigte in solchen praktischen Dingen wie in seinem eigenen Haushalt viel Umsicht, Takt und eine musterhafte Pünktlichkeit und Gewissenhaftigkeit. Am 13. Mai 1831 feierte der allverehrte Greis sein 50jähriges Amtsjubiläum und wurde bei diesem Anlaß von seinen Kollegen wie von 14 auswärtigen theologischen Fakultäten durch Programme oder Adressen beglückwünscht. 52 Jahre dauerte seine glück- 55 liche, mit 4 Söhnen und 3 Töchtern gesegnete Ehe; nur wenige Monate hatte er den Tod seiner Frau überleben müssen, als er selbst im 82. Lebensjahre nach kurzem Unwohlsein starb.

Seinen theologischen Standpunkt bezeichnet Planck selbst als den des „rationellen Supranaturalismus" (s. die Einl. in die theol. Wissensch. 1794); denn beides steht ihm 60

gleich fest, die Göttlichkeit wie die Vernünftigkeit des Christentums, die Notwendigkeit wie die Erkennbarkeit einer unmittelbaren Gottesoffenbarung. Das ist die Überzeugung, die er in Tübingen in der Schule des Theologen Reuß wie des Leibnizianers Ploucquet gewonnen und unter allem Wechsel der Zeiten und Systeme sich bewahrt hat; denn auch 5 die fortschreitende Aufklärung vermochte ihn nicht zu überzeugen, daß er den Begriff einer unmittelbaren Offenbarung aufgeben müßte (vgl. seine apologetische Schrift vom Jahr 1821: Über die Haltbarkeit des historischen Beweises für die Göttlichkeit des Christentums; Lücke S. 73 ff.). Deutlich aber ist er sich der Kluft bewußt, die ihn und seine Zeitgenossen von der alten Orthodoxie scheidet. Jedem müsse es wahrnehmbar sein, daß 10 die Veränderungen der letzten 30 Jahre mehr an der Gestalt der Theologie verändert haben als vorher die Veränderungen von Jahrhunderten. Und zwar ist es ein Dreifaches, worin Planck die seit Mitte des 18. Jahrhunderts in und mit dem Geist unserer Theologie vorgegangenen Veränderungen erkennt (Gesch. der protestant. Theol. S. 357 ff.), nämlich 1. in der Erkenntnis von der Notwendigkeit einer tieferen exegetischen und kri- 15 tischen Begründung des historischen Wissens wie des dogmatischen Systems, 2. in der Befreiung von den dem Forschungsgeist angelegten unwürdigen Fesseln, und endlich 3. in der Toleranz und Gerechtigkeit gegen Andersdenkende. Damit bezeichnet Planck auch die Punkte, wo er selbst in die theologische Entwickelung einzugreifen sich berufen und berechtigt glaubt. Mit der tieferen exegetischen Begründung des dogmatischen Systems hat 20 er selbst nur vorübergehend sich befaßt; es gehört dahin seine 1774 in Tübingen unter dem Vorsitz von Reuß verteidigte Diss. theol. de canone hermeneutico, quo scripturam per scr. interpretari jubemur, eine Abhandlung, die nicht bloß seine damalige Vorliebe für exegetische Studien erkennen läßt, sondern zugleich seine antithetische Stellung gegenüber der damals aufkommenden rationalistischen Exegese bezeugt. Das- 25 jenige Gebiet aber, zu welchem frühe eigene Neigung und Begabung wie äußere Anregungen (durch Cotta, Lebret, Spittler 2c.) ihn hinzogen und worin er mit richtiger Selbstbeurteilung seine eigentliche Lebensaufgabe erkannte, ist das der historischen Theologie.

Planck hatte so sehr die Natur und die Ausbildung eines Historikers, daß man 30 sagen kann, auch seine ganze Richtung als Theolog, ja seine Gesinnung als Mensch und Christ war dadurch mitbestimmt. Mit einer solchen sich selbst vergessenden Vertiefung ging er der Erkenntnis dessen nach, was geschehen und was also Gottes Wille gewesen ist; mit solcher Freude und Andacht hing er an den Bildern vergangener Zeiten und an der Arbeit, sie aus Schutt und Entstellung heraus in immer reinerer Gestalt wieder her- 35 zustellen; so sehr befriedigte ihn die ideale Existenz in diesen Regionen der Geschichte, und so groß war der Reichtum, welcher ihm hier erschien, daß er über dem Allen nicht Aufmerksamkeit und Interesse genug behielt, an sich zu denken, seine eigene Person wichtig zu nehmen und groß zu finden; selbst seine besondere christliche Erkenntnis, eine der zahllosen Mischungen aus Alt und Neu, welche ihm die Geschichte zeigte, kam ihm nicht so 40 bedeutend vor, daß er jemals dafür einen Streit anzufangen oder gar dafür Partei zu machen sich hätte entschließen können. Und wie ihm dies die Anspruchlosigkeit und Heiterkeit seiner Seele sicherte, so bewahrte es ihm auch seinen Optimismus und sein Gottvertrauen, schützte ihn vor Hadern und Schwarzsehen; die Welt erschien ihm nicht als eine massa corruptionis unter einem zürnenden Richter in der Nähe der letzten Zeit; 45 seine Frömmigkeit war nichts als Dankbarkeit gegen Gott, Bewunderung der „mannigfaltigen Weisheit“ und Güte, die alles immer herrlich hinausführt, und der Unerschöpflichkeit der dazu gewährten Heilsanstalt; sein Verhältnis zu den Menschen war nichts als Milde im Aufsuchen des Guten, welches sich trotz mancherlei Sprache und Entstellung überall finden mußte, nichts als Liebe und Dienstfertigkeit gegen sie, unter welchen er 50 niemals einen Feind hatte, und wie er darin sich selbst nicht genügte, so verwandelte sich nur gegen diejenigen seine Milde in Strenge, welche die geistlichen Führer der übrigen sein und dennoch „hoch herfahren“ und durch irgend etwas Anderes als durch dieselbe unerschöpfliche Geduld ihren Beruf, andere zu leiten, bewähren wollten.

Diese Denkart wirkte denn auch in seinen historischen Schriften auf seine Auffassung 55 der Kirchenlehrer früherer Zeiten ein, welche der Hauptgegenstand derselben waren. Des größten Fleißes im Benutzen aller erreichbaren Quellen konnte er, welcher in den geschehenen Dingen die Wege und Absichten Gottes sah, schon aus Gottesfurcht und Gewissenhaftigkeit sich nicht entschlagen; aus demselben Grunde auch nicht der sorgfältigsten Kritik ihres Wertes und ihrer Zuverlässigkeit. Was er aber zu diesen gemeinsamen Eigen- 60 schaften aller rechten Historiker Eigentümliches hinzuthat, war eine Untersuchung, welche

er über die Nachrichten ergehen ließ, zu dem Zweck, um aus denselben als aus Indicien den geistigen und sittlichen Gesamtzustand der handelnden Personen herauszubringen. Das geschah nicht bloß, um für die Darstellung den Schmuck individueller Schilderung zu gewinnen, sondern es war ein eigentliches induktorisches Erforschen des relativ Allgemeinen durch das gegebene Einzelne, woraus sich dann für die Darstellung am besten die Frucht der feinsten und lehrreichsten Charakterzeichnungen ergeben konnte. Bei dieser Untersuchung achtete er aber weniger auf die großen und gemeinsamen Einwirkungen, welche in der Strömung eines ganzen Zeitalters bestimmend über die, welche ihm angehören, ergehen, sondern mehr nur auf die Ermittelung der bewußten Absichten und unbewußten Neigungen, mit welchen der Einzelne gegen seine Umgebungen und die auf ihn vererbten Traditionen reagiert. Dabei ließ ihn die zunehmende Ausbildung seines Scharfblicks öfter auch da Plan und Absicht suchen und finden, wo davon auf der Oberfläche und vielleicht selbst im Bewußtsein der Handelnden nicht viel zu sehen war. Für diesen subjektiven Geschichtspragmatismus, dieses Aufsuchen der Entstehung der Ereignisse in den Motiven der Personen und die dabei verwandte, tief eindringende psychologische Divination hat man ihn zuerst enthusiastisch gepriesen, nachher streng getadelt; richtiger ist es, beides, die Einseitigkeit, aber auch den Wert dieser besonderen Gabe und Eigentümlichkeit Plancks, nebeneinander anzuerkennen. Es war einseitig, bei der Reproduktion des Kausalnexus fast nur auf die Ursachen zu achten, welche in den Subjekten lagen, daneben aber die ein ganzes Zeitalter gemeinsam beherrschenden Gedanken und Mächte aus den Augen zu lassen. Es war eine weitere Einseitigkeit, nach den Forderungen, welche Planck etwa an sich selbst und seine Gegenwart stellte, auch andere Zeiten zu richten, sie wegen Herrschsucht, Gewaltthätigkeit, Streitsucht, Agitation, Mangel an Milde und Demut u. s. f. zu tadeln und dabei nicht zu erwägen, daß auch z. B. Papstgewalt und Polemik ihre Zeit und relative Berechtigung hatten. Es war auch leicht möglich, daß bei Ausübung jener psychologischen Methode, bei den Versuchen, den Menschen ins Herz zu sehen und aus diesem tiefsten Grunde womöglich ihre Überzeugungen und Handlungen abzuleiten, Fehlschlüsse vorkamen. Aber weil die richtige Diagnose auch dem geübtesten mißlingen kann, darf der Arzt darum aufhören, danach als nach dem Höchsten seiner Kunst und Wissenschaft zu trachten? darf der Historiker die schärfste Beobachtung und Beurteilung des Individuums durch allgemeine Betrachtungen über die geschichtlichen Zustände und ihre Gesetze ersetzen wollen? Es ist der wirkliche Mensch, welchen man mitlebend und nachfühlend in der Geschichte sehen will. Die Stadien und Gesetze des geschichtlichen Prozesses aufsuchen kann zu lehrreichen Überblicken und zum Verständnis des Zusammenhanges im großen wie des einzelnen verhelfen; aber das Studium und die Freude des Historikers wie des Porträtmalers muß doch mehr noch die Schärfe und Feinheit der Detailbeobachtung, der Durchschauung des „ineffabeln" und darum unerschöpflichen Individuums sein, als die Abstraktion zur Feststellung der allgemeinen Gesetze des Geschehens. Wenigstens gegen die andere Einseitigkeit einer physikalischen oder sog. spekulativen Geschichtsbetrachtung, für welche der Einzelne in dem allgemeinen Prozesse fast verschwindet, und gegen den Determinismus und Fatalismus, mit welchen sie leicht zusammenwirkt, bedarf es stets, und zwiefach in Zeiten sittlicher Erschlaffung, des Gegengewichts und Korrektivs einer ethischen Geschichtsbetrachtung, welche die handelnden Personen als lebendige, zurechnungsfähige Wesen voraussetzt und reproduziert, und danach lobt oder tadelt.

Die beiden kirchenhistorischen Hauptwerke Plancks waren die Geschichte des protestantischen Lehrbegriffs und die Geschichte der Kirchenverfassung. Der Titel des ersteren Werkes lautet genauer: Geschichte der Entstehung, der Veränderungen und der Bildung unseres protestantischen Lehrbegriffes von Anfang der Reformation bis zur Einführung der Konkordienformel, Leipzig 1781—1800 in 6 Bänden: die beiden ersten erschienen zuerst anonym 1781 und 1783, dann in zweiter Auflage 1791 und 1792. Das Werk zerfällt in zwei Abteilungen, von denen die erste (Band I, II, III, 1 und 2) von dem Verfasser auch bezeichnet wird als: Geschichte der Reformation und der protest. Kirche bis zum Augsburger Religionsfrieden; die zweite (Band IV, V, 1 und 2, VI) führt den Nebentitel: Geschichte der protestantischen Theologie von Luthers Tod bis zur Einführung der Konkordienformel (vgl. hierüber Lücke S. 24 ff.). Eine kurze Fortsetzung in der Schrift: Geschichte der protestantischen Theologie von der Konkordienformel bis in die Mitte des 18. Jahrhunderts, Göttingen 1831, 8°, giebt fast nur Plancks Vorlesungen über diesen Zeitraum mit einigen Anmerkungen, vgl. über die Entstehung dieser Schrift Lücke S. 84 ff. — Der Titel des zweiten Werkes lautet: Geschichte der christlich-kirchlichen Gesellschafts-

verfassung in 5 Bänden, Hannover 1803—9, und zwar Band I: Entstehung und Ausbildung der christl.-kirchl. Gesellschaftsverfassung im römischen Staat; Band II: in den neuen Staaten des Occidents bis in die Mitte des 9. Jahrh.; Band III—V: Geschichte des Papsttums von da bis zur Reformation. — Das erstgenannte Werk, unstreitig 5 Plancks Hauptwerk und von epochemachender Bedeutung in der protestantischen Geschichtschreibung, als erster Versuch einer pragmatischen und unparteiischen Geschichte der Reformation und des lutherischen Lehrbegriffes, will zeigen, wie aus der Reformation des gesamten kirchlichen Lebens der protestantische Lehrbegriff als ihr innerster Haltpunkt allmählich hervorgeht, wie die neue Kirche mit ihrem unterscheidenden Dogma und ihrer 10 eigentümlichen Theologie sich konstituiert. Aber freilich wird jener Lehrbegriff oft weniger dogmenhistorisch aus seinen Grundgedanken und deren innerer Fortbildung abgeleitet, vielmehr werden diese Gedanken und deren verschiedene Modifikationen selbst meist betrachtet als Wirkung persönlicher oder zufälliger äußerer Faktoren, als entstanden oder doch mitbestimmt durch die persönlichen Neigungen oder Bestrebungen ihrer Bekenner; die 15 subjektive, persönliche Seite der Entwickelung ist zu stark hervorgehoben, man vermißt nicht selten den objektiven Pragmatismus der Idee, man ahnt nur hinter dem Vorhang der äußeren Erscheinungen die innere Entstehung des Lehrbegriffes (vgl. die Urteile von Lücke S. 24; Baur, Epochen, S. 174ff.). — Die später, 1803—9 entstandene Geschichte der Kirchenverfassung, gewissermaßen eine nachgelieferte Rechtfertigung der Reformation 20 durch den Nachweis ihrer geschichtlichen Notwendigkeit (vgl. die Schlußworte des V. Bandes), durch Gründlichkeit des Quellenstudiums, durch Feinheit der pragmatischen Verknüpfung, durch edle Unparteilichkeit, durch klare und wohlgeordnete Darstellung dem erstgenannten Werk gleichstehend, trägt doch noch mehr als jenes die Schwächen des Planckschen Geschichtspragmatismus an sich, der vom ersten Anfang der Kirche an jede Veränderung 25 mit inquisitorischer Strenge darauf ansieht, welche Absicht ihr zu Grunde liegen konnte, und der insbesondere die Geschichte des Papsttums nur als planmäßige Erwerbung oder schlaue Erschleichung einer unrechtmäßigen Herrschaft zu betrachten weiß — eine Betrachtung, bei der man schließlich nicht sowohl die Päpste selbst als vielmehr den Geschichtschreiber bewundern muß, welcher so tief in ihre innersten Gedanken hineinschaut und die 30 feingesponnenen Fäden ihrer kunstvoll verschlungenen Politik mit so scharfem Blick aufdeckt (vgl. Baur a. a. O. S. 186).

Viele andere kirchenhistorische Schriften und Abhandlungen Plancks zeigen teils seine urteilsvolle Teilnahme an den kirchlichen Ereignissen seiner Zeit (so seine Fortsetzung von Walchs neuester Religionsgeschichte in 3 Bänden, Lemgo 1787—93, von welchen Bd I 35 und II fast nur mit Papst Pius VI. und Kaiser Joseph II., Emser Kongreß, Synode von Pistoja &c., Bd III mit der kirchlichen Revolution in Frankreich von 1791 sich beschäftigt; ferner zwei Schriften über die katholische Kirche, ihre neuesten Veränderungen und ihr Verhältnis zur protestantischen Kirche aus den Jahren 1808 und 1809, beide ausgezeichnet durch Nüchternheit und Unparteilichkeit des kirchenpolitischen Urteils; dann drei 40 Schriften über die gegenwärtige Lage und die Bedürfnisse der protestantischen Kirche, über Trennung und Wiedervereinigung der christlichen Hauptparteien u. s. f. aus den Jahren 1803, 16, 17 (vgl. Lücke S. 59ff.), — teils sind es Beiträge zur allgemeinen, zur älteren oder mittelalterlichen Kirchengeschichte, wie seine Fortsetzung von Fuchs, Bibliothek der Kirchenversammlungen (Bd IV), seine Beiträge zur Geschichte des Tridentiner Konzils (Anec- 45 dota ad hist. C. Trident. pertinentia fasc. I—XXV in einer Reihe von akademischen Programmen), seine Specimina anthologiae patristicae, Göttingen 1820—32, 4°, seine neue Ausgabe von Spittlers Grundriß der Kirchengeschichte 1812, dann eine große Zahl von kleinen Aufsätzen, Programmen und Rezensionen kirchengeschichtlichen Inhaltes (Lücke S. 43ff.), sowie endlich sein Versuch einer „in großen Umrissen gezeichneten Ge- 50 schichte des Christentums von der ersten Gestalt im Geist seines Stifters und seiner Apostel durch alle Veränderungen hindurch bis auf unsere Zeit herab" — ein von ihm lange geplantes Werk, von welchem aber nur der Anfang zur Ausführung kam in seiner 1818 in 2 Bänden erschienenen: „Geschichte des Christentums in der Periode seiner ersten Einführung in die Welt durch Jesum und die Apostel", — einer Schrift, die freilich, 55 wie von allen zugegeben wird, seinen Hauptwerken weit nachsteht und im Grunde nur noch ein pathologisches Interesse hat zur Charakteristik eines überwundenen historisch-theologischen Standpunktes (vgl. darüber Lücke S. 71; Baur S. 187; Uhlhorn S. 640f.).

Auch Plancks übrige theologische Schriften zeichnen sich aus durch das Ausgehen von dem genau untersuchten Geschichtlichen, durch reife Erfahrung und Mäßigung des Urteils, 60 und durch das fromme Verlangen, eine versöhnende Mitarbeit „nicht zur Zerstörung,

sondern zur Erbauung" apologetisch und reformatorisch ausüben und so zur Heilung der Spaltungen und Schäden der Kirche beitragen zu können. So ist von seinen beiden Bearbeitungen der theologischen Encyklopädie (Einleitung in die theol. Wissenschaften, G. 1793—95. 2 B. und Grundriß der theol. Encykl. 1813) besonders die ältere durch urteilsvolle Übersichten der Geschichte der einzelnen theologischen Wissenschaften ausgezeichnet; in beiden aber zeigt sich die pädagogische Fürsorge für seine Schüler, welche alle an dem frommen Greis mit Liebe und Verehrung hingen, welchen sein Frieden ein nachahmungswürdiges Vorbild war und welche selbst hinter seinem Scherz den tiefen Ernst und die Kraft seiner Liebe kaum jemals verkennen konnten. Nicht in den eigentlichen Glaubenssachen (hier stand ihm schon durch seine Theodice und seine tiefempfundene Dankbarkeit alles unerschütterlich fest), aber in manchen theologischen Streitfragen war ihm durch die neuere Theologie seiner Zeit manches zweifelhaft geworden, manches einzelne Zugeständnis abgenötigt. In streitigen Punkten liebte er mehr das abwägende Suchen der Wahrheit als die Entscheidung, war mehr vorsichtig als zuversichtlich, mehr zurückhaltend als mitteilend, mystischen Spekulationen ebenso abgeneigt als einem abschließenden und abgeschlossenen Positivismus. Eine fast übermäßig ängstliche Wahrheits- und Gerechtigkeitsliebe trieb ihn alles aufzusuchen, was sich zur Rechtfertigung der Meinung eines Gegners und als schwache Seite der eigenen anführen ließ. Dies andere Extrem der Parteilichkeit übte er besonders in seiner „historischen und vergleichenden Darstellung der dogmatischen Systeme unserer verschiedenen christlichen Hauptparteien" sowohl in seinem so bezeichneten Lehrbuche (zuerst 1796, dann 1804, 3. Aufl., Göttingen 1822), welches diese ganze Wissenschaft der komparativen Symbolik eigentlich erst entstehen ließ, als in seinen Vorlesungen darüber, welche nicht die Eingenommenheit, sondern nur die Achtung gegen alle dargestellten Systeme zu vermehren und so den versöhnendsten Eindruck zu machen bestimmt und geeignet waren. Auch drei Schriften, welche er in Romanform schrieb, unterschieden sich insofern nicht von den übrigen, als auch sie einer ernsten didaktischen Tendenz, in einer mit besonderer Kunst und Umsicht auf möglichsten Erfolg berechneten Form zu dienen bestimmt waren. Das „Tagebuch eines neuen Ehemannes" (Leipzig 1779), welches er als Tübinger Repetent schrieb, sollte dazu dienen, sentimentale, durch „das leidige Siegwartswesen" infizierte und verzerrte Frauen zu heilen und zu gesunden Zuständen deutschen Familienlebens zurückzuführen. Ebenso sollte sein 1782 zu Bern gleichfalls anonym erschienener Kulturroman u. d. T. „Jonathan Ashleys Briefe" von Verkehrtheiten in den sozialen und litterarischen Zuständen Deutschlands abmahnen durch Vergleichung mit englischen Verhältnissen (vgl. Lücke S. 16 ff.). Aber auch noch im höchsten Alter drängte es ihn, das Beste, was er den Herzen der jüngeren Geistlichen nahezulegen wünschte, auch wieder in die Form, die ihm dafür die wirksamste schien, in die des Romans einzukleiden: „Das erste Amtsjahr des Pfarrers von S. in Auszügen aus seinem Tagebuch, eine Pastoraltheologie in Form einer Geschichte", Göttingen 1823 war trefflich geeignet, angehende Pastoren für ihren heiligen Beruf zu begeistern und zu freudiger Übernahme jedes Opfers geneigt zu machen. Das Werk ist Fragment geblieben: eine Fortsetzung hat Planck in nahezu druckfertiger Gestalt hinterlassen, aber die Publikation testamentarisch untersagt; einen kurzen Auszug daraus teilt Lücke mit S. 82 ff. (handschriftl. auf der Göttinger Bibliothek). **(Wagenmann †) P. Tschackert.**

Planck, Heinrich Ludwig, gest. 1831. — Nachrichten über ihn, nebst Aufzeichnungen von seinem Freunde, dem Philologen Dissen, hat Fr. Lücke 1831, 8° gegeben, wieder abgedruckt in seiner Biographie des Vaters, Göttingen 1835, S. 153 ff.; außerdem vgl. Nekrolog der D. 1831, II, 303; Döring, Gel. Theol. III; Göttinger Gelehrten-Gesch. Bd III u. IV; sein handschriftlicher Nachlaß auf der Göttinger Bibliothek. — Die Verhältnisse der Landeskirche, in der P. wirkte, sind dargestellt von J. K. F. Schlegel, Kirchen- und Reformationsgeschichte von Norddeutschland und den hannoverschen Staaten, 3. Band 1832 und von G. Uhlhorn, Hannoversche Kirchengeschichte, Stuttgart 1902.

H. L. Planck, Sohn des vorigen, war geboren zu Göttingen den 19. Juli 1785. Schon in seiner Studienzeit 1803 ff. wo Heyne, Heeren, Bouterwek, Herbart in Philologie, Geschichte und Philosophie, sein Vater, Ammon, Stäudlin, Eichhorn 2c. in der Theologie seine Lehrer waren, zeichnete er sich aus durch zwei Preisschriften: über den Wert der Zeugnisse der ältesten Gegner des Christentums, 1805, und über die allegorische Interpretation des Philo, 1806. In demselben Jahre wurde er zusammen mit W. Gesenius Repetent bei der theologischen Fakultät in Göttingen und begann, nach Vollendung einer wissenschaftlichen Reise, zu Ostern 1807 exegetische Vorlesungen über das ganze Neue Testament, welches er von nun an in je vier Semestern durchzugehen pflegte. Der neu-

testamentlichen Kritik und der Erforschung der Sprache des NT.s widmete er nun auch vorzugsweise seine litterarische Thätigkeit. Der ersteren gehören an seine „Bemerkungen über 1 Ti", Göttingen 1808, gegen Schleiermachers Bestreitung der Echtheit jenes Briefes gerichtet, und sein „Entwurf einer neuen synoptischen Zusammenstellung der drei ersten Evangelien nach Grundsätzen der höheren Kritik" (im Anschluß an Eichhorn), Göttingen 1809. Für die Untersuchung der Sprache des NT.s wurde sein Antrittsprogramm de vera natura atque indole orationis graecae N. T., Göttingen 1810, so bedeutend, daß der vornehmste Kenner dieses Fachs, Winer, ihn „den Ersten genannt hat, der mit Vermeidung wesentlicher Irrtümer der Früheren den Charakter der neutestamentlichen Diktion klar und vollständig entwickelt habe"; ein größeres Werk über denselben Gegenstand, eine isagoge philologica in N. T., sollte folgen und beschäftigte ihn lange; in fünf Programmen aus den Jahren 1818, 21, 24, 25, 27 gab er Proben eines Lexikons für das ganze NT, welches aber unvollendet blieb. Neben diesen exegetischen Studien, von welchen er noch in anderen lateinischen Programmen (z. B. über das Lukasevangelium, den Kanonbegriff, die Christologie des NT.s ꝛc.) Proben gab, richtete er, veranlaßt durch die dogmatischen Vorlesungen, die er seit 1817 regelmäßig hielt, seine Aufmerksamkeit auch auf die Religionsphilosophie und schloß sich hier, wie sein „Abriß der philosophischen Religionslehre" (Göttingen 1821) zeigt, eng an die Ergebnisse der Friesschen Philosophie an. Im Jahre 1810 war er außerordentlicher Professor, 1817 Doktor, 1823 ordentlicher Professor der Theologie geworden; aber die schreckliche Krankheit, welche seine Lehrerwirksamkeit von Anfang an gestört hatte, die Epilepsie, setzte ihr auch ein frühes Ende. An Frömmigkeit, Herzensgüte und Anspruchslosigkeit war er seinem Vater gleich, als Exeget und durch sein spekulatives Talent ihm vielleicht noch überlegen, den er freilich an Scharfblick, Umsicht und Kunst des Historikers ebensowenig als andere theologische Zeitgenossen erreichte und dessen kraftvolle und fast ritterliche äußere Erscheinung sich beinahe jugendlicher als die gedrückte Haltung und Stimmung des kranken Sohnes darstellte. Allgemein geliebt und beklagt starb Heinrich Planck noch zwei Jahre vor seinem Vater am 23. September 1831. **(Wagenmann †) P. Tschackert.**

Plath, Karl Heinrich Christian, gest. 10. Juli 1901. — Georg Plath, Karl Plath, Inspektor der Goßnerschen Mission. Schwerin. Bahn. 1904.

K. H. Chr. Plath, wurde am 8. September 1829 zu Bromberg geboren, wo seine Mutter sich vorübergehend aufhielt; der Vater war Pfarrer, später Superintendent in Schubin und zwar bis zu seinem erst 1894 erfolgenden Tode. Den ersten Unterricht empfing Plath, wie die meisten Pfarrersöhne, im väterlichen Hause, besuchte dann zwei Jahre lang das Gymnasium in Posen und wurde 1843 Alumnus der Schulpforta, die er als primus omnium 1849 verließ mit der Absicht, Philologie und Mathematik zu studieren, doch wurde bald ein Theologe aus ihm, der sich anfänglich allerdings stark auf orientalische Sprachen warf. Von 1849—53 studierte er in Halle und Bonn, absolvierte das erste Examen in Koblenz, das zweite in Posen und bezog dann 1854—56 das Wittenberger Predigerseminar, wo er zu Schmieder, den er als den „Führer seiner Seele" bezeichnet, in ein besonders herzliches Verhältnis trat. Von hier aus machte der frische, begabte und kenntnisreiche Kandidat in Berlin 1855 auf Schmieders Rat auch das Oberlehrerexamen, da dieser ihn zum Geistlichen und Lehrer an einer höheren Erziehungsanstalt für berufen hielt.

Und eine solche Berufung erhielt in der That Plath schon 1856 als geistlicher Inspektor und Religionslehrer an den Franckeschen Stiftungen in Halle und zugleich als zweiter Geistlicher an der dortigen Glauchaschen Kirche. Diese erst neu gegründete Stelle legte keine geringe Arbeitslast auf seine Schultern und bereitete ihm auch sonstige, manchmal recht verdrießliche Schwierigkeiten; aber sein fröhlicher Sinn, sein junges häusliches Glück und der erfrischende Verkehr mit gleichgesinnten Männern, namentlich den Pastoren Seiler und Hoffmann, gaben ihm immer neuen Mut. Hier empfing er auch die ersten nachhaltigen Missionsanregungen und veröffentlichte er (1860) seine erste litterarische Arbeit: ein Lebensbild Cansteins, als einen „Beitrag zur Geschichte des Spenerisch-Franckeschen Pietismus".

1863 kam dann der Ruf an ihn, der ihn erst auf das Gebiet führte, welchem seine eigentliche Lebensarbeit gehören sollte: in die Mission. Der alte, schon gebrochene Wallmann war es, der Plath als Inspektor der „Gesellschaft zur Beförderung der evangelischen Missionen unter den Heiden" nach Berlin rief. Hier sollte er außer als Lehrer am Missionsseminar und Reiseprediger vornehmlich als Missionslitterat thätig sein. In

dieser litterarischen Thätigkeit ging aber Plath bald über die ihm übertragene Redaktion mehrerer Missionsblätter hinaus, indem er in rascher Folge hintereinander eine Reihe missionswissenschaftlicher Schriften veröffentlichte, die ihn auch über den Kreis der Berliner Missionsfreunde hinaus bekannt machten. Abgesehen von den „Sieben Zeugen aus allerlei Volk“ (1867) sind es die folgenden: „Die Erwählung der Völker im Lichte der Missionsgeschichte“ (1867); „Drei neue (?) Missionsfragen“ (Kirche und Mission; die Vertretung der Missionswissenschaften auf der Universität; der Weltverkehr und die Kirche, 1868); „Die Missionsgedanken des Freiherrn von Leibnitz“ (1869); „Missionsstudien“ (7 in keinem Zusammenhange untereinander stehende, teils missionsgeschichtliche, teils missionstheoretische Essays, 1870) und „Die Bedeutung der Atlantic-Pacificbahn für das Reich Gottes“ (1870). Es ist vieles zu Idealistische in diesen Schriften und das Treffende oft in einem großen Wortreichtum verpackt. Von bleibendem Werte ist die Studie über die Leibnitzschen Missionsgedanken, die Plath zugleich als Habilitationsschrift benützte, um, nachdem er rite Licentiat geworden, an der Berliner Universität Missionsvorlesungen zu halten, ein Unternehmen, das Graul schon für Erlangen geplant hatte, aber auszuführen durch seinen frühzeitigen Tod verhindert worden war. Von 1867 an hat dann Plath, 1882 mit dem Professortitel beehrt, fast bis zu seinem Tode über Missionsgeschichte und Religionsgeschichte, über Kolonialmission, auch über die Beziehungen zwischen christlicher Kirche und Judentum mit wechselndem Erfolge gelesen. Freilich sehr gehemmt durch die große Arbeitslast, welche das neue Amt, zu dem er bald berufen wurde, ihm auflegte. Die wachsende Fülle praktischer Arbeit für die Mission hat es wohl auch verursacht, daß er später nur noch einmal mit einer eigentlichen missionswissenschaftlichen Arbeit hervorgetreten ist, nämlich mit einer für das Zöcklersche Handbuch der theologischen Wissenschaften geschriebenen „Evangelistik“, die aber nicht leistet, was ihr Titel besagt, sondern nur eine geschichtliche Übersicht gibt über die Missionsperioden und die sie charakterisierenden Methoden.

Wie schon angedeutet blieb Plath nicht lange im Dienste der Berliner M.G. I; 1871 wurde ihm die Inspektorstelle an der Goßnerschen Mission (Berlin II) angetragen und er sagte zu. Die Lage dieser Mission war damals eine sehr kritische. Die unter Goßner und seinem nächsten Nachfolger herrschende Ordnungslosigkeit hatte eine Organisation des gesamten Missionsbetriebes zur zwingenden Notwendigkeit gemacht, dieser Organisation hatten sich die Führenden unter den alten Missionaren widersetzt und durch ihre Verbindung mit der hochkirchlichen Ausbreitungsgesellschaft eine Gegenmission begründet. Das war erst 1868 geschehen. Als Plath sein Inspektorat antrat war die tiefe Wunde, die durch den traurigen Riß der eben große Ernten einzubringen beginnenden Mission geschlagen worden war, noch nicht verblutet, geschweige vernarbt. Wenn nach und nach diese schwere Krisis so überwunden worden ist, daß die Goßnersche Mission nicht bloß ohne bleibenden Schaden, sondern innerlich erstarkt aus ihr hervorgegangen ist, und trotz der anglikanisch-hochkirchlichen und selbst der jesuitischen Gegenmission unter den Kols das Feld behauptet hat, so ist das neben dem praktischen Geschick und der Energie der draußen führenden Missionare namentlich der freundlichen und friedevollen Leitung Plaths zu danken, der es gelang, mit Hilfe dieser Männer eine Ordnungsgestaltung einzubürgern, welche zwar dem Goßnerschen Geiste nicht kongenial, aber der festen Gründung und dem Wachstum seines gesegneten Werkes ein Lebensbedürfnis war. Dreimal ist er selbst in Indien gewesen. Eingehenden Bericht über diese Visitationsreisen erstatten vornehmlich die nach der ersten und dritten wesentlich in der Form von Reisebriefen veröffentlichten Schriften: „Goßners Mission unter Hindus und Kols um Neujahr 1878“ und „Goßners Segensschulen in Nordindien. Eine geschichtliche und missionstheoretische Reisebeschreibung (1896)“.

Auch in der Heimat lag viel schwierige Arbeit vor. Im Gegensatz zu Goßner, der auf Bildung und Ausbildung der Missionare wenig Wert legte, wollte Plath gern lauter Theologen zu den Kols senden. Das gelang nicht, so mußte ein Missionsseminar eingerichtet werden, mit dem anfangs allerlei üble Erfahrungen gemacht wurden. Dazu kam, daß der Goßnersche Missionsverein ein fest abgegrenztes heimatliches Hinterland nicht hatte, und es Plath auch nicht gelungen ist, der großen zerstreuten Goßnergemeinde irgend eine Organisation zu geben. Dadurch entstanden teils manche Reibereien, die aber Paths irenisches Verhalten nach und nach auszugleichen verstand, teils eine so gehäufte, über weite Gebiete Deutschlands sich erstreckende, auch England, Holland und Rußland umfassende Reisethätigkeit, daß es bewundernswert ist, wie er dreißig Jahre lang sie fast ununterbrochen auszuüben vermochte. Der rastlose Mann

konnte wie kein anderer Missionsinspektor von sich sagen: ich bin viel gereiset. Man kann ja darüber zweifelhaft sein, ob ein Missionsinspektor so viel Zeit auf Reisepredigt verwenden darf; jedenfalls ist diese Arbeit aber gerade für Plath, der durch seine persönliche Liebenswürdigkeit und seine zündende Beredsamkeit seinen Haupteinfluß übte, das Hauptmittel gewesen, die infolge der rapiden Ausdehnung der Goßnerschen Kolsmission wachsenden Unterhaltungsmittel zu beschaffen. Sehr begeistert war Plath für die deutsche Kolonialpolitik und er trug schwer daran, daß es ihm nicht gelang, eine Goßnersche Mission in Deutsch-Ostafrika zu begründen, da sich die besonnenen Freunde nicht davon überzeugen ließen, daß ein solches neues kostspieliges Unternehmen ins Werk gesetzt werden könne, ohne die alle Kräfte des kleinen Vereins in Anspruch nehmende Kolsmission in verhängnisvoller Weise zu schädigen.

Neben der großen Liebenswürdigkeit, der aufopferungsvollen Selbstlosigkeit, und der unermüdlichen Treue, die Plath auszeichneten, darf aber auch nicht verschwiegen werden, daß er etwas von einem Einspänner an sich hatte, manchmal durch wunderliche Spekulationen überraschte und nicht selten von seinen Fachgenossen gesonderte Wege ging, von denen er schwer abzubringen war. So isolierte ihn auch sein — wie er ihn bezeichnete — „großkirchlicher" Standpunkt, der sich z. B. dadurch charakterisiert, daß er zur Feier des 50jährigen Jubiläums der Kolsmission nicht bloß die anglikanischen Hochkirchler, sondern auch „die Priester, Mönche und Nonnen der katholischen Kirche in Ranchi" einladen wollte, ein ökumenischer Idealismus, den er angesichts der Opposition der sämtlichen Kolsmissionare, die mit den Vertretern dieser beiden, ihre eigene Arbeit so schwer schädigenden Gegenmissionen ein Jubiläumsfest gemeinsam zu feiern für unmöglich erklärten, nicht durchzusetzen vermochte. Nur für die Teilnahme der anglikanischen Geistlichkeit fand sich ein zu Plaths Freude unanstößiger Ausweg. **Warneck.**

Platina, Bartolomeo, Theolog und Humanist, gest. 1481. — Seine Schriften: Opus de vitis ac gestis Summorum Pontiff. ad Sixtum IV. P. M. deductum (ed. pr. Venetiis 1479); über die zahlreichen späteren Ausgaben s. Molleri Dissertatio de B. Platina, Altd. 1694); Historia inclytae urbis Mantuae et seren. fam. Gonzagae, ll. VI, ed. Lambecius, Viennae 1675; über sonstige Schriften vgl. Niceron, Hommes illustres p. VIII. Von der Papstgeschichte erschien noch 1888 eine englische Uebersetzung. — Litteratur: Tiraboschi, Storia d. letterat. ital. VI, 1; VI, 2; Acrisi, Cremona litterata I, 310 sq.; Gaspar Veronensis, De Gestis tempore Pauli II. (Muratori, Rer. Ital. Script. III, 2, p. 1030); Zeißberg, Die polnische Geschichtschreibung des Mittelalters (1873), S. 351 f.; Voigt, Die Wiederbelebung des klass. Altertums (2. Aufl. 1880 f.) II, 237 ff.; Burckhardt, Die Kultur der Renaissance (3. Aufl.) II, 277 f.; Creighton, Hist. of the Papacy, III (1887), 274 ff.; Schmarsow, Melozzo da Forli (1886), S. 25 f. 42 f. 338 f.; Bissolati, Le vite de due ill. Cremonesi, Milano 1856; Chevalier, Répertoire des sources de l'hist. du Moyen Age 1877 ff.; 1888; Pastor, Gesch. d. Päpste II (3. u. 4. Aufl. 1904).

Der Verfasser der ersten Geschichte der römischen Päpste, Bartolommeo Sacchi aus Piadena (daher Platina) in der Nähe von Cremona, war 1421 geboren, studierte unter Ognibene Bonisoli in Mantua und wurde Erzieher der Söhne des Markgrafen Lodovico Gonzaga; 1457 ging er nach Florenz, um bei Argyropulus Griechisch zu hören und kam 1462, wahrscheinlich in Gefolge des Kardinals Francesco Gonzaga, nach Rom, wo er einige Pfründen und bei der Neubesetzung des Abbreviatoren-Kollegiums unter Pius II. 1464 auch in diesem eine Stelle erhielt. Jedoch nur für kurze Zeit, da Paul II. im nämlichen Jahre die Anordnung seines Vorgängers rückgängig machte und so Platina neben andern seine Stelle wieder verlor. Aufs tiefste gekränkt und schwer geschädigt schrieb Platina im Namen aller scharf an den Papst, da Audienz verweigert wurde; er erreichte dadurch nur, daß er verhört, in den Kerker der Engelsburg geworfen und der Folter unterzogen wurde, ja schon ging das Gerücht, der erzürnte Papst wolle ihn enthaupten lassen. Nach vier Monaten ließ ihn dieser jedoch frei, nachdem man neben ihm noch den Vorsteher der „Römischen Akademie", Pomponio Leto, indem man ihnen Attentatsgelüste gegen den Papst andichtete, wegen angeblicher heidnisch-republikanischer Verschwörung scharf hergenommen hatte. Ein Dritter, mit dem Akademienamen Callimachus, entfloh. Zu Rang und Stellung kam Platina erst wieder durch Pauls II. Nachfolger, Sixtus IV., der ihm eine Stelle als Vorsteher der vatikanischen Bibliothek übertrug, welche er bis zu seinem Tode bekleidet hat.

Unter seinen gelehrten Arbeiten kommt hier in Betracht seine Lebensbeschreibung der Päpste, die er auf Verlangen des Papstes Sixtus IV. schrieb und unter dem Titel: Opus in vitas summorum pontificum ad Sixtum IV., zu Venedig im Jahre 1479

veröffentlichte. (Über die späteren Ausgaben, Übersetzungen und Fortsetzungen siehe D. G. **Molleri Dissertatio de B. Platina, Altd.** 1694; die Hamburgische **Bibliotheca historica, Centuria IV. p.** 1 **sqq.** Nicerons Nachrichten von den Begebenheiten und Schriften berühmter Gelehrten, Teil VIII, S. 278 ff. und Eberts bibliographisches Lexikon, Bd II, S. 427, Nr. 17005.) Die Schrift beginnt mit dem Leben Christi und schließt mit dem Tode Pauls II. Was vor ihm von Damasus, Anastasius, Pandulphus von Pisa, Martin Polonus, Dietrich von Niem, Ptolomäus von Lucca und anderen über das Leben der Päpste geschrieben war, hat Platina, freilich unter Anwendung sehr geringer Kritik, mit großer, bisweilen wörtlicher Treue benutzt. Nur hier und da bezweifelt und prüft er die Erzählungen seiner Vorgänger; neben vielem andern Ungewissen und Erdichteten gebraucht er auch die falschen Dekretalen der Päpste ohne Bedenken. Unter dem von ihm Verworfenen ist die Geschichte von der Päpstin Johanna das Wichtigste. Von dem Regierungsantritte Eugens IV. bis zum Tode Pauls II. beruht seine Erzählung auf dem Berichte von Augenzeugen und auf Selbsterlebtem, ist also für diese Zeit Quelle. Er urteilt zum Teil mit großem Freimute über die Sitten der Päpste und des gesamten Klerus, ist aber in anderen Fällen auch wieder ihr unbedingter Lobredner. Seine Wahrheitsliebe, wie er sie zum Beispiel bei Besprechung der Hinrichtung des Arnold von Brescia und bei der Lebensschilderung Bonifatius' VIII. an den Tag legt, muß oft seinem persönlichen Hasse weichen, wie in der Darstellung Pauls II., den er mit offenbarer Ungerechtigkeit beurteilt. Was ihn vor allen seinen Vorgängern in der Geschichtschreibung der Päpste am meisten auszeichnet, ist die korrektere und edlere Schreibweise, die er überall anstrebt und in vielen Partien mit Glück erreicht.

Unter Platinas übrigen Schriften, größtenteils philosophischen Inhalts (s. Niceron a. a. O. S. 288 f.), möge hier nur noch seine Geschichte der Stadt Mantua (**Historia inclytae urbis Mantuae et serenissimae familiae Gonzagae, in libros sex divisa, et nunc primum ex Bibliotheca Caesarea Vindobonensi a Petro Lambecio in lucem edita atque necessariis annotationibus illustrata, Viennae Austriae** 1675), weil sie in der Ausgabe des Lambecius zu den größten Bücherseltenheiten gehört, eine gesonderte Erwähnung finden. Sie beginnt mit der Gründung der Stadt Mantua und geht bis zum Jahre 1464. **L. Heller † (Benrath).**

Platon (Peter Lewchin), Metropolit von Moskau, gest. 1812. — Bereits 1779—1807 erschien eine Gesamtausgabe seiner Werke in 20 Bänden, die Mehrzahl davon Predigten, deren im ganzen an 500 bekannt geworden sind. Nähere Angaben über einzelne Werke sowohl in dem Russischen Encyklopädischen Wörterbuch (1851. Bd. XXXIII) als auch bei Boissard, l'église de Russie (II, 348 ff.) und da und dort zerstreut. Snegirew hat das Leben P. in einer größeren Sonderschrift geschildert (russ., Moskau 1857); Barsow Züge aus dem Leben des Metropoliten P. herausgegeben (russ., Moskau 1891). P. Bedeutung als Prediger behandelt Nadeschin im „Prawoslawnje Sobesednik 1882"; was er für die Moskauer geistl. Akademie und Seminare in wissenschaftlicher, sittlicher und materieller Beziehung gethan, darüber berichtet der dritte Teil der Gesch. der Moskauer Eparchial-Verwaltung von Rosanow (russ., Moskau 1870). Zu weit würde führen, alle die gelegentlichen Beurteilungen P.s in theologischen Fachwerken anzugeben, die über die russische Kirche handeln, ebenso auch was zumal in englischen Reisewerken (Bischof Heber, Clarke, Consett u. And.) in Anlaß persönlicher Begegnung mit dem bedeutenden Manne der russischen Kirche erzählt wird. Was der Erzbischof von Tschernigow, Philaret, in s. Gesch. der Kirche Rußlands (von Blumenthal ins Deutsche übersetzt, Frankfurt a. M. 1872) über P. äußert, ist zu s. Verständnis völlig unzureichend; auch der verstorbene Dekan von Westminster, Stanley, bietet in s. Lectures on the history of the Eastern Church (London 1869) nicht viel mehr als Anekdotenhaftes über P., das, so fesselnd es auch ist, der hohen Bedeutung des Mannes in s. Kirche nicht gerecht wird. Eine wichtige und lohnende Aufgabe wäre, wenn ein sachkundiger deutscher Theologe das Leben P.s eingehend schildern und damit einen erwünschten Beitrag zur Kenntnis der russischen Kirche im 18. Jahrhundert bieten würde.

Peter Lewchin wurde am 29. Juni 1737 in der Nähe von Moskau als Sohn eines Psalmsängers geboren, ein Jahr nach dem Tode des sowohl durch dogmatische Arbeiten wie auch als Prediger berühmten Erzbischofs von Pskow, Theophanes Procopowitsch. Es galt als selbstverständlich, daß der Sohn des Kirchendieners in den Dienst der Kirche zu treten habe. Nachdem er die Dorfschule durchlaufen, kam der aufgeweckte Knabe in das Seminar nach Moskau, weiter dann an die dortige geistliche Akademie. Drei Sprachen wurden in dem Seminar neben der Muttersprache gelehrt: die slawonische Kirchensprache, das Lateinische (in vielen Fächern die Unterrichtssprache) und eine fremde lebende Sprache

nach eigener Wahl, die deutsche oder französische oder englische. Lewchin wählte die französische und brachte es in ihr zu solcher Fertigkeit, daß er fließend in ihr sich unterhalten und ihre Klassiker lesen konnte. Außerdem eignete er sich die griechische Sprache zum Studium der großen Lehrer der alten morgenländischen Kirche an. Seitdem Maxim der Grieche, der in Florenz ein Zuhörer Savonarolas gewesen, Fuß in Rußland gefaßt und die Auslegungen des Chrysostomus über das Matthäus- und Johannesevangelium den russischen Geistlichen zugänglich gemacht, seitdem im Zuge dieses angefachten Eifers vor einem Jahrhundert (um 1650) der große Nikon die gottesdienstlichen Bücher von ihren allmählich aus Unwissenheit der Geistlichen eingerissenen Entstellungen auf Grund der alten, zumeist im Athoskloster gesammelten Kirchenbücher zu reinigen begann und damit den Anstoß zu der bis zur Stunde andauernden Spaltung (Raskol) in der russischen Kirche gab, war das Studium der griechischen Kirchenväter nicht völlig aus den geistlichen Akademien geschwunden. Besonders die Werke des Chrysostomus wurden von den strebsamen Zöglingen gelesen, namentlich seitdem durch Peter den Großen und seine auch auf Reisen im Ausland geweckte Lust an Predigten der Pflege der Rhetorik in den geistlichen Akademieen ein hervorragender Platz eingeräumt wurde. Chrysostomus ward auch P.s Vorbild. Durch den Eifer und auch die hohe Begabung, mit welcher er das Vorbild zu erreichen suchte, priesen seine Zeitgenossen ihn als den russischen Chrysostomus; was wir von seinen Predigten kennen gelernt, berechtigt mehr zu der ebenfalls ihm gegebenen Bezeichnung, daß er der russische Bossuet sei, an dessen Predigten er sich ebenso schulte wie an denen des griechischen „Goldmundes.“ Nachdem P. mit Erfolg die geistliche Akademie durchlaufen, ward er durch die wohlverdiente Gunst des Rektors 1757 Lehrer der griechischen Sprache und Rhetorik an der geistlichen Akademie und gefeierter Kanzelredner in verschiedenen Kirchen Moskaus. 1758 berief ihn der Archimandrit des berühmten Dreifaltigkeitsklosters unweit von Moskau, Gedeon, zum Lehrer der Rhetorik an das mit dem Kloster verbundene Seminar. Bezeichnend für die Ausbildung der Seminaristen ist, daß sie in der Rhetorik, in den Regeln geistlicher Beredsamkeit, nicht wie unsere evangelischen Kandidaten in der Homiletik unterwiesen wurden. Auch die veröffentlichten Predigten P.s zeigen an nicht wenigen Stellen den Meister der Kanzelberedsamkeit, auf Kosten freilich tiefer und erbaulicher Schriftauslegung. Während dieser Lehrzeit wurde Lewchin Mönch, vertauschte seitdem, wie es üblich, seinen Familiennamen mit dem von **Platon** und rückte 1761 zum Rektor des Seminars auf. Als Katharina II. in Anlaß ihrer Krönung ein halbes Jahr in Moskau weilte, besuchte sie auch (17.—19. Okt. 1762) das Troitzko-Sergiewsche Kloster und wohnte einer Predigt des Rektors des Seminars bei. Platon sprach über das Wort der Elisabeth: (Luk. 1, 43): woher kommt mir das, daß die Mutter meines Herrn zu mir kommt. Er führte darin aus, daß gleich wie der Weinberg durch das Wasser getränkt und durch die Sonne erwärmt werde, so der Weinberg der Wissenschaft in Rußland angepflanzt werde durch die Weisheit der allerhöchsten Monarchin, getränkt durch ihre Huld und erwärmt durch ihre Freigebigkeit. Die Rede gefiel der Kaiserin so wohl, daß sie sich entschloß, Platon an den Hof zu ziehen und ihn zum Religionslehrer des damals achtjährigen Großfürsten Thronfolgers, Paul Petrowitsch, zu erwählen, dessen Erziehung seit vier Jahren Nikita Panin leitete. Für den Priestermönch war es ein ernster und gewagter Schritt und Wechsel, das stille, weltabgewandte Kloster mit dem Hofe der aufgeklärten Selbstherrscherin zu vertauschen, an welchem Geister wie Voltaire und die Encyklopädisten tonangebend waren und nichts an klösterliche Sitten oder ernste evangelische Zucht erinnerte. P. hat das Wagnis bestanden. Ohne im Geringsten in den bis zum Schlüpfrigen leichtfertigen Ton einzustimmen oder etwas von dem christlichen Glauben den Religionsspöttern am Hofe preiszugeben, war er durch seine allgemeine Bildung und die große Schlagfertigkeit der Rede den französischen Günstlingen gewachsen und flößte durch den Ernst seiner Predigten und durch sittenreinen Wandel auch den Höchsten Ehrfurcht ein. Die Kaiserin äußerte einst: „Der Pater Platon kann mit uns machen was er will; will er, daß wir über seiner Predigt Leid tragen und weinen, so weinen wir.“ Freilich die Thränen waren nicht nachhaltig; aber dafür trifft die Schuld nicht den Redner, der auch die am Hofe herrschenden Leichtfertigkeiten zu geißeln nicht anstand. Als einst Diderot, dem man einen Einfluß auf die Erziehung des Thronfolgers einräumen wollte, bei einer glänzenden Hofgesellschaft an dem gläubigen Religionslehrer und gefeierten Hofprediger sich zu reiben Lust verspürte und in spöttisch-beißender Weise ihm laut zurief: wissen Sie schon, heiliger Vater, daß es keinen Gott giebt, erwiderte ihm Platon alsbald und gelassen: ja freilich, das ist eine schon längst ausgemachte Sache! „Wann denn und durch wen?“ fragte verblüfft der Gottesleugner. — Durch den Propheten David! — „Aber wie das?“ „Der Thor

spricht in seinem Herzen: es giebt keinen Gott. Sie gehen in der Torheit noch einen Schritt weiter und sagen es vor aller Welt.“ Das größte Aufsehen, eine hohe Bewunderung erregte die Rede, die P. in Anlaß des Sieges von Tschesme (1770) auf Befehl der Kaiserin und zum feiernden Gedächtnis Peter des Großen hielt, in der That an einzelnen Stellen ein Meisterwerk der Beredsamkeit, dem ich in der russischen Rhetorik nicht viel an die Seite zu stellen wüßte und das einen Vergleich mit den gepriesensten Stellen bei Bossuet aushält. Die Kaiserin veranlaßte die Fürstin Daschkoff, eine Übersetzung der Rede Voltaire zuzustellen. Auch der Franzose, zu dessen Beurteilung Katharina II. wie zu dem Schiedsspruch eines Königs aufblickte, war des Lobes voll. Er schrieb seiner kaiserlichen Gönnerin und Verehrerin: „dieser Anruf (invocation) an den Gründer Petersburgs und den Schöpfer der russischen Flotte ist meines Erachtens die bemerkenswerteste Sache von der Welt; ich glaube, daß niemals ein Redner einen glücklicheren Gegenstand zu behandeln hatte, auch nicht der Platon Griechenlands.“

Bis zur Verheiratung des Thronfolgers (1773) mit Maria Fedorowna, der Tochter des Herzogs Eugen von Württemberg, blieb Platon am Hof und in seiner Stellung als Religionslehrer. Als solcher gab er 1765 zum Gebrauche des Großfürsten das auch in vielen Übersetzungen (deutsch 1770; latein. 1774; französ. 1776; griech. 1786; engl. 1814) weitverbreitete Lehrbuch heraus: Rechtgläubige Lehre oder kurzer Auszug der christlichen Theologie, ein Werk, das bis zum Erscheinen des Katechismus von Philaret (gest. 1832 als Metropolit von Moskau) in der russischen Kirche das Ansehen einer Bekenntnisschrift genoß. Seit dem Erscheinen des Lehrbuches des Metropoliten von Kijew Peter Mogilas vor einem Jahrhundert (1662) war keine kirchliche Unterrichtsschrift erschienen. Steht dieser Katechismus noch auf dem Standpunkt des alten, ungezweifelten griech.-orientalischen Kirchenglaubens, so zeigt der des Platon unverkennbare Spuren, daß die religiöse Bewegung in der evangelischen Kirche des Westens nicht ohne Einfluß auf die russische Kirche gewesen; nicht bloß die pietistische und von Zinzendorf ausgehende, deren Wellen nachweisbar bis tief in die russische Kirche gedrungen, sondern auch deren Fortsetzung in dem zur Herrschaft gelangenden Rationalismus. Ganze Seiten könnten in einem Katechismus der Aufklärungszeit Platz finden. Die Vernunft oder was der gesunde Menschenverstand damaliger Zeit für Vernunft ausgab, wird häufiger zur Rechtfertigung einer Kirchenlehre herangezogen als die heilige Schrift; woran die beginnende Aufklärung hätte Anstoß nehmen können, wurde entweder umgangen oder mit abgebrochener Spitze dargestellt. Entschieden wird Stellung gegen unterschiedliche, römische Lehren genommen, seltener und gelinder auch wider lutherische und reformierte Lehre Einsprache erhoben, z. B. daß die Lutheraner auch dem Leibe Christi Allgegenwart beilegen, die doch bloß seiner Gottheit eigen sei (die Ubiquitätslehre ist gemeint) und daß „die Calvinisten“ die menschlichen Handlungen einer gewissen unvermeidlichen Vorherbestimmung unterwerfen. Der ganze Artikel von der Kirche mit dem Nachweis, daß nur die griechische die eine, heilige, allgemeine, christliche sei, befremdet und fügt sich nicht leicht dem Ganzen ein, das in einem milden, frommen Sinne mehr das gemeinsam Christliche, als die unterschiedliche Kirchenlehre hervorkehrt. — An diese für die russische Kirche und ihren katechetischen Unterricht bedeutende Arbeit reiht sich 1766 die „Ermahnung der rechtgläubigen katholisch-orientalischen Kirche Christi an ihre ehemaligen Kinder, die nunmehr an der Seuche der Trennung darniederliegen“. Eine Glaubensverfolgung, wie sie jahrzehntelang von Staat und Kirche wider die nach Millionen zählenden Raskolniken geübt worden war, paßte nun doch nicht mehr zu den von humanen Grundsätzen der Aufklärung geleiteten Regierungsmaßregeln der 1762 zur Alleinherrschaft gelangten Kaiserin. Gleichzeitig mit ihrem bedeutsamen Erlaß, der Tausende von deutschen Ansiedlern unter Gewährleistung von Religionsfreiheit zur Übersiedelung nach Rußland einlud, erschien der andere ebenso wichtige, der den zahlreichen, von der Staatskirche abtrünnig und landesflüchtig gewordenen Russen straflose Rückkehr und weitgehende Religionsfreiheit zusicherte. Warum sollte den eigenen Unterthanen nicht gewährt werden, was man den evangelischen und katholischen Fremdlingen mit freigebiger Hand zubilligte? Die so viel und so unbarmherzig gelitten, trauten dem Kaiserwort nur zum Teil und zogen meist vor, in der warmen, neuen Heimat ihres in der alten Heimat verpönten Glaubens zu leben. So forderte Katharina II. ihren wie sie selbst milde und nachsichtig gesinnten Hofprediger zur Abfassung obiger Schrift auf, in väterlich liebevoller Weise den Flüchtlingen das entgegenkommende Verhalten der Regierung ans Herz zu legen und aufklärend, belehrend, ermahnend sich mit ihren irrigen Meinungen in einer auch dem einfachen Manne verständlichen Weise auseinander zu setzen, günstigen Falles sie zur Rückkehr in die Staatskirche zu überreden. So vorteilhaft sich auch die Schrift P.s

von dem harten und strafenden Ton der früheren Äußerungen von Staat und Kirche unterscheidet, hatte sie kaum nennenswerten Erfolg.

Noch während P. als Religionslehrer, zuletzt auch als Unterweiser der großfürstlichen Braut bei ihrem Übertritt zur russischen Kirche (1773; die in Anlaß des Übertritts von P. gehaltene Predigt ist auch ins Deutsche übersetzt) in Petersburg wohnte, wurde er zum Erzbischof von Twer berufen (1770), nachdem er zwei Jahre zuvor Mitglied des Synods geworden. Die hohe kirchliche Stellung für den erst 33jährigen, aber fest in der Gunst der Kaiserin stehenden Mönch war nur ein kurzer Übergang zu der höheren, einflußreicheren Stellung als Erzbischof von Moskau. Als 1775 Katharina II. auf ihrer Durchreise nach Moskau Twer berührte, überreichte sie P., der seit Jahresfrist in seinem Bistum sich aufhielt, die Bestallung zu der neuen Würde. 37 Jahre, bis zu seinem Tode, behielt er in voller geistiger und körperlicher Rüstigkeit die Stellung inne, unter den Kaisern Katharina II., Paul und Alexander I., von allen dreien hochverehrt und in gleicher und auch wohlverdienter Gunst. Mit allem Ernste ließ sich der begabte, einflußreiche Kirchenfürst die geistige Hebung der seiner Obhut anvertrauten Geistlichkeit angelegen sein. Er vermehrte die Zahl der Seminare, war eifrig bemüht, die Lehrstühle der geistlichen Akademien mit tüchtigen Kräften zu versehen. Ein Wort P.s aus einer Ansprache an den Vorstand der Studienleitung verdient hier angemerkt zu werden: „Halten Sie es für eine heilige Gewissenspflicht vor Gott, daß die Professoren für die Jugend nicht nur Vorbilder im Wissen zu sein haben, sondern sie dieselbe auch durch die Reinheit ihres sittlichen Wandels erbauen sollen, daß andrerseits ihre Schüler nicht nur an Kenntnissen zunehmen sollen, sondern allem zuvor an Tugenden. Das Ziel christlicher Unterweisung beruht nicht so sehr auf geistiger Bildung und Beredsamkeit als auf Reinheit des Herzens und sittlichem Ansehen des Pastors." Auch die materielle Lage seiner Geistlichkeit suchte der Metropolit mit aller Kraft und nicht ohne Erfolg zu heben, wie aus den Schriftstücken der Eparchial-Verwaltung zu ersehen ist. Seine kirchenamtliche Leitung unterstützte und kräftigte P. durch eine reiche und ausgedehnte litterarische Thätigkeit, wie sie die bändereiche Gesamtausgabe seiner Werke und deren nicht wenige Ergänzungen bekunden. Der großen Predigtsammlung fügte er in dem Vorwort eine Abhandlung über Kanzelberedsamkeit und Predigtkunst bei, die noch heute als eine der besten Arbeiten der russischen Homiletik gilt. Dem für den Thronfolger ausgearbeiteten Katechismus folgten weitere und weitverbreitete Lehrbücher, so 1775 ein Katechismus für Geistliche und Kirchendiener, 1776 ein kurzer Katechismus für Kinder, in demselben Jahre ein Katechismus in Gesprächsform und ein Büchlein „Anfangsunterricht eines Menschen, der sich aus Büchern unterrichten will". Die von P. zusammengestellte kurze russische Kirchengeschichte ist die erste systematische Behandlung der russischen Kirchengeschichte in der russischen Litteratur. Als ein ausgeführteres Blatt aus derselben gab er das „Leben des frommen Sergeï Radjonesch" heraus, das 5 Auflagen erlebte. Wohl auf seine Anregung ordnete der Synod 1778 an, daß aus allen Klosterarchiven des Reiches Auszüge über die wichtigsten aufbewahrten Schriftstücke eingereicht werden sollten. Der Moskauer Erzbischof wurde mit der Leitung, Sichtung und Sammlung des für die Geschichte der russischen Kirche ungemein wichtigen Unternehmens betraut; ein Bruchstück der umfangreichen Arbeit erschien in der Moskauer Synodal-Druckerei. Auch das Archiv des alten Moskauer Konsistoriums wurde nach seiner Angabe in benutzbare Ordnung gebracht. Von seinem ausgedehnten Briefwechsel erschien schon zu seinen Lebzeiten ein Teil. Als der Hugenotte Louis Dutens, Hausgeistlicher und Sekretär des englischen Gesandten am Turiner Hof, Stuart Mackenzie, der die erste Gesamtausgabe von Leibniz' Schriften veröffentlichte, in seinen Considérations théologiques sur les moyens de réunir toutes les églises chrétiennes einige Briefe veröffentlichte, in denen der Moskauer Erzbischof den Papst als den Antichristen bezeichnete, war P. ärgerlich darüber, weil er das Übelvermerken des römischen Stuhles fürchtete. Als ihn ein Engländer darüber beruhigte, daß Rom gegenwärtig (1800) keine Furcht mehr einflößen könne, gab er die treffende und allzeit als Warnungsruf für Vertrauensselige beherzigenswerte Antwort: „Oh, Sie kennen die Ränke und Kniffe dieses Hofes nicht. Der gleicht den alten Römern: ausdauernd im Verbergen ihrer Schliche und Ränke, rasch in ihrer Ausführung, wenn günstige Gelegenheit sich bietet, und so endgiltig immer das Ziel erreichend". Bis jetzt — so viel ich weiß — sind leider nur bruchstückweise die handschriftlich aufbewahrten Lebenserinnerungen P.s im Druck erschienen, in denen er frei und offen sein jahrzehntelanges nahes Verhältnis zum Hof und der Hofgesellschaft schildert. Welch einen wichtigen Beitrag zur Kenntnis der drei Herrscher und ihrer Umgebung würde die vollständige Mitteilung bieten! Zumal seines einstigen kaiserlichen Zöglings, dem er von seinen Knabenjahren an auch durch die

Zeit des verhängnisvollen geistigen Wandels in seinem Wesen bis zu seinem gewaltsamen Tode nahe gestanden. Hat es doch P. gewagt, gegenüber den autokratischen Bestrebungen des Kaisers auch in der Kirche mannhaft deren Vorrechte zu wahren. Als bei seiner Krönung Kaiser Paul mit dem Degen an der Seite das Abendmahl nehmen wollte, forderte der Metropolit die Wegnahme desselben bei der hl. Handlung und der Kaiser ge- 5 horchte alsbald seinem mutigen einstigen Religionslehrer.

Nur widerstrebend hat P. 1787 die höchste Würde eines Metropoliten von Moskau angenommen; er sehnte sich nach der Stille und Zurückgezogenheit des Klosters, daselbst ganz seiner Lieblingsbeschäftigung, der Erziehung der Geistlichen und seinen wissenschaftlichen Arbeiten zu leben. Die Kaiserin und auch ihr Sohn gewährten ihm jede mögliche Er- 10 leichterung in seinem schweren und ausgedehnten Kirchenamt. Nur selten und zu hohen Kirchenfesten kam er nach Moskau; den Winter verbrachte er im Troitzki-Kloster, den Sommer in dem dicht bei Moskau gelegenen Pererva-Kloster. Er hatte das alte, in einem großen Garten gelegene Kloster fast als Ruine vorgefunden, das seinen Namen (zu deutsch: Zerrüttung) reichlich verdiente. Die Trümmer wurden ausgebaut und wohnlich zu einem 15 Seminar, einer geistlichen Vorschule der Akademie für etwa 150 Zöglinge eingerichtet. Mitten unter diesen seinen geistlichen Söhnen und ihren Lehrern verbrachte P. die Sommermonate, jede Gelegenheit benutzend, den Unterricht zu überwachen und die angehenden Geistlichen für ihren hohen Beruf zu erwärmen. Eine ganze Reihe der hervorragendsten russischen Geistlichen ist aus seinen Seminaristen in Pererva und Troitzk her- 20 vorgegangen, so seine drei berühmten Nachfolger auf dem erzbischöflichen Stuhl in Moskau, Augustin, Seraphim und Philaret. Wie P. Kaiser Paul gekrönet, so auch 1801 Alexander I. Die bei diesem Anlaß gehaltenen acht Predigten sind auch in deutscher Übersetzung (von Baron Nikolai, dem Präsidenten der Petersburger Akademie der Wissenschaften) erschienen; sie bieten glänzende Stellen und Belege für das rednerische Pathos, das seit 25 der Jubelfeier des Seesieges bei Tschesme keine Abnahme erlitten. Die letzte veröffentlichte Predigt ist aus dem Jahre 1807; darin die Stelle: unter dem „väterlichen Beistand der Vorsehung habe ich die Lebensgrenze erreicht, von welcher der Prophet redet. Seit einem halben Jahrhundert hat Christus, das Haupt der Kirche, in seiner Gnade sich meiner als eines Werkzeuges bedienet, die Wahrheit des Evangeliums zu verkündigen. Daß die heilige 30 Aussaat sich nicht unfruchtbar erweise! Ich habe gepflanzt, Apollos hat begossen, Gott aber gibt das Gedeihen." P. wahrte sich bis zuletzt die Unbefangenheit und Selbstständigkeit des Urteils. Ein treuer Sohn seiner Kirche hatte er tiefes Verständnis für ihre Schäden und Bedürfnisse; ein offenes Auge und auch eine thatkräftige Hand zur Besserung. Er kannte die evangelische Kirche, wußte sie auch zu werten, so daß, wenn auch nicht un- 35 mittelbar nachweisbar, doch vieles in dem unter Alexander I. anhebenden Umschwung auf seinen Einfluß zurückgeführt werden kann. Wie frei und selbstständig er in seinem Urteil war, dafür spricht das ihm von der Kaiserin abverlangte Gutachten über Nowikoffs Arbeiten in der von ihm mit Raditschef gegründeten „Freundschaftlichen Gesellschaft", die in etwas verschwommener Philanthropie und Moralphilosophie der herrschenden Auf- 40 klärung eine Abstellung klar erkannter gesellschaftlicher Mißstände erstrebte. Mit harter Unduldsamkeit ging die Behörde wider diese Bestrebungen an, hinter denen sie politische Gefahren witterte oder auch sie deren verdächtigte. Platons Urteil über die Arbeiten des damals bedeutendsten Tagesschriftstellers, der das ganze litterarische Leben beherrschte, ist beachtenswert. Nach ihm zerfallen seine Schriften in solche, die nützlich sind, weil die 45 russische Litteratur noch so arm an geistigen Werken sei, ferner in mystische (N. war Freimaurer), die er nicht verstehe und darum nicht beurteilen könne, und endlich in solche aus der Schule der Encyklopädisten, die er für gefährlich halte. Zum Schlusse erklärte der mildgesinnte Bischof in feierlicher Weise: „er bitte den alliebenden Gott, daß nicht nur in der ihm anvertrauten Herde, sondern in der ganzen Welt alle Christen so seien wie 50 Nowikoff". Das duldsame Urteil P.s schützte freilich den hervorragenden Schriftsteller nicht vor Gefangenschaft, aus der ihn erst Kaiser Paul befreite. Auch in politischen Angelegenheiten wahrte sich P. Selbstständigkeit des Urteils und das Recht der Bethätigung. Er urteilte günstiger über Napoleon als die ausschlaggebenden Kreise am Hof; mit einem großen Teil der Geistlichkeit erkannte er in dem genialen Eroberer eine auserwählte Gestalt, 55 auch dem russischen, in Leibeigenschaft schwer geknechteten Volk, mit dessen trauriger Lage die niedere russische Geistlichkeit große Ähnlichkeit hatte, Befreiung zu verschaffen. Die Forderung, ein allgemeines Kirchengebet für den Erfolg der russischen Waffen zu erlassen, hatte er den Mut abzuweisen. Sind die Russen — und P. verstand darunter die leitenden höheren Kreise — wirklich reuig und bußfertig, dann laß sie für einen Monat ihre 60

öffentlichen Lustbarkeiten abstellen und wenn sie das gethan, bin ich bereit, öffentliche Gebete zu veranlassen und selbst zu halten. Die Ausdrücke seines Mißfallens am Adel und den reichen Klassen — so erzählt Clarke von seinem Besuche des Metropoliten im Perervakloster — waren streng und ungewöhnlich (strong and singular), ebenso die Weise, wie 5 er die unumschränkte Macht des Kaisers (Alexander I.), die ihn umgebenden Gefahren und die Unwahrscheinlichkeit baldiger Verbesserung schilderte. P. erlebte nicht mehr den fesselnden, auch religiösen Wandel wie in dem Leben des Kaisers, so auch für kurze Zeit am Hofe und in der ganzen russischen Gesellschaft. Er starb, 75 Jahre alt, in demselben Jahre, in welchem Napoleon in Moskau einzog und auch wieder die in Flammen auf- 10 gegangene Stadt — für Rußland ein Gottesfeuer — verlassen mußte, in demselben Jahre, da als ein laut redendes Zeugnis des anhebenden Umschlages die Bibelgesellschaft gegründet wurde, die dem russischen Volk das Wort Gottes in seiner Muttersprache gab. Der verstorbene Metropolit war auch ein Wegbereiter dieses Wandels; seine tüchtigsten Schüler, nun in hohen kirchlichen Stellungen, die eifrigsten Förderer der staunenswerten Bibel- 15 verbreitung im weiten russischen Reiche während des ersten Jahrzehntes nach dem Tode Platons. D. **Dalton**.

Plenarien. — Litteratur: J. Alzog, Die deutschen Plenarien im 15. und zu Anfang des 16. Jahrhunderts (1470—1522) in: Freiburger Diöcesan-Archiv VIII (1874), S. 255 ff. Die deutschen Plenarien vor der Reformation in: Histor.-polit. Blätter für das kath. Deutsch- 20 land, Bd 77 (1876), S. 17 ff.; Franz Falk, Die Druckkunst im Dienste der Kirche zunächst in Deutschland bis zum Jahre 1520 (Schriften der Görres-Gesellschaft), Köln 1879, S. 29 ff. — Verzeichnisse von deutschen Plenarien bieten: 1. Ludwig Götze, Aeltere Geschichte der Buchdruckerkunst in Magdeburg I. (Magdeburg 1872), S. 28 ff. (51 Nummern); 2. Alzog a. a. O., S. 260 ff. (38 Nummern); 3. Tüb. ThQS Bd 56 (1874), S. 690 ff. (13 Nummern); 4. Histor.- 25 polit. Blätter, Bd 77 (1876), S. 38 ff. (60 Nummern); 5. Falk a. a. O., S. 80 ff. (99 Nummern). Ueber niederländische Plenarien vgl. Campbell, Annales de la typographie néerlandaise au 15. siècle 1874. — Auszüge aus den Predigten der Plenarien bei Alzog a. a. O., S. 284 ff.; Cruel, Geschichte der deutschen Predigt im Mittelalter, 1879, S. 533 ff. — Ueber einige künstlerische Blätter eines Augsburger Plenars vgl. Bredt in: Anzeiger des germanischen 30 Nationalmuseums, Nürnberg, 1901, S. 123 ff. — Eine gründliche, abschließende Untersuchung fehlt noch.

Mit dem Namen Plenarium (liber plenarius) bezeichnete man im früheren Mittelalter ein Missale, das alle liturgischen Stücke in sich vereinigte, die zu einer Meßfeier überhaupt gehörten. Das missale plenarium (oder einfach plenarium) bot also alles 35 vereint, was sonst in der Regel getrennt im Sacramentarium (die vom Priester zu lesenden Meßgebete u. s. w.), im Graduale (die Gesangsstücke des Chors) und im Lectionarium (biblische Lesestücke, Perikopen) nebeneinander stand. Daher mag sich wohl der Name erklären. Solche Plenarien gab es nachweislich schon im 9. Jahrhundert; die handschriftlich erhaltenen sollen nicht über das 11. Jahrhundert zurückgehen (Thal- 40 hofer, Handbuch der katholischen Liturgik I, 47). — Im späteren Mittelalter übertrug man diese Plenarien ins Deutsche und fügte Erklärungen, Beispiele und Darlegungen der Meßgebräuche bei. Indessen haftete der Name keineswegs nur an diesen Meßbüchern, sondern diesen Namen trugen ebenso Schriften, die im wesentlichen nur die sonn- und festtäglichen Episteln und Evangelien mit „Glossen" oder „Postillen" über die Evan- 45 gelien enthielten. So heißen die Plenarien auch vielfach Evangelienbücher, ja auch die Bezeichnung Postillen wird auf sie angewendet. Jedenfalls sollten diese Bücher der Privaterbauung dienen. Ob die „Glossen", wie man vermutet hat, wirklich auf die „mystischen Gottesfreunde" zurückzuführen sind, müßte erst genauer untersucht werden. Diese ganze Litteraturgattung war vielleicht nur buchhändlerische Spekulation; um ein 50 neues Plenar herzustellen, bedurfte es nur eines Kompilators oder Redaktors. Merkwürdigerweise verschwindet dieser Zweig religiöser Erbauungslitteratur seit der Reformationszeit. Bis jetzt ist kein Plenar nachgewiesen, das jünger als 1521 wäre. **P. Drews**.

Plitt, Gustav Leopold, gest. 1880.

G. L. Plitt, lutherischer Theolog, hier insbesondere zu nennen als Mitherausgeber 55 dieser „Realencyklopädie", war geboren am 27. März 1836 zu Genin bei Lübeck als Sohn des dortigen Pastors Plitt und seiner Gattin, geb. von Mauderode. Er verdankte die ersten tieferen Eindrücke, welche seinen nachmaligen christlichen und theologischen Charakter bestimmten, dem edlen Elternhause, in dessen reichem und gesegnetem Familienkreise er seine Knabenjahre verlebte.

Wohlvorbereitet durch den Unterricht seines trefflichen Vaters besuchte er zeitig das Gymnasium zu Lübeck und bekundete dort schon, angeregt insbesondere von dem Direktor Classen, dem er immer ein dankbares Andenken bewahrt hat, jene Neigung zu den geschichtlichen Studien, die seinen späteren Lebensgang wesentlich beeinflußte.

Im Jahre 1854 bezog er die Universität Erlangen, um Theologie zu studieren, und verweilte daselbst zunächst zwei Jahre, und dann wieder, nachdem er seine Studien 1856—57 in Berlin fortgesetzt, in dem Jahre 1857 auf 58. In Berlin waren es vornehmlich Trendelenburg, Nitzsch und später Niedner, denen er näher trat und von welchen er wissenschaftliche Impulse empfing; aber seine eigentliche geistige Heimat war und blieb Erlangen, wo neben Thomasius, Delitzsch, Schmid und Harnack insbesondere der damals in der Blüte seiner Kraft wirkende v. Hofmann Einfluß auf seine Entwickelung gewann. Aus einem begeisterten Schüler Hofmanns ist Plitt später ein naher und treuer Freund seines Hauses geworden.

Seiner Neigung und Begabung nach zu wissenschaftlichen Studien und dadurch zum akademischen Berufe hingezogen, bereitete sich Plitt, nachdem er im Jahre 1858 die Kandidatenprüfung in Lübeck mit bestem Erfolge bestanden hatte, während der beiden folgenden Jahre in Berlin zu jenem Berufe vor, erwarb sich gegen Ende des Jahres 1861 bei der Erlanger theologischen Fakultät die Licentiatenwürde und habilitierte sich dann an derselben Universität zu Anfang des Jahres 1862. Wie schon seine Habilitationsschrift: **De auctoritate articulorum Smalcaldicorum symbolica**, Erlangen 1862, zeigt, war es die historische Theologie, welcher er seine Studien zu widmen gedachte, vorzugsweise die Geschichte des 16. Jahrhunderts, des Zeitalters der Reformation. Denn auch die zwei Jahre frühere Veröffentlichung der „Festpredigten des heiligen Bernhard", Erlangen 1869, galt diesem „Zeugnis für die evangelische Wahrheit aus der mittelalterlichen Kirche"; Plitt zählte Bernhard zu den Autoren, durch welche die evangelische Kirche ihr Geschlecht zurückführen könne auf die apostolischen Ahnen (vgl. die Vorrede dieser Schrift). Es gelang dem jungen Docenten bald, unter der akademischen Jugend Fuß zu fassen, seine Vorlesungen, die sich teils auf Kirchengeschichte überhaupt, teils auf einzelne Teile derselben, namentlich auf Reformationsgeschichte und Luthers Leben bezogen, ab und zu auch der exegetischen Theologie sich zuwandten, wurden gerne gehört. Daneben entwickelte er eine rege litterarische Thätigkeit, veröffentlichte außer einzelnen Vorträgen, wie über Friedrich den Weisen (Erlangen 1863), und Aufsätzen, wie unter anderen über „Desiderius Erasmus in seiner Stellung zur Reformation" (ZlThK 1866, S. 179 ff.), „Melanchthons **Loci communes** in ihrer Urgestalt" (Erlangen 1864, 3. Aufl. von Th. Kolde, Leipzig 1900), und bald danach sein Hauptwerk, in welchem er eine Reihe von Einzelstudien zur Reformationsgeschichte niederlegte, „Einleitung in die Augustana", in zwei Bänden, nämlich „Geschichte der evangelischen Kirche bis zum Augsburger Reichstage (Erlangen 1867), und „Entstehungsgeschichte des evangelischen Lehrbegriffs" (Erlangen 1868). In diesem größeren Werk spiegelt sich am deutlichsten die Eigentümlichkeit seiner Richtung und Begabung: sorgfältigste Detailforschung, die auch das Kleinste nicht für gering achtet, Objektivität und Unabhängigkeit des Urteils bei aller persönlichen Hingabe an die evangelische Wahrheit, eine nicht im Dienste der Systematik stehende, sondern rein geschichtliche Auffassung des Lehrbegriffes, eine leicht überblickliche, allenthalben vom Hauche persönlich-christlicher Überzeugung durchdrungene Darstellung.

In Anbetracht dieser Leistungen wurde Plitt im Jahre 1867 zum außerordentlichen Professor ernannt. Das Jahr vorher, am 16. Mai 1866, hatte er sich mit Cäcilie Julie Pauline Schelling, einer Enkelin des großen Philosophen, verehelicht.

Ununterbrochen setzte der jugendfrische, bis dahin rüstiger Gesundheit sich erfreuende Mann seine akademische gleichwie seine litterarische Thätigkeit fort. Er veröffentlichte im Auftrage der Schellingschen Familie den Briefwechsel des Philosophen („Aus Schellings Leben, in Briefen", drei Bände, Leipzig 1869 u. 70); und das Jahr darauf erschienen die Vorlesungen, welche Plitt über die Geschichte der lutherischen Mission im Sommersemester 1870 zu halten begonnen hatte, aber durch den ausbrechenden Krieg zu vollenden verhindert war („Kurze Geschichte der lutherischen Mission, in Vorträgen", Erlangen 1871).

Indessen waren die Interessen und Bestrebungen Plitts keineswegs nur der Wissenschaft zugewendet. Gleichwie er öfter die Kanzel der Erlanger Universitätskirche bestieg, auch sich hatte ordinieren lassen, um dem Universitätsprediger assistieren zu können, so stellte er als lebendiger evangelischer Christ seine Theologie in den Dienst seiner Kirche, und manche kleinere Schriften aus früherer oder späterer Zeit (vgl. „ein Wort für die

preußischen Kirchengesetze", Erlangen 1873, und „die Albrechtsleute oder die evangelische Gemeinschaft, ein Wort zur Belehrung und Warnung", Erlangen 1877) bekunden seine Teilnahme an dem praktisch-kirchlichen Leben und seine Absicht, auf dasselbe einzuwirken. Wie er die Mission zum Gegenstande seiner Studien gemacht hatte, so suchte er auch praktisch das Missionswerk zu fördern: er trat 1867 an die Spitze des bayerischen Vereins für Judenmission (vgl. den Nachruf von Delitzsch in „Saat auf Hoffnung", 1881, S. 4 ff.). Ebenso hatte die Arbeit der inneren Mission an ihm einen eifrigen Freund und Förderer. Er beteiligte sich auf das lebhafteste und wärmste an der Fürsorge für die Armen und leitete bis in die Zeit seiner letzten Erkrankung einen Verein für freiwillige Armenpflege. Hier zeigte sich sein nicht geringes organisatorisches Geschick, welches er auch bei der Einrichtung der Felddiakone 1870 und 71 in hervorragender Weise zu bethätigen Anlaß fand. An deutsch-patriotischer Gesinnung stand er keinem nach, war ein Feind der anderwärts häufigen Vermischung kirchlicher und politisch-konservativen Interessen und hielt sich politisch in demselben Sinne, wie es v. Hofmann gethan, zur bayerischen Fortschrittspartei.

Unter dem 20. November 1872 wurde Plitt von der theologischen Fakultät in Dorpat **honoris causa** zum Doktor der Theologie kreiert; am 24. Oktober 1875 folgte seine Ernennung zum Ordinarius der Erlanger theologischen Fakultät behufs der Vertretung der Kirchengeschichte und der theologischen Encyklopädie. In demselben Jahre hatte er einen „Grundriß der Symbolik für Vorlesungen" herausgegeben (Erlangen 1875, 3. Aufl. von V. Schultze, Leipzig 1893); zwei Jahre vorher im Anschluß an das frühere Werk über die Augustana „die Apologie der Augustana, geschichtlich erklärt", Erlangen 1873.

Weitere und größere litterarische Pläne drängten sich dem nun in der Blüte des Mannesalters Stehenden auf. Er gedachte seine Einzelstudien über die Geschichte der Reformation, die unermüdlich fortgesetzt nach den verschiedensten Seiten sich ausdehnten (man vgl. die Abhandlungen über „Jodokus Trutfretter von Eisenach, den Lehrer Luthers", Erlangen 1876, über „die vier ersten Lutherbiographien", Erlangen 1876, und „Gabriel Biel als Prediger geschildert", Erlangen 1879), schließlich zu einer Biographie Luthers zusammenzufassen, einer auf den gründlichsten geschichtlichen Studien beruhenden, aber gleichwohl nicht für eine Elite Gelehrter, sondern für das deutsche evangelische Volk bestimmten Biographie. Das von ihm begonnene Werk wurde nach seinem Tode von seinem Freunde, Hauptpastor C. F. Petersen in Lübeck, vollendet; es erschien 1883; 4. Ausg. 1896. Im Jahre 1877 vereinigte er sich mit dem Begründer dieser „Realencyklopädie, Professor J. J. Herzog, um mit diesem das Werk neu zu bearbeiten. Er war zur Beteiligung an der Herausgabe der Realencyklopädie durch seine umfassenden theologischen Kenntnisse, seinen eisernen Fleiß, sein organisatorisches Talent, seinen weiten, von der Entschiedenheit seiner kirchlichen Stellung keineswegs eingeengten Horizont besonders geeignet.

Aber nach Gottes Willen sollte Plitt auch dies Werk nur etwa bis zur Hälfte vollenden. Schon im Winter 1874/75 zeigten sich bei ihm die ersten Spuren der Hals- und Brustkrankheit, welcher er einige Jahre danach zum Opfer fiel. Zwar schien die Krankheit nach ihrem ersten Auftreten nachzulassen und vorüberzugehen. Aber am Schlusse des Sommersemesters 1876 erfaßte ihn die Krankheit aufs neue, er lag die Ferien hindurch krank, ebenso den größten Teil des Wintersemesters 1876/77, und sah sich durch das andauernde Leiden genötigt, für das Sommersemester 1877 und für das Wintersemester 1877/78 behufs seiner Erholung Urlaub zu nehmen. Der Aufenthalt in Reichenhall während des Sommers und in Davos während des darauffolgenden Winters hatte eine unverkennbar günstige Wirkung; mit Freude und Zuversicht begann Plitt im Sommersemester 1878 seine unterbrochene Thätigkeit aufs neue; aber die zeitweilig stillgestandene Krankheit kam am Ende des Wintersemesters 1879/80 zu erneutem Ausbruch. Es war sein letztes Krankenlager, ein langwieriges und schweres — die Erprobung und Bewährung seines ausgereiften christlichen Charakters. Wohl beseelte den erst im 45. Lebensjahre, inmitten einer glücklichen Häuslichkeit, eines Kranzes eben heranwachsender Kinder, eines gesegneten Berufes stehenden Mann der Wunsch einer längeren Lebensdauer, und die Natur der Krankheit brachte es mit sich, daß dieser Wunsch zur Hoffnung sich gestaltete. Aber als diese Hoffnung durch die zunehmende Schwäche sich ihm als vergeblich erwies, sah er mit voller christlicher Klarheit und Gefaßtheit dem Tode ins Angesicht. Wenige Tage vor seinem Abscheiden diktierte er noch seiner Gattin Worte der Mahnung und des Trostes als geistliches Vermächtnis für die Seinen; am Abend vor seinem

Tode befahl er die Fürsorge für seine Kinder einem an sein Sterbebett herangeeilten Freunde. Am Morgen des 10. September 1880 ist er ohne schweren Todeskampf heimgegangen. Dr. F. Frank †.

Plymouthbrüder s. d. A. Darby Bd IV S. 483.

Pneumatomachen s. d. A. Macedonius Bd XII S. 41.

Poach, A. s. d. A. Antinomistische Streitigkeiten Bd I S. 590, 35 ff.

Pococke, Edward, gest. 1691. — Diction. of Nat. Biogr. Bd 46, 1896, S. 7 ff.

E. Pococke ist 1604 in Oxford geboren, er studierte seit 1619 daselbst und wurde 1628 Fellow; 1630 ging er als Kaplan nach Aleppo, wo er bis 1636 verblieb. Nach England zurückgekehrt erhielt er die Stelle eines Professors des Arabischen in Oxford; die Zeit vom Dezember 1637 bis August 1640 brachte er wieder im Orient, in Konstantinopel, zu; er starb am 16. September 1691.

Er ist als Orientalist und Ausleger des AT bekannt und verdient. Schon 1630 veröffentlichte er eine syrische Übersetzung der 4 kleinen katholischen Briefe unter dem Titel Versio et notae ad quatuor epistolas Syriace. Später beteiligte er sich an den Arbeiten für Brian Waltons Biblia s. Polyglotta. Besonders stellte er seine Kenntnis der arabischen Sprache in den Dienst der Erklärung des AT. In dieser Weise kommentierte er Hosea, Micha, Joel, Malachia. Auch durch die Herausgabe des Geschichtswerkes des Eutychius von Alexandria, s. d. A. Bd V S. 647, der historia compendiosa des Abulfaradsch und einiger Abhandlungen des Maimonides machte er sich verdient. Herzog †.

Pönitentenorden, Büßerorden. Als solche werden bezeichnet:

1. Die Tertiarier des Minoriten- und des Predigerordens, s. d. AA. Franz Bd VI S. 217, 30 und Dominikus Bd IV S. 780, 9;
2. die Augustinereremiten, s. d. A. Bd II S. 255;
3. der Orden von Fontévraud, s. d. A. Bd VI S. 125;
4. der Ordo poenitentiae ss. martyrum oder Ordo Mariae de Metro de poenitentia, eine Genossenschaft unbekannten Ursprungs, die sich auf Polen und Böhmen beschränkte;
5. der Ordo religiosus de poenitentia, gestiftet 1752 von dem Spanier Johannes Varella y Losada (gest. 1769) und von Pius VI. i. J. 1784 bestätigt.
6. die Karmeliterinnen, s. d. A. Teresia;
7. die Magdalenerinnen, s. d. A. Bd XII S. 53;
8. die Frauen vom guten Hirten, s. d. A. Frauenkongregationen Bd VI S. 238, 46;
9. eine größere Anzahl von Vereinigungen bloß lokaler Bedeutung.

Pönitentialia s. d. A. Bußbücher Bd III S. 581, 50.

Pönitentiarius heißt der die Buße auferlegende Geistliche. Der Ausdruck Pönitentiar wird indessen nicht von jedem Beichtvater gebraucht, sondern vorzugsweise von einem solchen, der den Bischof vertritt. Wir finden dergleichen zeitig im Orient (Socr. h. e. V, 19), später noch im Occident (s. Thomassin, Vetus ac nova ecclesiae disciplina, P. I, lib. II, c. VII, nr. XIII—XV, cap. X, nr. V sq.). Das Laterankonzil von 1215 can. 10 (in c. 15, X, de officio jud. ord. I, 31) verordnete allgemein: „tam in cathedralibus, quam in aliis conventualibus ecclesiis viros idoneos ordinari, quos episcopi possint coadjutores et cooperatores habere ... in audiendis confessionibus et poenitentiis injungendis ..." Demgemäß wurde in vielen Diöcesen ein eigener bischöflicher Pönitentiar eingeführt und als Mitglied des Kapitels besonders autorisiert. Im Mainzer Sprengel ist dies eine ordentliche Einrichtung schon vor der Mitte des 13. Jahrhunderts. Man s. das im Jahre 1246 zu Fritzlar gehaltene Provinzialkonzil c. 4 (bei Hartzheim, Concilia Germaniae III, 572). Das Mainzer Provinzialkonzil von 1310 verfügt, daß jeder Bischof zwei Pönitentiare für die Reservate bestelle, von denen er einen bei sich habe, der andere Mitglied des Kapitels sei (Hartzheim a. a. O. IV, 221). Indessen wurde die Einrichtung doch nicht überall getroffen, und einzelne Bischöfe nahmen die Reservate strenger für sich in Anspruch (vgl. Synode von Konstanz von 1463 und 1483 bei Hartzheim a. a. O. V, 469. 565 u. a. Beispiele

aus anderen Ländern giebt Thomassin a. a. O. Kap. X, Nr. VI f.) Das tridentinische Konzil bestimmte endlich **sess. XXIV, cap. VIII, de reform.: „In omnibus etiam cathedralibus ecclesiis, ubi id commode fieri poterit, poenitentiarius aliquis cum unione praebendae proxime vacaturae ab episcopo instituatur, qui magister sit vel doctor aut licentiatus in theologia vel jure canonico, et annorum quadraginta, qui aptior pro loci qualitate reperiatur, qui, dum confessiones in ecclesia audiet, interim praesens in choro censeatur".** Nähere Erläuterungen über diese Verordnung sind durch die Kongregation für das Tridentinum ergangen und mitgeteilt bei **Ferraris bibliotheca can. s. v. canonicus, Art. IX, nr. 17 sq.** und in der Richterschen Ausgabe des Konzils zu dieser Stelle S. 344. 345. Vgl. auch **Le can. cont.** 24, 235. Bei den neueren Einrichtungen der Domkapitel ist mehr als bisher auf die Bestellung eines eigenen Kapitularen für die Vertretung des Bischofs in den Reservaten (s. d. A. **Casus reservati**, Bd III, 752) Rücksicht genommen, wie in Bayern, Preußen, der oberrheinischen Kirchenprovinz, der Schweiz. — Ein eigener **Poenitentiarius major** (Großpönitentiar) steht in Rom an der Spitze der **Poenitentiaria** (s. d. A. Kurie Bd XI, 178; vgl. Bangen, Die römische Kurie, Münster 1854, S. 419 f.). Als Vertreter desselben erscheinen die **poenitentiarii minores**, welche in St. Peter, im Lateran und in St. Maria Maggiore für die Gläubigen aller Sprachen bestehen (Hinschius, KR. I, 431). **(H. F. Jacobson †) Sehling.**

Pöschl, Thomas, irrsinniger Chiliast, gest. 15. Nov. 1837. — Litteratur: Die Sekte der Pöschlianer in Oberösterreich i. d. J. 1819, 2. A. 1822; L. Würth, Die protestantische Pfarrey Vöklabruck (1812—1825). Ein Beytrag zur Kenntniß des Zustandes der Protestanten in Oesterreich und der Pöschlianer jener Gegend, 1825; A. Klein, Geschichte des Christentums in Oesterreich und Steiermark, 7 (1842) S. 200 f.; F. V. Zillner, Die Pöschlianer oder betenden Brüder in Oberösterreich, 1860. SA. a. d. Allgem. Ztschft. f. Psychiatrie, 17. Bd; v. Wurzbachs Biographisches Lexikon des Kaisertums Oesterreich 23 (1872), S. 19—23 und die Quellen daselbst; Fr. H. Reusch, AdB 26 (1888), S. 454 f. und die Quellen daselbst; M. Hiptmair, Thomas Pöschl im Lichte seiner Selbstbiographie, 1893; Th. Wiedemann, Die religiöse Bewegung in Oberösterreich und Salzburg beim Beginne des 19. Jahrhunderts 1890, und die hier S. VII—IX angeführten Quellen (vgl. die Rezensionen: ThLZ 1891, 9, 236 „Allgem. Ztg." 1891, Beil. Nr. 63 ff.); Kühn in Wetzer u. Weltes Kirchenlexikon 10² (1897), S. 118—121.

Thomas Pöschl, am 2. März 1769 zu Höritz (Böhmen, Kreis Budweis) geboren, ein beschauliches, träumerisches Kind, ein mittelmäßiger Schüler, erhielt auf sein, der Mutter und eines pietistischen Cisterziensers Drängen vom Vater, einem Zimmermann, die Erlaubnis zur geistlichen Laufbahn. Gebildet zu Linz und Wien, nicht ohne die Nöte eines Bettelstudenten, Duckmäuser und Betbruder gescholten, von seinen Lehrern als fleißig und sittsam bezeichnet, wurde er, im Jahre 1766 geweiht, Kooperator und Katechet zu Braunau am Inn (1804), zugleich Direktor der Stadtschule; trotz eigenen Leidens voll Aufopferung in den Spitälern. Seitdem er als Galgenpater den ev. Buchhändler Palm zur Mordstätte begleitet (1806), an dessen Witwe er erschütterte Briefe schrieb, wurde er schwermütig und von glühendem Hasse gegen Napoleon als den leibhaftigen Teufel erfüllt. Palms Blut schreie nach Sühne, dort, wo es geflossen. Infolge seiner donnernden, auch den Klerus nicht schonenden Predigten galt P. den einen als Heiliger, den anderen als Narr. Damals traf ihn der als göttlich erkannte Ruf der „Brüder und und Schwestern in Zion", des katholischen Zweiges der durch die Kriegswirren und die nervöse Erschöpfung im „Landl" erwachten mystisch-chiliastischen Bewegung. Sowohl zu Boos (s. d. A. Bd III, 317) als zu Sailer (s. d. A.) stand er in Beziehung, aber ohne ihre lutheranisierenden Gedanken zu teilen.

Auf die Klagen von Braunauern wegen seines Treibens, namentlich der vielen im Religionsunterricht eingestreuten Teufelsgeschichten, wurde er nach Ampfelwang im Hausruckviertel versetzt, als von dem getreuesten Helfershelfer des obersten Teufels Napoleon, dem König von Bayern, seinem damaligen Landesherren.

Wieder fand er viel Zulauf und Vertrauen; die Zionisten verlegten ihr Hauptquartier ihm nach. Sehr einflußreich wurde das „Herzbüchlein", neu herausgegeben von Goßner (s. d. A. Bd VI, 770 f.), der freilich den Vorwurf, zu den Pöschlianern zu gehören, als Schimpf betrachtete und weder mit ihrem Kommunismus noch mit ihren Visionen etwas gemein haben mochte.

Die Völkerschlacht bei Leipzig brachte in Pöschl den Wahnsinn zum Ausbruch. Gestützt auf die Offenbarungen seiner Pythia, der Krämerin Magdalena Sickinger geb.

Schlichting, aus Edesheim bei Speier, Tochter eines kurtrierschen Hofrates, verkündete er den Zionisten seine Sendung, die Juden zu bekehren, um die wahre, jüdisch-katholische Kirche zu gründen. Geistlich, gerichtlich und medizinisch untersucht lehrte er sogar in Vöklabruck, unter den Augen des machtlosen Dechanten, erfolgreich seinen Wahn. Auch als Geisteskranker im Priesterhaus und im Stift St. Peter zu Salzburg blieb er in eifrigem Verkehr mit seinen Gläubigen, die den Anfang des Millenniums weissagten, zumal als Napoleon von Elba zurückkehrte, und wurde nun in strengeren Gewahrsam geführt.

Abermals theologisch und medizinisch, auch mit Hilfe von Abführmitteln, untersucht, bat er, mit dem Irrenhaus bedroht, den Juden Prags predigen zu dürfen. Es wurde ihm abgeschlagen, trotz des Kaisers Geneigtheit und obwohl ihn der Mißerfolg vielleicht geheilt hätte, auch als er, nach einem Jahre Haft auf eigene Kosten, dasselbe Ansuchen an die neue österreichische Regierung stellte. Immerhin wurden seine Bande gelockert, so daß er mit seinen Getreuen wieder Umgang haben durfte. Unter diesen kam es zu einer Spaltung.

Die „Brüder und Schwestern in Zion" gerieten unter die Führung des Bauern Johann Haas in verbrecherische Sühnewut. Der Buß- und Genugthuungsgedanke steigerte sich von der Reinigung durch Weihwasser und Mixturen zu Mißhandlungen und dreifacher qualvoller Ermordung. Die Nachrede von Unzuchtssünden ist unberechtigt. Als Irrsinnige wurden die Schuldigen nicht bestraft; Haas beklagte, vom Satan verblendet zu sein und genas zu gesunder Berufsarbeit. Wiedemann (a. a. O. S. 212) irrt darin, daß sich die Reste der Zionisten mit den Protestanten Oberösterreichs vereinigt hätten; nicht Ein Übertritt hatt stattgefunden. Pöschl verurteilte jene Gräuel als Teufelswerk. Ein Teil seiner engeren Anhänger, der „Kinder des reinen Wortes Gottes", machte sich unter Anführung eines Bellenden, in elender Kleidung bei Schneegestöber auf, um nach Prag zu ziehen und die neue christlich-jüdische Kirche zu verkündigen. Nur mühevolle Ueberredung ließ sie von ihrem Wahn abstehen.

Pöschl wurde im Jahre 1817 ins Priesterkrankenhaus nach Wien gebracht, wo er noch zwei Jahrzehnte lebte, ruhig, ja heiter, aber ohne von seinem Hirngespinnst lassen zu können. Auch seine Getreuen verharrten bei der Göttlichkeit der neuen Offenbarung, obschon die Hauptseherin widerrufen hatte und zu nüchterner Thätigkeit zurückgekehrt war. Sie sprachen gerührt von der schönen Zeit des Gnadenstandes, die der in weltliche und geistliche Behörden gefahrene Teufel zerstört habe. Einzelne Anhänger gab es noch über ein Menschenalter später; sie tauchten auch in Baden, Franken, Hessen und Frankfurt a. M. auf. Neben zwei, später zur Kirche sich heimfindenden Augustinern tritt ein Bernhard Müller hervor, der sich als Johannes Baptista II. aufspielte, im Jahre 1831 mit etwa fünfzig Gesinnungsgenossen nach Louisiana auswanderte und Gütergemeinschaft einführte, mit der gewöhnlichen Folge der Verarmung. — In dem traurigen Gewirr von Pöschls Lehre, wie sie aus seinen beschlagnahmten Schriften zu erheben ist, und vor allem in den drei Sätzen besteht: Einwohnung Christi im Herzen durch den Glauben, Bekehrung des auserwählten Volkes der Juden, ernstliche Buße der Christen, widrigenfalls sie vertilgt werden, finden sich evangelische Lichtpunkte, wie die Forderung der Landessprache im Gottesdienst, des Abendmahles unter beiderlei Gestalt und Verwerfung der Bilder. Als kanonische Schriften bestimmte er die Bibel, die Offenbarungen jener Seherin, die eigene Erklärung der drei letzten Kapitel der Apk, seine Sammlung von Aussprüchen der Propheten und die Briefe, die von dem Werk der Erneuerung und den Wundern auf dem Grabe des Franz von Paris (s. d. A. Jansen Bd VIII, 589 f.) handeln.

Georg Loesche.

Poiret, Pierre, 1646—1719, ohne Frage nächst Gottfried Arnold der gelehrteste und bedeutendste unter den antikirchlichen Mystikern und Pietisten seiner Zeit, über die anderen hervorragend durch Scharfsinn, Geschmack, französische Klarheit und dann auch in viel höherem Maße als all diese von den Gelehrten ihrer Zeit, von Thomasius und Bayle, Clericus und Walch, berücksichtigt.

Ueber P.s Leben und seine schriftstellerischen Arbeiten giebt am ausführlichsten Auskunft, weniger der kurze Bericht, den P. selber seinem Landsmanne und Freunde, dem Berliner Historiographen Ancillon auf dessen Bitte übersandt hat und der nach P.s Tode lateinisch in der Bibliotheca Bremensis III, fasc. 1, 1720, herausgegeben worden ist, als vielmehr die Schrift eines unbekannten Verfassers, eines Mediziners, welcher augenscheinlich unter P.s Rynsburger Freunde in dessen letzten Lebensjahren gehörte, die kleinsten Details, z. B. alle Daten, aus P.s Leben genau kannte, in seiner Biographie hie und da aus mündlichen Mitteilungen P.s selber schöpfte und über die von diesem hinter-

lassenen Korrespondenzen und seine Bibliothek verfügte. Er war P.s Gesinnungsgenosse, hält sich aber von jeder Uebertreibung, geschweige Lobhudelei frei. Ueber die Bourignon, die damals freilich schon 40 Jahre tot war, hat P. ihm wohl nicht viel mitgeteilt; am brieflichen Verkehre P.s mit der Frau Guyon geht er fast vorüber: sein Bericht aber wird durch die sonstigen zerstreuten Nachrichten über P. aus jener Zeit nur bestätigt. Die Arbeit ist in De goddelyke huishouding, 2de deel, 1723, Byvoegsel bl. 31—86, gedruckt unter dem Titel: Kort verhael van des schryvers Petrus Poirets leven en schriften; wie ich vermute, die Uebersetzung der P.s Posthuma vorangehenden Comment. de vita et scriptis Poireti. Ich habe diese Posthuma nicht auftreiben können. Auch über P.s Werke werden in diesem Verhael die unvollständigen Angaben der Bibl. Bremensis, welche Nicéron u. A. nur wiederholen, ergänzt. Neben diesem Verhael bieten das Beste über P. Ypey, Geschiedenis vande kristelyke kerk in de achttiende eeuw, 1809, X, bl. 510—531; ders., Gesch. der Systematische Godgeleerdheid, III, bl. 46—61 und Göbel, „Geschichte des chr. Lebens in der rheinisch-westphälischen evang. Kirche", III, 1860. Ypey, der Kirchenhistoriker in Groningen, hat fleißig nach P., dessen Leben, Ideen, Schriften, geforscht und manches von ihm gelesen. Göbel wurde auch sonst öfters auf P. hingelenkt, besonders aber bei seinen ausführlichen Mitteilungen über und aus Tersteegen. Letzterer nämlich hat zwar P. nicht mehr persönlich gekannt, auch von Beziehungen des in Holland lebenden Franzosen zu den niederrheinischen Kreisen, denen Tersteegen entstammte, verlautet wenig oder nichts; aber bei Tersteegens vielen Besuchen in Holland ist er Freunden P.s, welche ihn überlebt hatten, sehr nahe getreten, u. A. dem Arzte Dr. Schrader in Amsterdam (Leeuwarden?), u. hat er sowohl den Zutritt bekommen zu P.s hinterlassener Büchersammlung (Göbel III, 317, 333 Fußnote), wie er einiges Handschriftliche aus P.s Nachlasse ererbt hat (ib. S. 335). Was Werke allgemeineren Inhalts, Gottfried Arnold, Ritschl im III. Teile seines „Pietismus", Dr. Hylkemas Reformateurs, Haarlem 1900 u. 1902, u. dgl. über P. haben, bietet wenig Neues. Eine eingehende Arbeit über P. fehlt bis jetzt, ebenso eine vollständige und zuverlässige Bibliographie seiner Werke. Die ausführlichste Liste der Auflagen dieser sowie aller älteren Notizen über ihn u. a. in van der Aa, Biographisch Woordenboek. Von seinen Papieren finden sich vielleicht noch einige unter denen der Bourignon in Kopenhagen und Tersteegens auf der Otterbeck bei Volbort, nördlich von Elberfeld; eine Menge von P. eigenhändig für den Druck fertig gestellter Abschriften von Arbeiten der Bourignon, von ihm selber verfaßter Abhandlungen, sowohl herausgegebener als ungedruckter Konzepte aus seiner Feder zu verschiedenen Schriften sowie solche seiner Briefe an A. M. van Schürman, Serarius, Yvon u. s. w., in der Universitätsbibliothek zu Amsterdam.

P. wurde 1646 in Metz geboren der Sohn gebildeter reformierter Eltern; indessen war sein Großvater noch Katholik gewesen. Im frühesten Alter wurde er Waise, erlernte das Kupferstechen — das Bild Antoinette Bourignons ist von ihm gestochen — aber wandte sich bald theologischen und litterarischen Studien zu; schon in seinem 16. Jahre war er als Lehrer der französischen Sprache in Buchsweiler (damals Hanauisch, im Elsaß) thätig; lebte dann, studierend, französisch lehrend, bald auch in dieser Sprache predigend, in Basel, Hanau und seit 1668 in Heidelberg, überall die Gunst angesehener Männer, so des Johann Rudolf Wettstein in Basel, des Daniel Spanheim und des Fabricius in Heidelberg genießend, wie schon in Metz der Hauptpastor David Ancillon, der Vater des Berliners, ihm seinen Schutz angedeihen ließ. In Basel stieß er zufällig auf Schriften des Cartesius, welche ihn mächtig fesselten und deren logische und methodische Schärfe, auch als er in späteren Jahren dem Cartesianismus wie jedweder Philosophie den Abschied gab, doch nie ihre Nachwirkung bei ihm verloren. Sodann las er a Kempis und Tauler; besonders aber fühlte er sich angeregt von einem pseudonymen Holländer, dem Freunde des Arias Montanus, des Verlegers Plantin, des Castellio, welcher unter dem Namen Emmanuel Hiël (er hieß Hendrik Jansz. van Barneveldt, war Mennonit, später Anhänger des Hendrik Niclaes: s. Nippold in Niedners Zeitschrift 1862) in der 2. Hälfte des 16. Jahrhunderts den Akkerschat, „Ackerschatz", sowie Erklärungen biblischer Bilder u. s. w. herausgegeben hatte, selbstverständlich holländisch, denn der Autor verstand nur diese seine Muttersprache. Doch gab es zu P.s Zeit davon eine französische, jetzt wohl verschollene Übersetzung. Es muß wohl der religiöse Realismus — im Gegensatze zu jeder nur Begriffe, Lehren, Ideen enthaltenden Religion — gewesen sein, welcher ohngeachtet der verworrenen Auseinandersetzungen in Hiël dem P. so sehr zugesagt hat: s. P., Bibliotheca mysticorum selecta, ed. 1708 p. 176 sqq. — Nachdem er eine Zeit lang hier und da, auch in Heidelberg und Mannheim, zur Aushilfe den Dienst in der französischen Kirche versehen hatte, nicht immer zur Befriedigung weder des pastor loci noch der Gemeinde, der sein Drängen auf inneres, echtes Christentum wenig gefiel, wurde er 1672 französischer Pfarrer zu Annweiler in Pfalz-Zweibrücken. Hier hat er — er hatte sich inzwischen mit einer wohl begüterten Witwe aus seiner Geburtsstadt, Claudia Kin, Witwe Grandidier, verheiratet — die Greuel

der französischen Kriegsjahre mit erlebt, hat neue Verbindungen angeknüpft, u. a. mit der Äbtissin Elisabeth von Herford, sowie mit seinem Landesherrn, dem Pfalzgrafen, bei dem er in hohe Achtung kam, und hat auch seine erste, erst später in Amsterdam herausgegebene Schrift ausgearbeitet, die **Cogitationes rationales de Deo, anima ac malo,** sowie die französische Übersetzung der „Theologia Teutsch". Letzteres Buch war ihm bei 5 einem seiner Besuche in Frankfurt in die Hände gekommen, wie er ein anderesmal in Heidelberg zuerst von Spanheim den Namen Antoinette Bourignons und zwar mit Auszeichnung nennen hörte. Damals wurde er auch mit ihrem **La lumière née en ténèbres** und **Le tombeau de la fausse théologie, exterminée par la véritable,** beide von 1669, bekannt, Schriften, in denen er bis aufs Haar dasjenige fand, was sein Gemüt 10 suchte. Die Sehnsucht, diese, wie er damals schon glaubte (und zeitlebens hat er in dieser Überzeugung, wenn auch wohl allmählich weniger exklusiv, beharrt), hochbegnadete Frau kennen zu lernen, ist dann neben anderem die Veranlassung gewesen, welche ihn nach Holland getrieben hat. Dagegen verwahrt er sich ausdrücklich gegen den Vorwurf, er habe aus Mißachtung des geordneten Kirchenamtes dieses aufgegeben. Vielmehr habe 15 das Elend des Krieges, die Zerrüttung seiner Gemeinde solches veranlaßt. Doch habe er, wenn auch von ihr geschätzt und geliebt, sich nicht widerwillig von ihr feierlich verabschiedet, weil er sich für allzu unwürdig hielt, die Verantwortung für so vieler Seelen Heil zu tragen, und die bange Scheu ihn drückte, verpflichtet zu sein auch denjenigen, welche für die Welt lebten, das heiligste mitzuteilen. Der stille Gelehrte, der 20 beschauliche Denker, wird wohl so wie so sich untauglich gefühlt haben und auch untauglich gewesen sein für das in so bangen Kriegszeiten tagtäglich aktives Eingreifen und thätiges Auftreten erfordernde Amt. Ihn wird das Stillleben im ruhigen Holland, woselbst seine Frankfurter Freunde in Anna Maria van Schürman und De Labadie so nahe verwandte Seelen besaßen, freundlichst gelockt haben. Zu den Freunden P.s in Frank- 25 furt gehörte namentlich der Jurist Johann Jakob Schütz (**Verhael bl. 40**), Speners Gesinnungsgenosse, deren es auch mehrere in der französischen Gemeinde, in welcher P. öfters auftrat, gab (Ritschl a. a. O. I, S. 383). Spener war dem P. wohl allzu kirchlich gesinnt. Im **Verhael** wird derselbe nicht erwähnt.

Im Jahre 1676 in Amsterdam angelangt, suchte P. sofort einen Verleger für seine 30 **Cogitationes** und fand denselben in Elzevier. Das Werk erschien aber erst im Jahre 1677 und verschaffte bald seinem Verfasser den Ruf großer Gelehrtheit und außerordentlichen Scharfsinnes. Die **Cogitationes** sind cartesianisch gehalten: die Dreieinigkeit wird noch mathematisch konstruiert; auf Evidenz soll alle unsere Kenntnis beruhen; doch ist der Zweck dieser evidenten Einsicht in Gott und das Göttliche vor allem praktisch: die 35 zerrissene Christenheit zur Einheit zu führen. Auch ist der Einfluß a Kempis' und derjenige Taulers sehr merkbar. Im Jahre 1683, nachdem „Gott ihm durch Sein Werkzeug, das Licht der Welt", die Bourignon, endgiltig Wahrheit und Frieden hatte zu teil werden lassen, hat P. die **Cogitationes** nochmals herausgegeben; diesmal mit zahlreichen Bemerkungen und Zusätzen, welche seinen veränderten Gesinnungen Rechnung trugen. Er 40 hatte die Bourignon in Holland gesucht, war, als er hörte, sie lebe verborgen in Hamburg, dorthin geeilt und sofort beim ersten Zusammentreffen von ihr gänzlich gewonnen worden. Überraschend, seine Ahnungen weitaus übersteigend, erschienen ihm eine solche Reinheit, Seelenruhe, inniges reales Leben mit Gott, Selbstverleugnung, alles ohne jede Verquickung mit Dogmatismus, Philosophie und Kirchen- oder Sektenwahn, den das theo- 45 logische und religiöse Denken des Jahrhunderts beherrschenden bösen Geistern. Ihre Phantasien und Orakel haben ihn augenscheinlich gar nicht gestört. In ihren Eingebungen belauschte er Gottes eigene Weisheit; sie eröffneten ihm den Blick in die Wirklichkeit selber, während alle seine Wissenschaft bis jetzt ihn nur zu, nicht eigentlich subjektiven oder trügerischen Vorstellungen, aber überhaupt nur zu Vorstellungen und Begriffen über 50 die Dinge verholfen, zu Worten und Begriffen über die Sachen, nicht aber zu den Sachen selber geführt hatte. Bis zu ihrem Tode (1680) hat er in ihrer Jüngerschaft und ihrem Dienste verharrt; sie auf ihren Fahrten von Hamburg nach Lütetsburg (bei Norden, Ostfriesland) und von da nach Franeker begleitet; ist, wohl ihrer immerhin etwas sehr unklaren Angelegenheiten und problematischen Geldgeschäfte wegen, mehrfach nach Holstein 55 gereist und befindet sich dann wieder in Amsterdam, um den Druck der **Toutes les oeuvres de M. Antoinette Bourignon** zu fördern, 19 Stücke in 8°, 1679—1686. P. hat dieser Ausgabe eine ausführliche Vorrede zur Verteidigung seiner von so vielen angefochtenen Heiligen hinzugefügt, dazu noch die Übersetzung des „Göttlichen Gesichts" des Hans Engelbrecht, eines Braunschweiger Schwärmers (gest. 1642; s. d. A. Bd V S. 372). 60

Aber auch sonst ist er unermüdlich für die Reinheit und Hoheit der reich begabten, aber mehr als sonderbaren Frau, für die Richtigkeit und Gültigkeit ihrer Gebote und Ansprüche, für die Göttlichkeit ihrer Mission eingetreten. So in der **Mémoire touchant la vie de Mlle A. Bourignon**, 1679; so gegen Bayle und von Seckendorf. Gegen 5 den ersteren wendete er sich in den **Nouvelles de la Rép. des lettres, avr. et mai** 1685; des letzteren Artikel in den **Acta Erud. Lips.** v. Jan. 1686 über die Bourignon hat P. beantwortet in einem Monitum, welches ohne sein Vorwissen gedruckt und von ihm selber desavouiert worden ist; v. Seckendorf hat darauf wieder repliziert. Den sonderbaren Mitteilungen der Bourignon über ihre Vergangenheit scheint P. nie den Glauben 10 versagt zu haben. Freilich auch auf Jane Leade wie später auf die Guyon hielt er viel. In 60 dichtgedruckten Quartseiten hat er mit biblischen Gründen den Beweis zu liefern versucht, „daß die hl. Schrift zeige, es solle eine Tochter erscheinen, uns zu belehren oder die Kirche Gottes wiederherzustellen", hinter der holländischen Übersetzung des **Le témoignage de la Vérité, par Ant. Bourignon** (gegen Johannes Berckendael), Am- 15 sterdam 1680, gedruckt. Doch hat schon Arnold bemerkt, P. sage **De Educatione**, p. 131, ausdrücklich, er folge der B., nur so weit sie mit dem Evangelium in Übereinstimmung sei. Ob es richtig ist, wenn das **Verhael** von P.s Frau berichtet, gerade sie habe ihm zugemutet, die B. aufzusuchen, wage ich nicht zu entscheiden. Ypey, welcher dies in seiner **Gesch. der syst. godgeleerdheid** ausdrücklich dahingestellt gelassen hatte, 20 schreibt später in der **Gesch. der krist. kerk in de 18^de^ eeuw, IX**, 522, erstere sei auf P.s Reisen und in Rynsburg mit ihm verbunden geblieben und in diesem Dorfe 1689 gestorben. Die B. hat sonst den Ruf, immer nur die Männer, gar nicht die Frauen für sich eingenommen zu haben. Dort in Rynsburg, nahe bei Leiden, hatte P. sich im Jahre 1688 niedergelassen, nachdem er seit der Bourignon Tod die folgenden acht Jahre in Amsterdam 25 zugebracht hatte, dem Verkehr mit den verschiedensten, gerade damals in dieser Stadt sehr zahlreichen frommen antikirchlichen Kreisen, besonders aber seiner überaus fleißigen litterarischen Arbeit lebend. Dieses Stillleben hat er in Rynsburg fortgeführt. Dann und wann erhielt er Besuch von Ausländern. So berichten Benthem in „Holl. Kirchen- und Schulstaat" II, S. 420—425 und Stolle in seinem „Reise-Journal", Schmidts „Ztschr. 30 f. Geschichtswissenschaft" VII, 1847, S. 496—498, wie sie dort mit ihm zusammengetroffen. Ihm galt ihr Besuch in Rynsburg, nicht z. B. den Collegianten. Dort hat er wohl nicht nur von seiner eigenen Schriftstellerei, sondern auch von mancher Arbeit im Dienste holländischer Buchhändler und Verleger gelebt (so half er bei der Vorbereitung der holl. Ausgabe des Ruinart) und ist er 1719 entschlafen.

35 Aus den Verzeichnissen der Früchte seiner schriftstellerischen Arbeit sind einige Werke hervorzuheben. Von den **Cogitationes**, 1677 (auch 1685 und 1715: jedesmal bedeutend revidiert) war schon die Rede. Als Thomasius von 1690 an die Periode durchmachte, in welcher er, sei es für sich nach Positiv-Religiösem außerhalb der scholastischen Orthodoxie sich sehnend, sei es dieser gegenüber in den Pietisten die Autonomie des Menschen ver- 40 teidigend, zu den Pietisten und Mystikern gezählt wurde, hat er besonders in P. eine verwandte Seele begrüßt, hat im Jahre 1694 eine Auflage der Schrift **De Eruditione** (s. u.) in Leipzig erscheinen lassen und derselben eine **Dissertatio ad Poireti libros de Erud. etc.** vorangeschickt, worin er die **Cogitationes** warm lobte und empfahl. Als aber **De Eruditione** im Jahre 1708 wieder verlegt wurde, war des Thomasius 45 Mystik vorüber und hat er den P. abfällig beurteilt, was dann P. bewog, eine **Defensio contra Thomasium** zu schreiben, die in seine **Posthuma** aufgenommen ist. — Sodann **l'Economie divine ou Sistème universel et démontré des oeuvres et des desseins de Dieu envers les hommes, VII voll. pet. 8°**, Amsterdam 1687; lateinisch **Oeconomiae divinae ll. VI**, Frankfurt 1705, in zwei stattlichen Quartbänden; 50 auch teilweise hochdeutsch 1711, englisch 1713, holländisch 1723 erschienen. Dieses Werk sollte wesentlich die phantastischen Einfälle der Bourignon wiedergeben; doch sei wenigstens anerkannt, daß P. diese in logisch verständliche und zusammenhängende Vorstellungen gebracht und diese in klarer Sprache auseinandergesetzt hat. Ferner **La paix des âmes dans tous les partis du Christianisme**, 8°, 1687, zweimal deutsch, das eine Mal 55 1702 in einer vom Verfasser selbst revidierten Gestalt; sodann 1707, wieder von P. bedeutend umgeändert, lateinisch. Es scheint diese Arbeit im Sinne des Duräuschen **non dogmatice sed pie consentiri** gehalten zu sein. Dieselbe bezweckt keineswegs ein Zusammengehen, ebensowenig eine Mischung der Eigentümlichkeiten der verschiedenen Konfessionen: sie sieht vielmehr von allen Konfessionen gänzlich ab. In allen Kirchen sei 60 die übergroße Majorität eitel Namenchristen, in allen aber seien auch, wenngleich nur

spärlich, solche zerstreut, welche und zwar außerhalb irgendwelchen Verhältnisses zu ihrer Konfession, des bonnes âmes, für Gottes Wahrheit empfänglichen Seelen seien. Diese sollen sich in geistigem Verkehre unter sich zusammenschließen, aber nicht von ihrer Kirche trennen, noch weniger eine neue organisierte Gemeinschaft gründen; vielmehr soll jeder in seiner Kirche verbleibend, deren Gutes zu seiner Erbauung anwenden, ihr Böses vermeiden. — De eruditione solida, superficiaria et falsa libri tres, 8°, Amsterdam 1692. Der Kenntnis der Begriffe über die Dinge („erud. superficiaria") setzt P. die Kenntnis der Dinge selber, die „solida", entgegen. Nur letztere, der geistige Realismus, läßt uns die Realitäten ergreifen, erstere bietet nur das dem Reellen im Bilde ähnliche, während die „eruditio falsa" diejenige ist, deren Inhalt auch diese Ähnlichkeit abgeht. Nicht unser aktiver Intellekt, sondern das selbstverleugnende, demütige Absehen von eigner Weisheit und eigenem Willen eröffne den hohen Realitäten den Zugang zu uns, mache uns allein für irgendwelche Kenntnis empfänglich. Es war dieses Büchlein, in welchem P. es motivierte, warum er so gänzlich dem Cartesianismus abgesagt hatte. Dasselbe ist öfters in Holland und in Deutschland, so von Thomasius, s. o., herausgegeben. Schon der ersten Ausgabe ist mancherlei angehängt: der ausführliche Tractatus de vera Methodo inveniendi verum, welcher im dritten Teile über Bekkers „Bezauberte Welt" handelt als neuestes Beispiel des allerverderblichsten Irrens desjenigen, welcher sich vom aktiven Verstande führen läßt; die Epistola ad autorem Bibliothecae Universalis, u. s. w. Letztere Epistola greift den Clericus an, welcher in seiner Bibliothèque universelle die Economie Divine scharf verurteilt hatte, nach P. nicht hatte verstehen wollen.

Überhaupt hat er in zahlreichen meist umfangreichen Abhandlungen und Briefen fortwährend über philosophische und religiöse Fragen gestritten, den Bayle und dessen „heuchlerische" Bekämpfung Spinozas bekämpft, u. s. w. „Unangesehen, daß er der Welt abgestorben, haben dennoch die Lipsienses collectores Act. Erud., das Ministerium zu Hamburg, der Hr. Pfeiffer, Jurieu, Klerk (Clericus) und Andere erfahren, daß er noch lebe und empfindlich sei", schreibt Benthem 1697. Des A. Püngelers (Prof. in Herborn) Dissertatio de rerum . . ideis in Deo, Poireto opposita, 1712, wies er zurück in Vera et cognita omnium prima, 1715; seine Vindiciae veritatis et innocentiae, quas opposuit P. criminationibus Jaegeri, des Tübinger Kanzlers, welcher in seiner Dissertatio de Enthusiasmo den P. behandelt hatte, erschienen erst in den Posthuma. Sein Büchlein von der Kindererziehung hat wohl von allen seinen Schriften die meisten Auflagen erlebt. Dasselbe erschien zuerst 1690 in einer Sammlung von Traktaten P.s, ist französisch, lateinisch, holländisch, hochdeutsch, englisch öfters erschienen und hat in den pietistischen Streitigkeiten in Hamburg eine Rolle gespielt (Ritschl II, 182). Von allen Erzeugnissen P.s hat vielleicht am meisten bleibenden Wert seine Bibliotheca Mysticorum selecta, 1708, nach einem schon vorher von ihm herausgegebenen Entwurfe, aber bedeutend bereichert und über sonst weniger bekannte Autoren wichtiges enthaltend. P. zeigt hier eine staunenswerte Belesenheit in Mystikern älterer und neuerer Zeit. Auf diesem Gebiete liegen auch nicht seine geringsten Verdienste; hiermit hat er wohl am meisten auf seine und die nächstfolgende Zeit gewirkt. Zahlreiche ältere Schriften übersetzte er französisch und gab sie heraus; etliche so, daß er nicht in allem den Originalen treu blieb, sondern, wo er es der Erbauung und Belehrung seiner Leser dienlich erachtete, sich gestattete, Änderungen anzubringen. So vor allem im Kempis commun, 1683; auch 1701 und 1710, überdies in holländischer und deutscher Übersetzung. Besonders das 4. Buch ist hier protestantisiert. Im Jahre 1687 erschien die Idea Theol. christ. secundum principia J. Bohemi, mit einer Vorrede P.s, welcher darin mit seinen Bedenken gegen Böhmes dunkle Redeweise nicht zurückhielt. Noch später, 1703, äußerte er Stolle gegenüber, er halte viel auf Böhme, verstehe auch dessen Worte wohl, nicht immer aber die Sachen, welche derselbe im Auge hatte. Weiter gab er Engelbrecht heraus, den mittelalterlichen Niederländer Gerlach Peters, die „Theologia Teutsch"; und eine Unmasse französischer, katholischer Mystiker und Pietisten aus dem 17. Jahrhundert, zum Teil aus den ihm übersandten Manuskripten, zum Teil aus dem Lateinischen übersetzt; meist in Sammlungen: La Théologie du coeur ou Recueil de quelques traités, 2 voll. 1690, 1697; La théologie de l'amour, 1691; La Théologie de la Croix, 1696; Le chrétien réel ou la vie du marquis de Renti, 2 voll. 1702; Le catéchisme chrétien pour la vie intérieure par M. Olier, 1703; die ursprünglich spanische Summa Spiritualis des Jesuiten Figuera u. a. Die jetzt meist verschollenen Namen aller dieser Autoren oder frommen Seelen, deren Erlebnisse auf dem Wege zur

Vollkommenheit P.s Seiten ausfüllen, Malaval, Bernières, La Combe, die heilige Katharina von Genua u. s. w. schlage man im Verhael nach. Nur die Frau Guyon verdient hier besonders angeführt zu werden. P. hatte schon 1699 zum Drucke einiger ihrer Traktate geraten. Im Jahre 1704 besorgte er selber eine neue Ausgabe, welche
5 er mit einem ihm handschriftlich mitgeteilten Traktate und einer Vorrede bereicherte. Nacheinander gab er alle ihre später erschienenen opuscules spirituels mit Einleitungen aus seiner Feder heraus. Einige Tage vor seiner letzten Krankheit verfaßte er noch das Vorwort zu ihrer Vie de Mme de la Mothe Guyon, écrite par elle même, 1719. Sie hatte ihm öfters ihre Schriften, auch eigenhändige Verse gesandt, welche dann später
10 durch Erbschaft von irgend einem von P.s Freunden in Tersteegens Besitz übergegangen sind. Dieser hat bekanntlich P.s lebhafte Bewunderung und Liebe zu der Guyon geteilt, auch durch seine „Auserlesene Lebensbeschreibung heiliger Seelen" der katholischen Mystik und dem Quietismus unter den Protestanten Eingang zu verschaffen gesucht, geradeso wie P. sich angelegentlich darum bemühte; wie denn überhaupt beide, P. und Ter-
15 steegen, in Charakter, Gemütsart, Typus der Frömmigkeit sich überaus ähnlich sind. Gewiß ist Tersteegen der beweglichere von den beiden gewesen, während P. mehr, gemäß den Verhältnissen in seiner Zeit, den Gegensatz gegen dem philosophischen Dogmatismus und Rationalismus vertreten hat. In den niederrheinischen und holländischen Kreisen und Familien, in denen Tersteegen der „Seelenführer" gewesen, hat P. wohl am meisten und
20 am längsten nachgewirkt; wie denn in der Pilgerhütte auf der Otterbeck, s. o., woselbst die Bibliothek der Tersteegenschen Stiftung samt deren Reliquien lange, noch bis 1853 (Göbel a. a. O. S. 378) aufbewahrt geblieben, auch das Bildnis P.s hing oder vielleicht noch hängt.

Bei der Zurückgezogenheit, in welcher P. von 1680 an, eben während seiner schrift-
25 stellerisch fruchtbarsten Jahre, lebte, indem er nach 1688 Rynsburg kaum mehr verließ, Besuche und Briefwechsel zwar nicht ablehnte, jedoch noch viel weniger suchte, ist es gar nicht zu verwundern, daß sich augenfällige Zeugnisse seiner Einwirkungen auf spezielle bekannte Persönlichkeiten kaum beibringen lassen. Jedoch wäre es sehr unrichtig, deshalb diese Einwirkung zu unterschätzen. Nicht in erster Linie durch die kleine Gesellschaft nicht
30 eben hervorragender Männer, welche mit ihm befreundet gewesen, sondern durch die vielen von ihm verfaßten oder herausgegebenen Schriften, von denen so manche mehr als nur eine oder zwei Auflagen erlebte, hat er gewirkt: gewirkt anders als in der Regel beim Pietismus der Fall, in welchem die Persönlichkeiten, oft sogar wenig bedeutende, die erste Rolle spielen, sondern gewirkt durch sozusagen unpersönliche Arbeit, gewirkt auf jene
35 zahlreichen unkirchlichen frommen Kreise, welche die erste Hälfte des 18. Jahrhunderts in vielen Ländern vorfand. Sodann verdankt seinen Schriften die Mystik das Ansehen, wodurch die zunftmäßige Theologie genötigt wurde, sie zu berücksichtigen, das Clericus, Lange, Buddeus, Walch, Stapfer bewog, ernsthaft von ihr Notiz zu nehmen. In der breiten Kolonne derjenigen, welche um die Zeit, den Zaun des Dogmatismus durchbrechend, Leben
40 und Wahrheitssinn in die Theologie brachten, ist er, geistreich und gelehrt wie er war, einer der ersten. Endlich: sein geistiger Sohn ist eben Tersteegen gewesen. Daß P. so wenig selber sich geltend machte, sich überdies zu den Kirchen mehr indifferent als feindselig verhielt, jede Separation verurteilte, das mag die Ursache sein, daß die holländischen Kirchenmänner ihn immer unbehelligt gelassen haben.

45 Trotz seiner Vorliebe für die „hocherleuchtete" Frau Guyon war P. nicht Quietist in eigentlichem Sinne des Wortes. Nicht rein passiv, sondern rein empfänglich solle der Mensch sich Gott und seinem Lichte gegenüber verhalten; zwar aller und jeder eigenen Einsicht und Weisheit sich entledigen, damit die höheren Realitäten ihm offenbar werden könnten; jedoch selber sich zu Gott hinwenden. Von Prädestination wollte er nichts wissen. My-
50 stiker wie er war, hat er damit nach bekannter Mystikerart mancherlei Dogmatisches, z. B. die Hochhaltung der Dreieinigkeit zu verbinden gewußt; auch sich immer auf die Autorität der heiligen Schrift, freilich geistig und „fromm" verstanden, berufen; den Pelagianismus verurteilt, nicht weil derselbe den freien Willen lehrte, sondern weil er das Gefühl der natürlichen Sündhaftigkeit im Menschen nicht aufkommen läßt; den Socinianismus,
55 weil er nicht Gottes Gnadenwirkungen alles Heil zuschreibt. Doch stand er mit einigen collegiantischen (Rynsburger) Socinianern gut. Es mag sein, daß die Meinungen, welche Ritschl II, 305 ihm vorwirft, der ursprünglich androgyne Adam, die Seligkeit der Heiden, irgendwo bei ihm vorkommen: ich habe dieselben in seinen Schriften nicht gefunden. Freilich z. B. bei Ypey S. 528 findet sich eine Probe — es giebt deren mehrere — von
60 mehr als sonderbaren Sätzen, welche man schon im 18. Jahrhundert unrichtigerweise ihm

zugeschrieben hat. Daß er ein so stilles Leben führte, hat sonst ebensowenig als daß er in die Geschäfte der Ant. Bourignon verwickelt gewesen ist und deren eifriger Anhänger war, bei seinen Zeitgenossen seinem guten Namen geschadet. Bei allen galt er als geistreicher Denker nicht nur und frommer Mystiker, sondern auch als ehrenwerter Mensch und Mann unbescholtenen Namens. Prof. Dr. **S. Cramer.**

Poissy, Religionsgespräch zu, im September 1561. — Klipffel, Le colloque de Poissy, Paris 1868 (verzeichnet die gesamte ältere Litteratur); A. de Ruble, Le Journal de Claude d'Espence in Mémoires de la Société de l'Histoire de Paris et de l'Ile-de-France XVI, 1889 (Tagebuch eines hervorragenden Teilnehmers am R. z. P.); Th. de Bèze, Histoire ecclésiastique des Eglises Réformées au Royaume de France 1580 (neu aufgelegt von Baum, Cunitz und Reuß bei Fischbacher, Paris); Baum, Theodor Beza, II, 1851; Soldan, Geschichte des Protestantismus in Frankreich bis zum Tod Karls IX., 1855; v. Polenz, Geschichte des französischen Calvinismus 1859, II, 47 ff.; Ranke, Französische Geschichte, Bd I; Puaux, Hist. de la réf. franç. 1860, II, 101 ff.; de Félice, Hist des protestants de France 1894, 131 ff.; Bulletin de la Soc. de l'hist. du prot. franç. XVII, 391 f. 1868; XXII, 385 ff., 1873, XL, 380 ff., 1891 u. ö.; Haag, La France protestante II, Art. de Bèze; Amphoux, Michel de l'Hôpital 185 ff., Paris 1900; Bossert, Die Reise der württembergischen Theologen nach Frankreich im Herbste 1561 in Württ. Vierteljahrshefte für Landesgeschichte, NF VIII, 1889, S. 351—412.

Katharina von Medici als Regentin Frankreichs während der Minderjährigkeit ihres Sohnes Karls IX. fühlte die Notwendigkeit, auf irgend eine Weise zwischen den Katholiken und den Reformierten, die zahlreich, mächtig und einflußreich waren, eine friedliche Verständigung zu bewirken. Sie konnte um so eher sich dieser Hoffnung hingeben, da die Reformation unter allen Ständen bis zu den höchsten Würdenträgern der Kirche und des Staates hinauf lebhafte Sympathien geweckt hatte. Dies zeigte sich in der Notablenversammlung in Fontainebleau im August 1560, in der Generalversammlung der Stände, am 13. Dezember 1560 zu Orleans eröffnet, am 31. Januar 1561 geschlossen mit der bestimmten Erklärung, daß die Versammlung im Monat Juni wieder stattfinden sollte. Damals aber wurden die Geistlichen vom Adel und vom dritten Stande getrennt. Während diese beiden Stände im Städtchen Pontoise versammelt wurden, beschied der Hof, damals in St. Germain verweilend, die Geistlichen nach der nahe gelegenen Abtei Poissy; dahin wurden sämtliche Bischöfe und Erzbischöfe des Reiches, sowie die Stellvertreter der abwesenden Prälaten berufen. Die Versammlung sollte teils für die bevorstehende Erneuerung des Tridentinum vorarbeiten, teils als eine Art von Nationalkonzil die Reformation der französischen Kirche betreiben, teils endlich aus dem Reichtum der Kirche die Schuldenlast des Königreichs verringern helfen. Die Versammlung wurde am 28. Juli 1561 eröffnet. Die Zumutung aber, die der Kanzler Michel de l'Hôpital (Bd XI S. 431 f.) im Namen des Königs den Versammelten nicht undeutlich machte, daß sie an eine Reformation nicht nur der Mißbräuche, sondern auch der Lehre Hand anlegen sollten, fand bei den Prälaten, wie natürlich, eine sehr geteilte Aufnahme. Noch weniger konnten sich viele darein finden, daß auch die Reformierten angehört werden sollten. So hatte es nämlich die Generalversammlung in Orleans beschlossen, und dieser Beschluß war vom Könige genehmigt worden. Wie man dazu gekommen, wie das mit anderen Bestrebungen zusammenhing, das bedarf einer näheren Erörterung.

Im Oktober 1557 war Beza (Bd II S. 677 ff.) nebst einigen anderen französisch-reformierten Theologen nach Worms gekommen und hatte die dort versammelten deutschen Theologen um eine Verwendung zu Gunsten der in Paris eingekerkerten Evangelischen bei Heinrich II. gebeten. Die deutschen Theologen forderten die Übergabe eines Glaubensbekenntnisses. Beza übergab eine Erklärung, die als Glaubensbekenntnis gelten konnte; es war darin gesagt, daß die Reformierten mit der augsburgischen Konfession vollkommen übereinstimmten, den einzigen Artikel vom Abendmahl ausgenommen, der noch streitig sei, von dem sie aber hofften, daß er nach beiderseits gehörter Erklärung frommer und gelehrter Männer wohl beigelegt werden könnte. Dies sowie die persönliche Verwendung Bezas bei mehreren deutschen Fürsten hatte zur Folge, daß namentlich der pfälzische Kurfürst Otto Heinrich bei dem französischen König die Sache der evangelischen Gefangenen in Paris vertrat. Zu gleicher Zeit aber wuchs in Deutschland die Spannung zwischen den beiden protestantischen Schwesterkirchen. Als Friedrich von der Pfalz zum schweizerischen Bekenntnis übertrat, kam ein großer Schrecken über das weitere Eindringen des Calvinismus über die deutschen Lutheraner. Die württembergischen Theologen zeigten sich besonders eifrig in Ausprägung des strengsten luthe-

rischen Lehrbegriffes. Bald darauf, im Frühjahr 1561, ließ König Anton von Navarra, der neue Generalstatthalter des Königreichs, die deutschen evangelischen Fürsten auffordern, Gesandtschaften mit Verwendungen für die französischen Protestanten an den Hof abzuordnen, worauf er deutscherseits ermahnt wurde, die Augsburg. Konfession zur Annahme zu bringen, und zwar besonders im Punkte der Lehre vom Abendmahl. Welch ein Triumph, wenn Anton mit seiner ganzen Partei und vielleicht gar mit dem ganzen Lande zum lutherischen Lehrbegriffe sich bekennen sollte! Besonders Herzog Christoph von Württemberg zeigte sich in dieser Weise thätig. Bereits am 12. Juni fertigte er einen besonderen Gesandten an Anton ab, mit einem Exemplar der A. Konf., des neuen württembergischen Bekenntnisses und verschiedener anderer Bücher der lutherischen Theologen. Zur Durchführung der Reformation drang er auf ein Nationalkonzil. Dieselben Bücher übersandte er dem Herzog von Guise mit der Bitte, zu prüfen, ehe er verfolge. Der württembergische Gesandte fand die Prälatenversammlung, die als Nationalkonzil handeln sollte, bereits ausgeschrieben. In dieser Beziehung war seine Botschaft also überflüssig geworden. Aber des Herzogs Rat, protestantische Theologen beizuziehen, fand Aufnahme bei dem Könige und der Regentin, und auch seine Empfehlung der A. Konf. blieb nicht ohne Nachwirkung. Am 25. Juli verkündigte ein königliches Patent allen, die in der Religionsangelegenheit zu Poissy etwas vorbringen würden, freies, sicheres Geleit. Die katholisch gesinnten Prälaten gingen in dem Sinne darauf ein, daß die reformierten Prediger aus der Schrift und den Kirchenvätern widerlegt werden sollten. Der Kardinal von Lothringen versprach dies zuversichtlich und begehrte keine anderen Waffen als die Schrift und die Kirchenväter. Er nahm sich auch vor, den Zwiespalt zwischen Lutheranern und Reformierten zu benutzen, um diese in die Enge zu treiben. Die Reformierten dagegen waren voll Freude und Hoffnung.

Demgemäß wurde also die Sache des Kolloquiums von allen Seiten betrieben. Schon vor dem 25. Juli ging ein Bote mit Briefen von Anton, Condé und Coligny und der Gemeinde zu Paris nach Genf ab, um Beza zur Teilnahme einzuladen. Dieser, nächst Calvin das Haupt der Genfer Reformation, war durch seine Umgangsformen, seine Kenntnisse, seine Gewandtheit der dazu geeignete Mann. Auf den besonderen Wunsch der Regentin wurde auch ihr Landsmann Peter Martyr Vermigli, damals Professor in Zürich, berufen. Ebenso wurden die deutschen evangelischen Fürsten gebeten, ihre Theologen abzusenden. Allein bei der herrschenden konfessionellen Spannung konnte man sich über die den Theologen mitzugebenden Instruktionen, die man doch gleichförmig zu machen wünschte, nicht einigen. Nach langen Verhandlungen zogen es die deutschen Fürsten vor, auf eine große gemeinsame Gesandtschaft an den französischen Hof zu verzichten (vgl. Kluckhohn, Briefe Friedrichs des Frommen, Kurfürsten von der Pfalz I, 208).

Beza war sogleich bereit, die Einladung anzunehmen, aber die Genfer Regierung empfand es übel, daß man sich bloß an Beza, nicht auch an sie gewendet, da sie ihm den Urlaub zu geben hatte. Da zugleich die Züricher Bedenken äußerten wegen Martyrs Absendung, da die Kunde einlief von einem neuen harten Edikte gegen die Reformierten, so fand man es in Genf nicht ratsam, Beza, auf dem ohnehin ein Kontumazurteil als auf einem um der Religion willen Ausgewanderten laste, wegziehen zu lassen, und er mußte mit schwerem Herzen an die Gemeinde in Paris schreiben, er werde dem Kolloquium nicht beiwohnen. Dieser Brief war für die Prediger, welche schon anfingen, sich einzufinden, und für die Häupter der Reformierten am Hofe ein wahrer Donnerschlag. Sogleich erließen sie an Beza ein dringendes Schreiben, doch ja ihnen seine Hilfe nicht zu versagen (10. August 1561), und Anton von Navarra mußte an die Herren von Genf schreiben und sie bitten, Beza ziehen zu lassen. Das wirkte. Während Martyr noch in Zürich festgehalten wurde, trat Beza am 17. August seine Reise an und traf am 22. August in Paris ein. Die Freude über seine Ankunft war um so größer, als unterdessen bereits große Besorgnis entstanden war wegen der Anschläge der Gegner. Am anderen Tage, hieß es, sollte Franz von Guise mit einem tüchtigen Haufen bei Hofe eintreffen, daher Coligny mahnte, man solle allenthalben Hilfe zusammenraffen und sie auf das Allerschnellste an das Hoflager schicken. Solches schrieb Beza an Calvin in Genf drei Stunden nach seiner Ankunft in Paris. Er setzt hinzu: „du siehst, welch ein Tumult bevorsteht, wenn der Herr nicht auch hierin uns in Gnade bewahrt. Ich für meinen Teil, der ich vielleicht in einen Bürgerkrieg, statt in ein Kolloquium geraten bin, werde mich hier ruhig verhalten, bis die Unserigen am Hofe, von meiner Anwesenheit benachrichtigt, mich wissen lassen, was ich thun soll“.

Diese Besorgnis zeigte sich damals als unbegründet, sie sollte sich aber später nur

zu sehr verwirklichen. Tags darauf am Hofe zu St. Germain eingeführt, fand Beza sehr freundlichen Empfang. Am Morgen des folgenden Sonntags, dem Tage nach seiner Ankunft in St. Germain, hielt er, aufgefordert von den Seinen, in der Wohnung von Condé Gottesdienst. Wer nur Zutritt erhalten konnte, fand sich ein, viele aus Neugierde, um die ihnen unbekannte Art und Weise des neuen Gottesdienstes zu sehen, andere aus dem Wunsche, des von den Hohen und Höchsten geschätzten Mannes ansichtig zu werden. Eine feierliche Stille der Verwunderung bei den Einen, der Begeisterung bei den Anderen lag auf der Versammlung, als der ketzerische Prediger das Wort auslegte. Am Abend wurde er zum Könige von Navarra eingeladen, der damals zwar auf die katholische Seite hinüberneigte, aber schon aus Charakterschwäche den Mann, der am Hofe so gnädige Aufnahme fand, nicht zurückstoßen mochte. Er fand bei ihm eine glänzende Gesellschaft, die Königin Katharina, Condé, Kardinal Bourbon, Kardinal von Lothringen. Dieser suchte ihm etwas anzuhaben: in einem Buche, das man ihm zuschreibe, heiße es, Christus sei im Brote wie im Kothe, in coena sicut in coeno. Beza erwiderte, das sei eine baare Verleumdung. Es war ein Gedächtnisfehler des Kardinals; Melanchthon hatte jenen Satz als aus der Zwinglischen Abendmahlslehre sich ergebend aufgestellt. Darauf brachte der Kardinal, seinem vorhin erwähnten Plane gemäß, das Gespräch auf die Differenzen zwischen Lutheranern und Reformierten. Als Beza entgegnete, daß beide in Verwerfung der Wandlung übereinstimmten, gab der Kardinal zu, daß man ob der Wandlung sich nicht trennen sollte, daß die Theologen Unrecht gethan, einen Hauptartikel daraus zu machen. Als derselbe ihn fragte: bekennt ihr, daß wir im Abendmahle natürlich und dem Wesen nach des Leibes und Blutes Christi teilhaftig werden? antwortete Beza, seine Verneinung und Bejahung in Eins zusammenfassend: „man nimmt mit der Hand, ißt und trinkt die natürlichen Zeichen, die bezeichnete Sache aber, Christi Blut und Leib, wird jedermann wahrhaft und ohne alle Täuschung angeboten, aber nur geistlich, durch den Glauben empfangen, nicht mit der Hand und auch nicht mit dem Munde. Demungeachtet ist dieses Empfangen und Teilhaftigwerden so gewiß, als dasjenige, welches wir mit den Augen sehen und mit den Händen berühren, uns nur immer gewiß sein kann, obgleich das Geheimnis dieser Teilnahme, dieser Wirkung des heiligen Geistes und des Glaubens all unser Wissen und Verstehen übersteigt". — „Das gefällt mir, gnädige Frau", sagte der Kardinal zur Königin, „und das ist auch meine Überzeugung; und wenn man so friedlich und mit Gründen verfährt, ist alle Hoffnung vorhanden, daß die Unterhandlungen einen glücklichen Ausgang haben werden." „Sehen Ew. Majestät," sagte Beza zur Königin, „das sind die schon so lange verfolgten und verleumdeten Sakramentierer". Worauf Katharina an den Kardinal sich wendete: „Höret Ihr, Herr Kardinal! er sagt, daß die Sakramentierer keine andere Meinung haben, als welcher Ihr selbst beistimmt". Beim Weggehen lud der Kardinal Beza zu sich ein, um noch weiter mit ihm an einer Verständigung zwischen Katholiken und Protestanten zu arbeiten. Tags darauf wurde in St. Germain und bald auch im Ausland das Gerücht verbreitet, Beza sei in der Diskussion von dem Kardinal besiegt und zum Schweigen gebracht worden. Es ist nicht unwahrscheinlich, daß der Kardinal selbst der Urheber dieses Gerüchtes war. Die Aufrichtigkeit seines Verlangens nach einer Verständigung darf schon deshalb angezweifelt werden, weil er während des Kolloquiums immer wieder die Debatte auf die Abendmahlsfrage lenkte, während er in der Privatunterhaltung Beza gegenüber erklärt hatte, daß die Meinungsverschiedenheit über die Transsubstantiation keinen Grund zur Trennung zwischen den Katholiken und den Reformierten bilden solle.

Schon einige Tage vor Bezas Ankunft hatten die reformierten Prediger eine Bittschrift abgefaßt, worin sie dem König für das ihnen gewährte sichere Geleit dankten, ihn baten, ihr Glaubensbekenntnis (s. den Art. „Französisches Glaubensbekenntnis" Bd VI S. 230) aufs neue gnädig anzunehmen und den Prälaten zu befehlen, daß sie dasselbe untersuchen und was sie dagegen zu erinnern hätten, öffentlich in Gegenwart der Abgeordneten des reformierten Teiles vorbringen und diesen freie Antwort gestatten sollten, damit, nachdem alles protokolliert, verglichen, und vor Se. Majestät den König gebracht sein würde, dieselbe nebst dem Regentschaftsrate darüber nach Recht und Gerechtigkeit einen Beschluß fasse. „Damit aber das Religionsgespräch nach gehöriger Ordnung stattfinde, haben wir etliche unumgänglich notwendige und jeglichem gewiß einleuchtende Artikel aufgestellt, deren Beachtung wir allen zu befehlen unterthänigst bitten: 1. Die Bischöfe und Geistlichen können nicht unsere Richter sein, weil sie unsere Gegenpartei sind; 2. der König im Beisein der Königin, der übrigen Prinzen von Geblüte und anderer

rechtschaffener und durch heilsame Lehren ausgezeichneter Personen mögen das Kolloquium präsidieren; 3. alle Streitpunkte sollen allein durch Gottes Wort im A und NT entschieden werden, als auf welches allein der Glaube sich gründen kann. Bei schwierigen Ausdrücken soll man im AT den hebräischen, im NT den griechischen Urtext zu Hilfe nehmen; 4. zwei von jeder Partei bestellte Schreiber sollen Tag für Tag ihre Protokolle gegeneinander vergleichen, und diese sollen nur dann als richtig anerkannt werden, wenn beide Parteien sie gesehen und unterzeichnet haben". Diese Bittschrift wurde am 17. August in feierlicher Audienz dem König übergeben. Dieser nahm sie gnädig auf und versprach bald darauf Bescheid zu geben, indem er die Prälaten davon in Kenntnis zu setzen gedenke, um womöglich mit ihrer Beistimmung die Sache ins Reine zu bringen. Am 26. August berieten die Prälaten über dieses Gesuch der Reformierten. Sie hätten es zweifellos verworfen, wenn sie nicht den bestimmten Willen der Regentin gekannt hätten. So begaben sich am 28. August die Kardinäle nach St. Germain, um der Königin mitzuteilen, daß man die Reformierten anhören werde. Aber man suchte wenigstens zu verhüten, daß der König selbst dem Kolloquium anwohnte. Noch am Tag vor der Eröffnung desselben, am 8. September, kam eine Deputation der Sorbonne an den Hof: in einer langen Rede beklagte sich der Großmeister von Navarra über die von den Protestanten verübten Verfolgungen und warnte vor dem gefährlichen Unterfangen, mit Ketzern sich in eine Disputation einzulassen. Aber auch diese letzten Anstrengungen, um den König und die Regentin von Poissy, „wo ihre Ohren durch die ärgerniserregenden Lehren der Ketzer beleidigt werden könnten," fernzuhalten, scheiterten an dem festen Willen des Hofes, die Reformierten zu hören.

Tags darauf, am 9. September, nahm endlich das Gespräch seinen Anfang im großen Refektorium des Nonnenklosters zu Poissy. Der junge, damals gut aussehende König nahm unter dem für ihn errichteten Thronhimmel Platz. Er war umgeben von seiner Mutter, den Prinzen und Prinzessinnen des königlichen Hauses, den Großwürdenträgern der Krone und vielen Herren und Damen vom Hofe. Von geistlichen Herren waren anwesend: Kardinal von Tournon, Präsident der Prälatenversammlung, die Kardinäle von Lothringen, von Chatillon (dieser zur Reformation sehr geneigt), von Armagnac, von Bourbon, von Guise, die Erzbischöfe von Bordeaux und Embrun, 36 Bischöfe, die Stellvertreter der abwesenden Prälaten, die Abgeordneten der Abteien und Stifter in großer Zahl, Doktoren der hl. Schrift, viele Mitglieder der Sorbonne, — überdies Zuhörer in Menge. Da man dem Kampfe nicht ausweichen konnte, so war alles aufgeboten worden, um durch Zahl und äußere Pracht im Aufzuge die Hugenotten zu überbieten und, wenn möglich, einzuschüchtern. Die zwanzig Abgeordneten der reformierten Gemeinden und ihre Ältesten, im ganzen 34 Personen, mußten einige Zeit warten, ehe sie Zutritt erhielten. Als sie durch die auf beiden Seiten neugierig sich andrängende Menge hindurch in den Versammlungssaal eingeführt wurden, entfuhren einem Kardinal die Worte: „da kommen die Genferhunde". „Ja wahrlich," erwiderte Beza, „treue Hunde thun not in der Schafhürde des Herrn, um anzubellen gegen die reißenden Wölfe". Die Männer blieben am Eingange des Saales stehen, denn Sitze wurden ihnen nicht angewiesen.

Nachdem der König einige Worte über den Zweck der Versammlung gesprochen hatte, ließ er den Kanzler de L'Hôpital vortreten, der den Versammelten die Aufgaben des Kolloquiums ausführlich darlegte. Die Schlichtung der Religionsstreitigkeiten durch Veranstaltung eines Kolloquiums sei berechtigt, weil es für jedem Fürsten Pflicht und Recht sei, für die Bedürfnisse der Kirche zu sorgen, wenn kein allgemeines Konzil einberufen sei. „Und selbst wenn zur Zeit ein solches vorhanden wäre, läge darin ein Grund, auf diese Versammlung oder auf eine andere, die der König zum gleichen Zweck einberufen wollte, zu verzichten? Nein; da ein allgemeines Konzil zum größten Teil aus Nichtfranzosen sich zusammensetzt, so ist es unfähig, die Wünsche und Bedürfnisse Frankreichs recht zu würdigen." Er mahnte dann zur Duldsamkeit und Mäßigung. „Man braucht nicht viele Bücher: das Wort Gottes genügt. Das Gewissen darf nicht vergewaltigt, sondern soll durch wirkliche und hinreichende Gründe überzeugt werden". Nachdem er noch auf die verhängnisvollen Folgen eines eventuellen Bürgerkriegs hingewiesen hatte, dessen zweifelhafter Ausgang nicht nur Frankreich ins Verderben stürzen, sondern auch noch eine fremde Intervention hervorrufen könnte, beschwor er die Prälaten, die notwendigen Reformen ins Werk zu setzen, ohne die Beschlüsse des Trienter Konzils abzuwarten, und die Anhänger der neuen Religion so aufzunehmen, wie ein Vater seine Kinder aufnimmt, da sie ja ebensogut getauft und Christen seien wie sie.

Darauf rief der Herold: „Theodor von Beza hat das Wort!" Beza, in schwarzer

Edelmannstracht, trat vor die Schranken und sprach mit fester und volltönender Stimme: „Sire, da der Ausgang jedes Unternehmens von Gottes Gnade und Beistand abhängt, so wird es Ew. Maj. weder übel noch befremdend finden, wenn wir mit der Anrufung seines Namens beginnen“. Hierauf fiel er auf die Knie, sowie die Begleitung, und in feierlicher Stille sprach er das Gebet und Sündenbekenntnis, womit damals wie heute der Gottesdienst in Genf eröffnet wurde; auch die Königin kniete nieder, die Kardinäle standen wenigstens auf und nahmen den Hut ab. — Darauf erhob sich Beza wieder, mit ihm die reformierte Deputation, und hielt eine lange Rede folgenden Inhalts: Er dankte dem König für die Wohlthat, nach so langem Harren endlich angehört zu werden, sprach sich rechtfertigend aus über den seiner Partei schuldgegebenen Mangel an Unterwürfigkeit und Friedensliebe und über das eigentliche Begehren derselben, das dahin gerichtet sei, das in Trümmern liegende Jerusalem wieder aufzubauen, die durch die Fahrlässigkeit der Menschen zerstreuten und zerschlagenen Herden wieder zu sammeln innerhalb der Hürde desjenigen, der oberster und einziger Hirte sei. Er drückte den Wunsch aus, daß statt alles Sprechens aus allen Kehlen dem Herrn ein Loblied angestimmt werde. Darauf gab er eine gedrängte Darstellung des reformierten Lehrbegriffs, wie er sagte, um zwei Irrtümer abzuweisen, als ob die Reformierten nur in ganz unwesentlichen Dingen von der bisherigen Lehre abwichen, oder als ob sie alle und jede christliche Grundlage verwärfen und Juden und Muhammedanern auf derselben Stufe ständen. — Diese Darstellung war mit Stellen der Kirchenväter belegt, um zu beweisen, daß die Reformierten in vielen Punkten mit ihnen übereinstimmen. Als er vom Abendmahle sprach, erkühnte er sich, zu sagen, daß der Leib Christi vom Brote so weit entfernt sei, als der oberste Himmel von der Erde. Hier wurde die Rede, die bisher mit der gespanntesten Aufmerksamkeit angehört worden, unterbrochen durch den dreimaligen Ausruf des Kardinals Tournon: „**blasphemavit!**“, in welchen viele Prälaten und Sorbonnisten einstimmten. Sie scharrten mit den Füßen, standen auf und lärmten, bis die Königin ihnen Stille gebot. Es muß ziemlich arg hergegangen sein, da selbst der Kardinal von Lothringen sich bewogen fand, die Leute zur Ruhe zu weisen, auch die Königin war durch jene Äußerung Bezas stutzig gemacht. Dieser behielt übrigens seine ganze Fassung, fuhr freimütig fort und beschloß dann seine Rede mit einem stillen Gebete auf den Knien, worauf er dem König das französische Glaubensbekenntnis übergab. — Da ergriff Kardinal Tournon in heftiger Bewegung das Wort: „Wohl habe man vorausgesehen, daß solcher Skandal kommen würde, und nicht ohne Gewissensskrupel habe die Versammlung sich dem Wunsche des Königs gefügt, sich bei der Verhandlung einzufinden; auch sei es nur aus Achtung gegen seine Majestät geschehen, daß man sich nicht, sobald jene greuliche Lästerung ausgesprochen worden, sofort entfernt habe. Er bat den König, nichts von dem, was Beza vorgebracht, zu glauben, und sein Urteil aufzuschieben, bis die Prälaten auf Bezas Rede die Erwiderung gegeben hätten. Man werde eine solche Antwort geben, daß der König auf den rechten Weg zurückgebracht oder vielmehr (so korrigierte sich der Redner selbst) auf demselben werde erhalten werden“. Hier wurde die Königin unwillig: „Aus dem lauteren Worte Gottes solle man darthun, was recht sei, was nicht; denn wir sind hier, um beide Teile zu hören und die Sache gründlich zu erwägen“. Der Kardinal Tournon verlangte eine schriftliche Mitteilung der Rede, die ihm versprochen wurde. Damit schloß diese erste Sitzung. Beza schrieb besonders an die Königin wegen jener Stelle seiner Rede, um den übeln Eindruck, den dieselbe auf sie gemacht, zu verwischen; in derselben Absicht ließ er die ganze Rede nebst dem Briefe an die Königin drucken; Tausende von Exemplaren wurden unter Freund und Feind verbreitet. Es ist wohl möglich und wird von d'Espence in seinem Tagebuch (Journal 9. Sept.) ausdrücklich versichert, daß Beza für die Drucklegung den Wortlaut der Rede abgeändert habe.

Für die bevorstehende zweite Sitzung wurde von den Prälaten der Kardinal von Lothringen mit der Widerlegung Bezas beauftragt. Die Antwort der Katholiken, an deren Redaktion d'Espence (Dr. Claudius Spensa, geneigt zu einer erasmischen Reformation) hervorragenden Anteil nahm, sollte sich auf folgende vier Lehren erstrecken: 1. von der Kirche und ihrer Autorität; 2. von der Befugnis der Konzilien zur Vertretung der Gesamtkirche, die nicht nur die Erwählten, sondern auch die Nichterwählten in sich schließt; 3. von der Autorität der hl. Schrift; 4. von der realen und substantiellen Gegenwart des Leibes und Blutes Christi in der Eucharistie. Darauf sollte ein dem reformierten entgegengesetztes Glaubensbekenntnis aufgestellt und über die Prediger, wenn sie dessen Annahme verweigerten, die Verdammung ausgesprochen und das Kolloquium für geschlossen erklärt werden. Die Reformierten erhielten Wind davon und reichten bei

dem Kanzler eine Protestation dagegen ein; dieser wußte es dahin zu bringen, daß die Prälaten ihre Absicht des Verdammens und Abbrechens des Gespräches wenigstens aufschoben. — Am 16. September fand nun die Sitzung statt. Der Kardinal von Lothringen eröffnete sie mit einer langen und stolzen Rede. Nachdem er von der Pflicht des Gehorsams gegen den König gesprochen, führte er diesem zu Gemüte, daß er Diener der Kirche sei, verpflichtet, dieselbe zu nähren und zu erhalten. Darauf kam er auf Bezas Rede zu sprechen. Es habe die Prälaten gefreut, daraus zu entnehmen, daß die Reformierten mit den Artikeln des apostol. Symbols übereinstimmten; aber sie hätten über verschiedene andere Punkte Erklärungen abgegeben, welche vom Glauben der katholischen Kirche abwichen.

Als er auf die Lehre vom hl. Abendmahl zu sprechen kam, vermied er es sehr geschickt, von der Transsubstantiation und von der Messe zu reden. Er sprach von der leiblichen Gegenwart in einer Weise, die der lutherischen Auffassung sich sehr näherte. Im übrigen enthielt er sich aller beleidigenden Ausdrücke. Die Rede machte auf die Königin und alle Anwesenden großen Eindruck. Aber vergebens bat Beza, sofort erwidern zu dürfen und vergebens baten die Reformierten um eine Abschrift. Die Rede sollte nicht diskutiert werden. Nach der Rückkehr nach St. Germain wurden Beza und Peter Martyr vom Prinzen Condé und Admiral Coligny ins Gespräch gezogen, die ihre Überraschung über die Mäßigung des Kardinals Ausdruck gaben und es besonders billigten, daß er nichts über die Messe und die Transsubstantiation gesagt hatte. Wenn je die Königin sie kommen lasse, sollen sie nur mit vorsichtiger Zurückhaltung über diese Rede sich auslassen. In der That wurden sie am folgenden Abend zur Königin befohlen. Sie nahm Peter Martyr auf die Seite und fragte ihn nach seinem Urteil über die Rede des Kardinals. Er gab zu, daß sie in vielen Punkten sich deckte mit den Überzeugungen der Reformierten und sprach die Hoffnung aus, daß eine Verständigung möglich werde, wenn man die Abendmahlsfrage ganz außer Diskussion stelle und jedem erlaube so zu glauben und zu predigen, wie es nach seiner Überzeugung dem Worte Gottes gemäß sei. Katharina nahm diese Äußerung sehr beifällig auf und ermahnte vor dem Abschied Beza und Peter Martyr noch einmal, sie mögen alles aufbieten, um die Eintracht zwischen Reformierten und Katholiken herzustellen. Dieses Verhalten der Königin beweist, daß es ihr bei der Veranstaltung des Kolloquiums aufrichtig um die Versöhnung der Parteien zu thun war. Wenn diese nicht zu stande kam, so trägt Katharina jedenfalls nicht die Hauptschuld.

Die weitere Entwickelung der Angelegenheit wurde zunächst bestimmt durch das Eingreifen des päpstlichen Legaten, des Kardinals von Ferrara, Onkels der Herzogin von Guise. Er gab der Königin den Rat, den König von den weiteren Verhandlungen fernzuhalten, ebenso den Kardinal von Tournon und die Mehrzahl der Prälaten, angeblich, weil man nach Ausscheidung der intransigenten Geister leichter zu einer Verständigung komme, in Wahrheit aber, um auf diesem listigen Weg das Kolloquium jeder offiziellen Bedeutung zu entkleiden und zu einer Privatunterhaltung unverantwortlicher Vertreter beider Konfessionen herabzudrücken. Die Königin fiel auf diese List herein. So wurde auf den 24. September eine Konferenz von je 12 Vertretern beider Parteien einberufen. Die Debatte, die wieder resultatlos verlief, schloß mit der Frage des Kardinals von Lothringen an die Reformierten, ob sie bereit wären, die Augsburgische Konfession zu unterzeichnen.

Über die Motive des Kardinals zu dieser Frage ist viel verhandelt worden. Völlig abzuweisen ist die Vermutung, als ob etwa der Kardinal selbst geneigt gewesen wäre, auf dem Boden der lutherischen Auffassung vom hl. Abendmahl zu einer Verständigung die Hand zu bieten. War auch manchen Reformfreunden unter den französischen Prälaten ein derartiger Wunsch zuzutrauen, so waren die Reformierten doch im Recht, wenn sie in dieser Frage des Kardinals einen geschickten Schachzug dieses verschlagenen Politikers sahen, um die französischen Reformierten mit den deutschen Protestanten zu entzweien. So wurde dem anwesenden reformierten Theologen eine Abschrift des X. Artikels der Augsburgischen Konfession zugestellt. Tags darauf verhandelten auf Befehl der Königin Bischof Montluc von Valence und d'Espence mit Beza und Nicolas des Gallards über eine Kompromißformel, auf die beide Seiten sich einigen sollten. Sie bekam in deutlicher Anlehnung an den Text der Augsburgischen Konfession folgenden Wortlaut: „Nous croyons que le vrai corps et le vrai sang de Jésus-Christ réellement et substantiellement, c'est-à-dire en leur propre substance, sont, d'une manière spirituelle et ineffable, présents et offerts dans la sainte cène et qu'ils sont ainsi reçus par les fidèles qui communient". Als aber am 26. September die

Verhandlungen in der Öffentlichkeit fortgesetzt wurden, erklärte Beza, daß diese Formel für die Reformierten nicht annehmbar sei. Die Frage des Kardinals von Lothringen, ob die Reformierten bereit seien, die Augsburgische Konfession zu unterzeichnen, erwiderte Beza mit der Gegenfrage, ob denn der Kardinal und die Seinen hierzu sich entschließen können: sicher werde eine Verständigung erreicht werden, wenn die Prälaten die ganze Augsburgische Konfession annähmen. Daß schließlich jeder Annäherungsversuch scheiterte, ist das Verdienst einer Persönlichkeit, die bisher hinter den Koulissen ihre Rolle gespielt hatte und in der Konferenz vom 26. September zum erstenmal öffentlich auftrat: des Jesuitengenerals Lainez. Am 15. September 1561 hatte sich die Prälatenversammlung in Poissy für die Zulassung des bisher in Frankreich verbotenen Jesuitenordens ausgesprochen. Den Dank hierfür stattete Lainez, der im Gefolge des Kardinals von Ferrara nach St. Germain gekommen war, den französischen Prälaten in der Sitzung vom 26. September dadurch ab, daß er durch heftige Angriffe gegen die reformierten Abgeordneten und maßloses Wüten gegen die todeswürdige Ketzerei jegliche Geneigtheit zu gegenseitiger Annäherung vollends erstickte. Er behandelte die Protestanten als „Wölfe“, „Füchse“, „Affen“, „Mörder“. An die Königin richtete er die Zumutung, sie solle die Reformierten aus dem Lande jagen und nicht mehr länger anhören. Das Konzil in Trient sei eröffnet; dort werde man über ihre Sache entscheiden. Er sprach italienisch und mit solcher Heftigkeit, daß die Königin zu Thränen hingerissen wurde. Dabei stellte er sich, als ob er weinte; ebenso seine Begleiter. Seine Rede hätte auch nach dem Urteil der Katholiken einem Hanswurst besser angestanden als einem Priester (Klipffel a. a. O. 121 f.). Beza erwiderte. Die Debatte setzte sich bis in die Nacht hinein fort. Für die weitere Diskussion wurde ein Ausschuß niedergesetzt, bestehend aus fünf Männern von katholischer Seite und fünf von reformierter Seite, unter jenen Montluc und d'Espence, unter diesen Beza und Peter Martyr. In drei Konferenzen (am 29. Sept., 1. und 3. Okt.) brachte dieser Ausschuß die Formel zu stande: „Wir bekennen, daß Jesus Christus in seinem heiligen Abendmahle wahrhaft anbiete, gebe und darreiche die Substanz seines Leibes und Blutes durch die Wirkung seines heiligen Geistes, und daß wir eben den Leib, der für uns gestorben, empfangen und sakramentlich, geistlich und durch den Glauben genießen, — und weil der auf das Wort Gottes gestützte Glaube die verheißenen Dinge für uns gegenwärtig macht und wir durch diesen Glauben wahrhaftig und in der That den wahren und natülichen Leib, das wahre, natürliche Blut durch die Kraft des heiligen Geistes empfangen, so bekennen wir in dieser Weise die Gegenwart des Leibes und Blutes unseres Erlösers im heiligen Abendmahle“. — Alle am Hofe waren mit dieser Formel zufrieden; es schien der schwierigste Punkt erledigt zu sein. Katharina bezeugte Beza und Montluc ihre Billigung, während Martyr, damit weniger zufrieden, als hart und zähe galt; doch wollte er obiger Konfession seine Zustimmung nicht gerade verweigern. Auch der Kardinal erklärte, er habe in seinem Leben nie einen anderen Glauben gehabt, und er hoffe, daß die versammelten Prälaten sich damit zufrieden geben würden. Allein dem war keineswegs so. Als die Formel ihnen am 9. Oktober vorgelegt wurde, erklärten sich zwar einige als damit einverstanden, aber die Mehrzahl erklärte die Formel für ketzerisch. d'Espence hatte Mühe, sich wegen seiner Teilnahme zu rechtfertigen, und der Kardinal von Lothringen wurde lebhaft getadelt; er entschuldigte sich damit, daß in solchen Dingen die Doktoren heller sähen, deren Urteil er sich denn unterwerfe. Sofort wurde eine streng katholische Formel aufgesetzt und der Beschluß gefaßt, die Reformierten, nach geschehener Weigerung, dieses Bekenntnis zu unterschreiben, nicht weiter anzuhören und bei dem Könige auf die Verbannung der sich Weigernden aus dem Königreiche anzutragen.

Am 9. Oktober waren die Verhandlungen in Poissy abgebrochen worden. Zehn Tage später, am 18. und 19. Oktober, kamen fünf deutsche Theologen in Paris an: „die Pfälzer Michael Diller (Bd IV S. 658) und Peter Boquin (Bd III S. 320), und die Württemberger Jakob Beurlin (Bd II S. 671), Jakob Andreä (Bd I S. 501) und Balthasar Bidembach. Seit dem 9. September konnte kein Zweifel mehr darüber sein, daß der Kardinal von Lothringen die Reformierten mit der Augsburgischen Konfession in die Enge treiben wollte. Deshalb hat man in der Berufung der deutschen Theologen eine List des Kardinals sehen wollen, der die Reformierten und Lutheraner sich gegenseitig zerfleischen lassen wollte. Allein mag auch des Kardinals Berufung auf die Augustana den mittelbaren Anlaß zur Reise jener deutschen Theologen gegeben haben, sicher ist auch nach Bezas Zeugnis, daß König Anton von Navarra aus eigener Entschließung den Herzog Christoph von Württemberg und den Kurfürsten Friedrich von der

Pfalz um die Zusendung von Theologen bat, um durch dieselben eine authentische Erklärung der Augustana geben zu lassen, die nach seiner Meinung mit dem calvinischen Bekenntnis übereinstimmte (vgl. die überzeugende Darstellung bei Bossert a. a. O.). Leider starb das Haupt der Gesandtschaft, Jakob Beurlin, am 28. Oktober in Paris, ehe sie vom König von Navarra in St. Germain empfangen wurde. In der Audienz, die den Gesandten am 8. November gewährt wurde, sprach Navarra den Wunsch aus, sie möchten die Übereinstimmung der in den letzten Verhandlungen zu Poissy festgesetzten Eintrachtsformel mit der Augsburgischen Konfession bezeugen. Die Pfälzer waren hierzu geneigt, die Württemberger hatten ernste Bedenken. Ihrer Instruktion gemäß beschränkten sie sich schließlich darauf, dem König von Navarra den Sinn der Augustana auszulegen und ihn zur Annahme derselben aufzufordern. Nach manchen vergeblichen Verhandlungen über die Einigung des deutschen und französischen Protestantismus wurden die Gesandten endlich am 23. November wieder entlassen. — Das Religionsgespräch zu Poissy hatte gezeigt, daß eine Einigung der beiden Parteien durch gegenseitige Konzessionen völlig unmöglich sei. So blieben für die Zukunft nur zwei Wege frei. Entweder leben beide Konfessionen nebeneinander in gegenseitiger Duldung oder ziehen sie das Schwert zum Kampf um Sein oder Nichtsein. Der edle Kanzler de l'Hôpital hat stets den Weg der gegenseitigen Toleranz empfohlen. Aber die Zeit war noch nicht reif für die Gedanken dieses Propheten. So ist Frankreich den andern, den blutigen Weg gegangen und hat sich im Vernichtungskampf gegen den Protestantismus Wunden geholt, von denen es heute noch nicht genesen ist. **(Herzog †) Eugen Lachenmann.**

Pole (Polus) Reginald, gest. 1558. — Poles Schriften: Vita Longolii (in: Batesii Vitae selectorum aliquot virorum Londini 1681, p. 240—247. Pro ecclesiasticae unitatis defensione ll. IV, Rom o. J. (1538); Straßburg 1555 (von Vergerio herausg.); Ingolstadt 1597. Apologia ad Carolum V. Caesarem super IV libris a se scriptis De Unitate Ecclesiae (bei Quirini, Epist. Poli I, S. 66—171), separat nebst anderen Schriften: Lovan. 1569. Prooemium alterum ejusdem libri ad regem Scotiae (bei Quirini I, S. 171—188). Apologia ad Anglae Parlamentum (ebd. 179—187). Denkschrift an den Protektor von England (7. Sept. 1592?) in: Calendar of State Papers, Venetian 1534—1554, p. 241—273. Epistola ad Eduardum VI. Angliae Regem de Opere adv. Henr. scripto (bei Schelhorn, Amoenit. Hist. Eccl. et Lit. Francof. et Lipsiae 1737, p. 191—276). Oratio qua Caesaris animum accendere conatur ut adversus eos qui nomen Evangelio dederunt arma sumat. o. O. 1554. Oratio de Pace, Rom. 1555. Oratione della Pace, Ven. 1558. De Concilio Liber; De Baptismo Constantini Jmperatoris; Reformatio Angliae, Dilingae 1562. (De Conc. nebst De Ref. Angliae auch Rom, 1562, De Conc. nebst De Bapt. Const. auch Venet. 1562). De Summo Pontifice Christi in terris vicario, Lovan. 1569. An uniforme and catholyke Prymer (Andachtsbuch) in Latin and Englishe, London 1555. A treatise of Justification founde amony the writings of Card. Pole, Lovan. 1669. Epistolarum Reg. Poli voll. V ed. A. M. Quirini, Brixiae 1744 sq. Zahreiche sonstige Briefe in den Calendars of State Papers, vornehmlich in: Henry VIII. Ungedruckte Schriften in der Bibl. von Corpus-Christ-College, Cambridge.

Litteratur: Vita R. Poli S. R. E. Card., Italice scripta a L. Beccatello, Latine reddita ab A. Dudithio, Venet. 1563, London 1690 (auch bei Quirini, I); Schelhorn, Hist. operis a R. Polo adv. Henr. VIII. scripti (Amoen. Hist. Eccl. et Lit., 1737, p. 1—190); Philipps, History of the life of R. Pole, Oxford 1765; Hook, Lives of the Archbishops of Canterbury, Vol. VIII, London 1869 (vgl. dazu die Besprechung von Reumont im Theol. Litt. Blatt, Bonn 1870, Sp. 964—975 und 993—1805). Ueber die in England getroffenen Maßregeln vgl. Maurenbrecher, Die Lehrjahre Philipps II. (Hist. Taschenb. 1883, S. 271—346); Reusch, Der Index der verb. Bb. I (Bonn 1883) passim.; J. G. Lee, Reginald Pole (London 1888); Dixon, Hist. of the Church of England IV (London 1891); Zimmermann, Soc. Jes., Card. Pole (Regensburg 1893); Gairdner, Letters and Papers of the reign of Henry VIII. (London 1895); The Cambridge Modern History, vol. II (Cambridge 1903) passim, bes. S. 518—546.

Pole (sein Vater Sir Richard erscheint auch als Pool, de la Pole), stammte aus der regierenden Familie von England, da seine Mutter Margaret, Tochter des Herzogs von Clarence, eine Nichte Edwards IV. und Base der Gemahlin Heinrichs VII. war. Geboren 1500 in Staffordshire war er eins der jüngeren unter sechs Geschwistern. Sein Vater starb, als Reginald fünf Jahre alt war; seine Mutter ward als Pflegerin und Erzieherin der 1516 geborenen ältesten Tochter Maria des Königs Heinrichs VIII. berufen. Dagegen sorgte der König für die Ausbildung des Sohnes, der sich schon 1515 in Oxford den Grad eines „Bachelor of Arts" erwarb. Siebzehn Jahre alt erhielt P. die Roscombepräbende, dazu 1519 noch eine zweite, an der Kathedrale von Salis-

bury. Eine Pfründe als Dechant von Wimbourne-Minster vertauschte er 1527 mit der von Exeter. Die Priesterweihe nahm er noch nicht — selbst als er Kardinal wurde, wollte er sie nicht nehmen, und erst als er den erzbischöflichen Stuhl von Canterbury bestieg (1556), hat er sich dieselbe erteilen lassen. Mittlerweile war der wißbegierige junge Mann — amplissimis stipendiis vom Könige ausgestattet — nach Italien gegangen (1521), um seine Studien fortzusetzen. In Padua schloß er Beziehungen zu ausgezeichneten Gelehrten. Dem 1522 verstorbenen niederländischen Humanisten Christoph Longolius (de Longueil) hat er in elegantem Latein die Vita geschrieben. Gegen Ende der zwanziger Jahre verließ P. Italien und begab sich nach Paris. In England waren gerade die durch Wolsey eingeleiteten Machinationen im Werk, um die Ehe des Königs mit Katharina als ungiltig erklären zu lassen. Der König, welcher zahlreiche Gutachten auch von auswärts über den Fall einforderte, bediente sich P.s als Vermittler, um ein der Scheidung günstiges Urteil von der Pariser Universität zu erreichen. Trotz der Ableugnung P.s (De Unitate cap. 79) geht dies mit Sicherheit aus einer Reihe von Briefen hervor, die teils er selbst von Paris aus an den König, teils der König und andere in dieser Sache an ihn gerichtet haben (Calendar of State Papers, Henry VIII., Brewer. Neben Nr. 6252 [März 1532] und Nr. 6483 [Pole an Heinrich VIII., Paris 13. Mai 1530] kommen besonders in Betracht Nr. 6394 [Heinrich VIII. an Nicholas Dorigni, President of the Chamber of Requests in Paris, 20. Mai d. J.], dessen Inhalt lautet: Unterstands by his beloved cousin Reginald Pole, that the French king hath enjoined the said Dorigni to promote his cause [nämlich die Ehescheidung] there. He exhorts him to be diligent and to receive the directions of Reginald Pole. Sodann Nr. 6505 [Pole an Heinrich VIII., 7. Juli d. J.]: The conclusion of the Divines in the University of Paris in „your great matter" was „achieved" according to the kings purpose on Saturday last; but the sealing of the same has been put off . . . The adverse party use every means to „embecyll" the whole determination . . . As he has been informed that the king cannot grant him longer absence after this matter is achieved, hopes to wait upon him shortly). Vom Hofe jedoch zog sich P., auch als er wieder nach England gekommen war, zurück. In dem Kloster Sheen lebend widmete er sich ganz den Studien und zwar jetzt den theologischen (vgl. s. Brief an Sadoleto, Poli Epp. I, 400). Vielleicht hat sich in ihm damals eine Wendung vollzogen, deren Resultat seine spätere entschiedene Stellung in der Ehescheidungsfrage gewesen ist. Das ihm 1531 angebotene Erzbistum York nahm er nicht an. Ob aber, wie Beccadelli angiebt, die Weigerung P.s, öffentlich auf die Seite des Königs zu treten, allein daran schuld war, daß P. das Erzbistum nicht übernahm, bleibt dahingestellt; vielleicht hat ihn der noch auf Jahre hinaus von ihm gehegte Gedanke, die Hand der Prinzessin Marie zu erringen, von der Übernahme des Erzbistums wie auch der Weihen abgehalten. Strengere Maßregeln seitens des Königs erfolgten jedenfalls nicht gegen P.; er behielt seine Pfründen und erhielt die Erlaubnis, abermals zu reisen, nebst 400 Dukaten Reisestipendium. Im Jahre 1532 verließ er England aufs neue. In Avignon sich aufhaltend, erneuerte er die Bekanntschaft mit Jacopo Sadoleto (s. d. A.), welcher als Bischof in Carpentras lebte und ihm fernere Beziehungen zu hervorragenden Männern in Italien eröffnete. Denn dorthin zog es ihn zurück. In Padua und Venedig verkehrte er mit Bembo, Contarini, Marcantonio Flaminio, dem strengen Caraffa (s. d. A. Paul IV. ob. S. 39) und schloß innige Freundschaft fürs Leben mit dem Venetianer Alvise Priuli, auf dessen Villa bei Treviso er sich häufig einfand. Auch den Bischof von Verona, Giovanni Matteo Giberti (s. d. A. Bd VI S. 656), und den von Modena. Giovanni Morone (s. d. A Bd XIII. S. 478), besuchte er um freundschaftliche Beziehungen zu erneuern, bezw. zu schließen.

Während der nächsten Jahre (bis 1535) blieb P.s Verhältnis zu Heinrich VIII. äußerlich ungestört. Man betrachtete ihn in England als in der Frage nach der Suprematie des Königs über die englische Kirche und bezüglich der Ehescheidung wenn auch nicht als auf des Königs Seite stehend, so doch als neutral und zahlte ihm den Ertrag seiner Pfründen aus. Als nun aber gegen Mitte des bezeichneten Jahres vom Könige der direkte Befehl an P. erging, sich schriftlich über die beiden streitigen Punkte zu äußern, und zwar im Hinblick auf deren Behandlung durch Sampson in der „Oratio de dignitate et potestate Regis", da hat er nach längerem Zögern die Schrift „De Unitate" gegen den König verfaßt, die als eine leidenschaftliche, den Gegner auch persönlich mit den gröbsten Schmähungen überhäufende Streitschrift einen ganz unerwarteten Wende-

punkt in der Stellungnahme ihres sonst unentschiedenen und zum Transigieren geneigten Verfassers bezeichnet. Beccadelli und die ihm folgen, glauben nun zwar dieses psychologische Rätsel hinlänglich aus P.s Treue gegen den hl. Stuhl und die Kirchenlehre erklären zu können, sowie aus dem gerechten Zorne desselben über das willkürliche und grausame Vorgehen des Königs gegen Mitglieder des englischen Klerus, die ihm selbst nahe standen — allein volles Licht werfen auf P.s Vorgehen erst einige aus dem Archiv von Simancas durch Bergenroth bekannt gewordene Briefe, welche inzwischen teils von P.s Hand, teils von der des kaiserlichen Agenten Tornoza in Venedig an Kaiser Karl V. gerichtet worden waren (Hook a. a. O. S. 70 ff.). In dem ersten (4. August 1534) berichtet der Agent über das, was er von P. persönlich über dessen politischen Pläne gehört: die Unzufriedenheit in England sei groß, P. stehe mit Personen dort in Korrespondenz, welche gewaltsamen Umschwung planten; wolle der Kaiser nur einigermaßen den Großneffen Edwards IV. unterstützen, so werde dieser England auf des Kaisers Seite bringen. Ein eigenhändiger Brief P.s an den Kaiser (15. Juli 1535) kommt auf diesen Punkt zurück; vorsichtiger im Ausdruck als Tornoza, der bereits gleichzeitig von Entthronung des Königs redet, verspricht P. dem Kaiser nur, daß er alle Ursachen des Mißvergnügens wegschaffen werde, welches England demselben verursacht habe. Man wird nicht fehlgehen, wenn man diese politischen Pläne P.s mit dem lange Jahre von ihm gehegten Gedanken, die Hand der Cousine des Kaisers, der Tochter Katharinas von Aragon, für sich zu gewinnen, in Beziehung bringt.

Als Antwort auf die Schrift P.s „De Unitate", welche allseits das größte Erstaunen hervorrief, befahl der König ihm, dem Unterthan, nach England zurückzukehren und persönlich Rechenschaft über sein Verhalten abzulegen. P. lehnte dies ab; so lange die Suprematsakte bestehe, die so viele heilige Männer bereits zur Tortur und zum Tode gebracht, wage er nicht, wie gerne er es thun würde, dem Befehle zu gehorchen; der König möge dem Bischof von Durham den Auftrag geben, die Schrift zu beurteilen. Das geschah, und der Brief vom 13. Juli 1536, in welchem dieser Gelehrte die Argumente P.s zurückwies, ist noch erhalten (s. Hook S. 95, A.). Am Tage vor dessen Ankunft erhielt P. ein päpstliches Breve, welches ihn nach Rom berief. Großes war ihm zugedacht; zunächst sollte er teilnehmen an der Kommission von neun Würdenträgern, welche auf Befehl Pauls III. das „Consilium de emendanda Ecclesia" zusammenstellten. Am 22. Dezember 1536 ward er mit mehreren von diesen zum Kardinal ernannt. Um dieselbe Zeit schrieb er die „Apologia ad Angliae Parlamentum" (bei Quirini I, 179—187), welche durch ihre maßvolle Form günstig gegen „De Unitate" absticht, jedoch die Position dieser aufrecht erhält. In Rom fand P. erklärlichen Beifall. 1537 sandte ihn Paul III. als Legaten in die Niederlande, damit er von dort aus, möglichst in der Nähe Englands weilend, die Insurrektion anfachen könne. Raynald ad a. 1537, § 38 und Quirini teilen ein eventuell zur Veröffentlichung bestimmtes päpstliches Breve an die englische Nation mit, welches die Insurrektion ausdrücklich billigte und für die desfallsigen Anordnungen des Legaten Gehorsam forderte. Zugleich ergingen Breven an die Könige von Frankreich und Schottland ähnlichen Inhalts, die Insurrektion zu fördern. Aber so weit kam es nicht. Die Klugheit und Entschiedenheit Heinrichs VIII. hat damals der, wie wir aus den jetzt zugänglichen Staatspapieren ersehen, in hohem Grade gefährlichen und auch über einen Teil des Adels ausgedehnten Machination die Spitze abgebrochen; aber was P. angeht, so steckte doch hinter seinem Vorgehen etwas mehr als lediglich „nicht vom Glück begünstigte diplomatische Bemühungen zu Gunsten der katholischen Interessen in England", wie A. von Reumont (Vitt. Colonna S. 203 [1881]) seinen Lesern abschwächend mitteilt.

Nachdem die Insurrektion erstickt und P. seitens des Königs als Hochverräter vogelfrei erklärt worden war, hielt er es für geboten, die Niederlande zu verlassen. Eine Zeit voll Demütigungen für den Legaten folgte, da weder der Kaiser noch Franz I. von Frankreich sich offen des „Verräters" annehmen mochten. Er zog nach Paris — Franz I. obwohl in der Nähe gab ihm keine Audienz. Dann rettete er sich auf das Gebiet des Erzbischofs von Cambray — nur mit Zagen nahm der ihn auf und sah ihn mit Freuden bald wieder abziehen nach Lüttich, wo er endlich in Ruhe ein paar Monate zubrachte. „Deus nobis haec otia fecit" sagte er aufathmend zu Priuli. Einen von England angekündigten Unterhändler wollte er nicht abwarten. Im August kehrte er nach Italien zurück. Paul III., der dem „englischen Kardinal" stets gewogen blieb, ließ ihn den Mißerfolg nicht entgelten. Ja, er nahm ihn im Juni 1538 mit zur Zusammenkunft nach Nizza und sandte ihn im folgenden Jahre zum Kaiser nach Toledo, wo der eng-

lische Gesandte vergeblich die Zulassung des „Verräters" zu hintertreiben suchte, wie denn auch ebenso vergeblich seine Auslieferung auf Grund alter Verträge von Franz I. gefordert wurde, als P. durch Frankreich in seinen Zufluchtsort zu Sadoleto zurückreiste.

Da der König ihn nicht zu erreichen vermochte, so ließ er Ende 1538 seine Brüder, dann auch seine Mutter in den Kerker werfen, unter der Anklage, daß sie mit dem Kardinal zusammen gegen ihn konspiriert hätten. Der jüngste Bruder sagte gegen die andern aus, so rettete er sein eigenes Leben und brachte jene auf das Schaffot. Die Nachricht von dem Tode der Mutter ereilte den Kardinal, als er 1541 sein neues Amt als Legat des Patrimoniums angetreten hatte, welches ihn veranlaßte, den größeren Teil des Jahres in Viterbo zuzubringen. P. hat seine Mutter als eine um ihres Glaubens willen zur Märtyrerin Gewordene gepriesen, aber es ist klar, daß bei diesem grausamen Vorgehen des Königs nur politische Motive maßgebend gewesen sind. In Viterbo nun haben unter Teilnahme Vittoria Colonnas, sowie der zur „Familie" des Kardinals gehörigen Männer — Alvise Priuli, Pietro Carnesecchi, Marcantonio Flaminio, Vittorio Soranzo, Apollonio Merenda u. a. — Gespräche über religiöse Gegenstände stattgefunden, welche später der römischen Inquisition als im höchsten Grade von Ketzerei infiziert erschienen sind und von deren Teilnehmern sie mehrere vor ihr Gericht gefordert, einen zum Tode gebracht hat. Den Hauptgegenstand dieser Gespräche bildete der Artikel von der Rechtfertigung aus dem Glauben (s. Carnesecchis Aussage im Estratto del processo, Misc. di Storia Patria, X., Turin 1870, p. 117), der auch den Schwerpunkt des Büchleins „Von der Wohlthat Christi" bildet, welches von Gleichzeitigen, freilich irrtümlich, P. zugeschrieben worden ist. Daß P. damals jenen „benedetto articolo" annahm, und zwar in dem Sinne der Ausschließung der Werke von der Mitwirkung zur Seligkeit, ist ebenso sicher, wie das zweite, daß er sich dadurch nicht gedrungen fühlte, irgendwie die Fülle der päpstlichen Autorität anzuzweifeln oder Einrichtungen der Kirche anzugreifen. So riet er denn auch Vittoria Colonna, die ihn sich zum geistlichen Führer erwählt hatte, an: che ella dovesse attendere a credere come se per la fede sola l'havesse a salvare et d'altra parte attendere ad operare come se la salute sua consistesse nelle opere (ebd. S. 125). Dieses Schwanken zwischen Entgegenstehendem, dieses Versuchen, Unvereinbares zu verbinden, ist für P.s ganzes Wesen charakteristisch. „In Rom," sagt Carnesecchi von ihm, „hielt man ihn für einen Lutheraner, in Deutschland für einen Papisten, am Hofe von Flandern für Einen, der französisch, and am französischen Hofe für Einen, der kaiserlich gesinnt wäre". Ihn für einen „Lutheraner" zu halten, konnte man sich eine Zeit lang als berechtigt ansehen; war es doch bekannt, daß er nicht allein dem Artikel von der Rechtfertigung beistimmte, sondern auch, daß er, obwohl einer der drei päpstlichen Legaten im Konzil, doch Krankheit vorgeschützt hatte, um nicht bei der Feststellung der katholischen Lehre über diesen Artikel zugegen sein oder mitwirken zu müssen. Bei allen Schwankungen aber ist er in Einem sich stets gleich geblieben: in der bedingungslosen Verteidigung der päpstlichen Autorität.

Nach einem fehlgeschlagenen Versuche, 1549 einen Modus zur Rückkehr nach England zu finden (vgl. Cal. of St. P., Domestic 1547—1580, p. 17; Venetian V, S. 241 ff.), hat P. nach Edwards VI. Tode und Marias Thronbesteigung 1554 endlich das Ziel seines Strebens, nach England zurückzukehren, erreicht. Nachdem am 7. Februar 1550 Julius III. zum Papst gewählt worden, hatte P. sich in das Benediktinerkloster Magugnano am Gardasee zurückgezogen. Von hier aus entwickelte er am vierten Tage nach dem Einzuge der neuen Herrscherin in London dem Papste den Plan, wie die Autorität desselben in geeignetster Weise in England wieder hergestellt werden könne. Julius III. ernannte ihn selbst zum Legaten; er zog auch über die Alpen, allein der Kaiser, welcher schon um der beabsichtigten Heirat seines Sohnes mit Maria willen freie Hand behalten wollte, hielt ihn zuerst in Dillingen, dann in Brüssel so lange hin, daß P. erst im November 1554, also vier Monate nach der Vermählung der Königin mit Philipp II., sein Vaterland erreichen konnte. Sein Eifer bei der Wiederherstellung des Katholicismus in England, vielleicht mehr noch der der Bischöfe Gardiner und Bonner, hat seiner Wirksamkeit als Legat, bezw. Erzbischof von Canterbury (seit 1556) und Ratgeber der Königin einen Stempel der Härte und Grausamkeit gegen die englischen Protestanten aufgedrückt, die bei seinem sonstigen Wesen befremdet, aber sein Vorgehen kaum von dem Heinrichs VIII. gegen die Teilnehmer der Insurrektion verschieden erscheinen läßt. Die Gebeine von Peter Martyr Vermiglis, in der Kathedrale von Christ-Church zu Oxford bestatteten, Frau wurden unter seiner Billigung herausgerissen und an ungeweihtem Ort verscharrt; die Leichen von Bucer und Fagius, welche längst in Cambridge ihre Ruhestätte gefunden

hatten, ließ er hervorzerren und zu gräßlichem Schauspiele öffentlich verbrennen; nicht weniger als 5 Bischöfe, 21 Geistliche, 8 Edelleute, 84 Handwerker, 100 Männer aus dem Volke, außerdem 26 Weiber sind in der Zeit, wo der Ratgeber der Königin war, der Anwendung der wieder hervorgesuchten alten Ketzergesetze zum Opfer gefallen. Und bei alledem hat er seitens seines Papst gewordenen Feindes Caraffa, der einst mit ihm das „Concilium“ gearbeitet hatte, jetzt noch eine Anklage auf Ketzerei erfahren müssen. Nicht allein die Zusammenkünfte in Viterbo hatte man von Rom aus mit eifersüchtigem Auge beobachtet, nicht nur war, als im Konklave nach dem Tode Pauls III. 1549 die Mehrzahl der Stimmen sich auf P. zu vereinigen drohten, Caraffa mit der Anklage auf Ketzerei dazwischengetreten und hatte die Wahl vereitelt: derselbe Caraffa hat als Paul IV. die englische Legation P.s zurückgezogen und ihn als Ketzer vor das Tribunal des S. Uffizio in Rom beordert. Nur sein Zögern, dann sein Tod hat ihn davor gerettet, hier zu erscheinen. Innerhalb des Inquisitionsinstitutes aber hat sein Name als der eines Ketzers und Verführers anderer noch weiter gegolten, wie sich aus dem nach dem „Compendium Inquisitorum“ gegen ihn angehäuften Beweismaterial (s. Archivio della Società di Storia patria, Rom 1880, S. 283 ff.) ergiebt.

Die höchste kirchliche Würde in seinem Vaterlande, welche ihm nach der Hinrichtung des Erzbischofs Cranmer übertragen worden war, sollte P. nicht lange bekleiden. Als er starb, am 18. November 1558, einen Tag nach dem Tode der Königin, war wenig Aussicht, daß sein und ihr Lieblingwerk, nämlich die Zurückführung Englands unter die päpstliche Suprematie, von Dauer sein würde. Noch auf dem Krankenbette hatte er von dem Hinscheiden des Kaisers Karl V., auf den er einst seine Hoffnung gesetzt, Kunde ererhalten. Und derjenige, welcher gerade den päpstlichen Stuhl einnahm, hat in seiner blinden Leidenschaftlichkeit alles gethan, um den schwachen Faden, an dem die Obedienz Englands noch hing, zu zerreißen. **Benrath.**

Polemik. I. Wesen und Ziel der Polemik. Der Name Polemik (*τέχνη πολεμική*) bedeutet Streitwissenschaft, Kriegswissenschaft. Es ist aber die Frage, ob es im Bereiche der wissenschaftlichen Theologie überhaupt eine derartige Disziplin geben soll. Und der Umstand, daß heute von keiner theologischen Fakultät „Polemik“ als Gegenstand einer Vorlesung angekündigt wird, legt die Vermutung nahe, daß eine Polemik als besondere theologische Disziplin nicht nötig ist. Indes wenn der „Krieg“ unvermeidlich ist, so wird auch „Kriegswissenschaft“ nicht zu umgehen sein, und es kann sich nur fragen, wie und wo sie dargeboten werden soll, ob als Spezialdisziplin oder innerhalb der dogmatischen, dogmengeschichtlichen, ethischen und praktischen Theologie.

Da das Christentum als die Offenbarung Gottes in die Welt der Sünde und des Irrtums eingetreten ist und deren Einwirkung durch seine ganze geschichtliche Entwickelung hindurch erleidet, so muß gegen beide gekämpft werden; das Christentum ist auf beständigen Kampf gegen Sünde und Irrtum angewiesen. Als daher die Theologie erwachte, mußte sie auch den Kampf mit wissenschaftlichen Mitteln zu führen beginnen: man kämpfte für das Wesen des Christentums gegen Juden und Heiden und bekämpfte Häretiker und Schismatiker, und eine reiche und vielseitige Streitlitteratur zieht sich in der Theologie von Justins *σύνταγμα κατὰ πασῶν αἱρέσεων* bis herauf in unsere Tage. Aber es läßt sich nicht verkennen, daß diese Litteratur allen Zweigen der theologischen Wissenschaft (mit Ausnahme einer bloß referierenden Kirchengeschichte) angehört. Damit ist schon angedeutet, daß an „Polemik“ alle theologischen Disziplinen beteiligt sind. Der Exeget kämpft nämlich gegen das unrichtige Verständnis des Urtextes der Bibel, der Kirchen- und Dogmenhistoriker gegen die unrichtige Auffassung der geschichtlichen Entwickelung des Christentums und der Kirche, der Dogmatiker gegen alle theoretischen Feinde des Christentums innerhalb und außerhalb seiner religiösen Gemeinschaft, der Ethiker gegen die irrtümlichen ethischen resp. unethischen Weltanschauungen im allgemeinen und an tausend Stellen seiner Disziplin im besonderen, der praktische Theologe vollends, welcher die Theorie des kirchlichen Handelns entwickelt, findet unendlich oft Gelegenheit, gegen irrtümliche Auffassungen und Bildungen zu „polemisieren“. Dabei werden Methode und Mittel des Streites die verschiedensten sein können, je nach Beschaffenheit des Gegenstandes, um den es sich handelt, und nach Beschaffenheit der streitenden Personen selbst. Als Resultat dieser Betrachtung ergäbe sich demnach der Satz, daß es eine besondere theologische Streitwissenschaft nicht zu geben braucht. Das ist theoretisch richtig. Aber in der Praxis gestaltet sich die Sache doch anders.

Wenn es Streit giebt, so findet er gegen besondere Gegner und auf besonderen Ge-

bieten statt; zur rechten Führung des Streites aber ist eine entsprechende Anleitung zu wünschen; je heftiger der Kampf entbrennt, desto notwendiger wird eine solche Anleitung werden. Da haben wir einen praktischen Grund zum Aufbau einer „Polemik" als besonderer Wissenschaft. Je nach den Gegnern und je nach den Gebieten wird sie verschieden ausfallen, immer nach den „brennenden" Fragen der Zeit. Polemik als Wissenschaft entspringt also lediglich einem praktischen Bedürfnis, geradeso wie die Kriegswissenschaft in der Armee.

Inhalt der theologischen Polemik ist also nur der mit Gründen geführte, d. i. wissenschaftliche, Streit gegen irrtümliche Beurteilung und Behandlung des Christentums auf seinen verschiedenen Lebensgebieten zum Zwecke der Verteidigung der Position derjenigen Gemeinschaft, welcher der Polemiker selbst angehört. Wie die alte Kirche durch ihre geistesmächtigen Theologen ihre Streitschriften ausgehen ließ gegen Juden und Heiden, gegen Häretiker und Schismatiker, so wird die neuere Polemik Anleitung geben müssen, den Streit zu führen für das Wesen des Christentums gegen die nicht-christlichen Weltanschauungen und für die protestantisch-kirchliche Eigenart desselben gegen Katholicismus und Sektentum, gegen Indifferentismus und Separatismus. Und da in gesunden Verhältnissen eins ohne das andere in praxi bei uns Evangelischen nicht besteht, das allgemeine Wesen des Christentums nicht ohne die protestantisch-kirchliche Eigenart, so wird es sich in jeder theologischen Polemik immer irgendwie um das evangelische Christentum handeln, für welches auf diesem oder jenem Lebensgebiete, nach der einen oder der anderen Richtung hin, gegen diesen oder jenen Gegner der Kampf geführt werden soll.

Es giebt also für den Aufbau einer Polemik als theologischer Disziplin nur praktische Gründe, die in den Zeitverhältnissen liegen. Man darf diese praktischen Gründe noch durch einen anderen Umstand verstärken. Wenn die Polemik nämlich nicht als besondere Disziplin aufgebaut wird und das polemische Verfahren lediglich den Disziplinen der Exegese, Kirchen- und Dogmengeschichte, Dogmatik, Ethik und praktischen Theologie überlassen bleibt: so kann sehr leicht der Fall eintreten, daß, wenn die Vertreter dieser Fächer bloß „friedfertig" gestimmt sind, sie überhaupt keine Polemik treiben. Das wird ja nun schließlich immer dem Gewissen der einzelnen Vertreter ihres Faches überlassen bleiben müssen und niemand soll das Recht haben, ihnen dreinzusprechen. Aber in Zeiten des Krieges werden die Krieger eine möglichst praktische Anleitung zur Kriegsführung nötig haben; so auch die Theologen im Streite der Weltanschauungen und Konfessionen.

Darf man demnach — nicht aus theoretischen, sondern aus praktischen Gründen — Polemik als besondere theologische Disziplin aufbauen, so fragt es sich, welche Stelle ihr im Gesamtgebiete der Theologie zukommt. Charakteristisch hat sich darüber Schleiermacher in seiner „Kurzen Darstellung des theologischen Studiums" § 54 ff. (Werke z. Theol. I, 26 ff.) geäußert. Er stellt eine „philosophische" Theologie vor die „historische" und „praktische" und konstruiert die philosophische als „Apologetik" und „Polemik" und zwar so, daß bei ihm die Apologetik „ihre Richtung ganz nach außen", die Polemik dagegen „die ihrige durchaus nach innen nimmt" (§ 41). Danach ist Inhalt der Polemik nur die Bekämpfung der Krankheitszustände im Inneren der religiösen Gemeinschaft, die Bekämpfung des Erkaltens des Frömmigkeitsgefühls im Indifferentismus und des Erkaltens des Gemeinschaftsgefühls im Separatismus. Auf diesen Zweck hin stellt er in § 54—62 seine „Grundsätze der Polemik" auf. Man wird diese Aufgabe nicht gering anschlagen dürfen; aber sie umfaßt doch nur zwei Objekte oder Gebiete des Kampfes, den die Theologie führen soll. Bei Schleiermacher kommt das daher, daß die „philosophische" Theologie, zu der nach ihm die „Polemik" gehört, ihren Ausgangspunkt über dem Christentum d. h. in dem allgemeinen Begriff der frommen oder Glaubensgemeinschaft hat. Wir werden dagegen der Polemik, wenn überhaupt eine aufgebaut wird, konkretere Aufgaben stellen und daher auch einen anderen Ort im Zusammenhange der theologischen Disziplinen zu suchen haben. Wenn die Aufgabe der Polemik in dem Kampfe für das Wesen des Christentums und seiner evangelisch-protestantischen Eigenart besteht, so hat sie zu allernächst die Dogmatik zur Voraussetzung; Polemik ist zuerst angewandte Dogmatik. Der Polemiker muß selbst einen bestimmten dogmatischen Standpunkt einnehmen und von diesem aus zum Kampfe gegen den Gegner anleiten. Da ferner das dogmatische Bewußtsein sich am gesundesten aus dem geschichtlich erwachsenen, konfessionell bestimmten kirchlichen Gemeinwesen entwickelt, so gestaltet sich die Polemik auch zur angewandten Symbolik. Sie gehört also im Zusammenhange der Theologie hinter die Dogmatik und Symbolik. Nimmt die Polemik nun außer der Glaubenslehre noch die Lebensführung zum Gegenstande ihrer Behandlung, so wird sie zur angewandten Ethik, deren Gebiet

wieder unendlich ist. Die dogmatischen und ethischen Grundanschauungen lassen sich dann weiter verfolgen in die Sphäre der Verfassung und der Rechtsbildung, in die Sphäre der gottesdienstlichen Feier (des Kultus), der Mission, des Wissenschaftsbetriebes und des künstlerischen Handelns. Das alles kann Inhalt der Polemik werden. Die Abgrenzung des Stoffes hängt ganz von praktischen Verhältnissen, von den Bedürfnissen der Zeit und den Stimmungen der Polemiker selbst ab: gegen nicht-christliche Religionsgemeinschaften und Weltanschauungen muß für das Wesen des Christentums, gegen Katholicismus und Sektentum für die evangelisch-kirchliche Eigenart protestantischer Frömmigkeit gekämpft werden.

In nächstem Verhältnis steht die theologische Polemik zur Apologetik und ist so schwer von ihr genau zu unterscheiden, wie der „Angriffs-" vom „Verteidigungskriege"; denn die Apologetik ist die Wissenschaft der Verteidigung des Christentums gegen alle möglichen Angriffe seiner Gegner; zu diesen gehören die außerchristlichen Religionen und die christentumsfeindlichen Weltanschauungen. Ihnen gegenüber wird immer hauptsächlich das Wesen des Christentums verteidigt werden müssen; aber wie die beste „Verteidigung" gelegentlich doch der Angriff ist, so kann die Apologetik auch des polemischen Verfahrens nicht entbehren.

Als Ziel der theologischen Polemik ist die kräftige Geltendmachung der Position der Religionsgemeinschaft, der der Polemiker selbst angehört, ins Auge zu fassen, nicht in dem Sinne von starrköpfiger Rechthaberei oder bloß logischer Konsequenzmacherei, sondern zu dem Zwecke, aus dem Gedankenkreise seiner Kirche heraus die Unhaltbarkeit der gegnerischen Position nachzuweisen. Wie die Erfahrung lehrt, wird dieses Ziel in der Regel nur im Kreise der eigenen Glaubensgenossen erreicht; aber auch in dieser Beschränkung ist das Resultat einer wissenschaftlichen Polemik nicht gering anzuschlagen; denn sie dient zur Stärkung des kirchlichen Ehrgefühls innerhalb der Religionsgemeinschaft, der der Polemiker angehört, und kann so für weite Kreise von großem Segen werden. Das wird in der Regel das praktische, weil erreichbare, Ziel der Polemik sein. Indes gleichzeitig soll der Polemiker seinen Blick höher erheben und als Resultat aller Polemik eine Verständigung mit dem Gegner erstreben, so daß beide streitende Parteien einen gemeinsamen Boden der Erkenntnis und Lebensführung gewinnen. So soll sich die ehrlich gemeinte Polemik in echte Irenik verwandeln, denn aller Streit soll doch schließlich dem Frieden dienen. Obgleich dieses höchste Ziel aller Polemik bis jetzt noch nicht erreicht ist und in absehbarer Zeit voraussichtlich auch nicht erreicht werden wird, so soll es doch dem Polemiker stets vorschweben; er darf es nie aus den Augen verlieren, und mag unausgesetzt beherzigen, daß der Heiland nicht die Streitsüchtigen, sondern „die Friedestifter" selig gepriesen und ihnen den Ehrennamen von „Gottes Kindern" beigelegt hat (Mt 5, 9). Nach dieser Zeichnung des Wesens und Zieles der theologischen Polemik verschaffen wir uns einen Überblick über

II. die Geschichte und Litteratur derselben. Die polemische Litteratur der Christenheit erscheint von Anfang bis auf Schleiermacher als dogmatische Gelegenheitsschriftstellerei; je nach zufälligen Bedürfnissen werden gewisse Gegner ins Auge gefaßt und bestimmte Gebiete des theologischen Erkennens oder der ethischen Lebensführung als Kampfobjekt behandelt, fast ausnahmslos unter der Voraussetzung, daß der Standpunkt des Polemikers eo ipso der richtige sei; die Polemik ist also in allen diesen ihren Erscheinungen eine zufällige und dogmatistische. Da schon in den apostolischen Schriften Irrlehrer energisch bekämpft wurden, so folgten die Väter diesen Spuren entschieden sofort, als der große Ringkampf der Weltanschauungen die Litteratur der „Apologeten" ins Leben rief. Seit Justin dem Märtyrer gab es in der Christenheit „polemische" Litteratur. Justins grundlegendes Werk *κατὰ πασῶν αἱρέσεων* ist zwar verloren gegangen; wir dürfen aber annehmen, daß die Häreseomachen der alten Kirche seit Irenäus auf ihm fußen. Für uns beginnt die polemische Litteratur mit Irenäus *ἔλεγχος καὶ ἀνατροπὴ τῆς ψευδωνύμου γνώσεως*; es folgt Tertullians Apologeticum, seine Schrift de praescriptione haereticorum und viele andere gegen einzelne Gnostiker gerichtete Werke. Hippolytus setzt im 3. Jahrhundert in seinem *ἔλεγχος* die dogmatische Polemik gegen die Ketzer fort. Neben der Polemik gegen die Heiden geht die adversus Judaeos einher, von Justin bis auf Cyprian. Die dogmatische Theologie der griechischen Kirche des 4. bis 8. Jahrhunderts ist stark polemisch, von Athanasius bis auf Johannes Damascenus; denn vom arianischen bis zum Bilderstreit folgt eine Lehrstreitigkeit auf die andere. Gleichzeitig wird die Theologie des Abendlandes durch den donatistischen, pelagianischen und semipelagianischen Streit vom 4. bis ins 6. Jahrhundert polemisch beschäftigt, zeitweise auch durch den Kampf gegen den Manichäismus; ganze Gruppen der Schriften Augustins

lassen sich zusammenfassen als gegen Manichäer, gegen Donatisten und gegen Pelagianer gerichtet; sie sind alle polemisch-dogmatischer Natur. Die polemische Litteratur des Mittelalters trägt ausgesprochen dogmatischen Charakter: man bekämpft vom Standpunkte der allein rechtgläubigen Kirche Häretiker, Juden und philosophische Freigeister; das gilt von den Theologen der Karolingerzeit (Agobard von Lyon) an bis auf Savonarolas **Triumphus crucis**. Durch die Kirchenreformation des 16. Jahrhunderts richtete sich die Polemik auf den Gegensatz des Katholicismus und Protestantismus. Hauptsächlich betrieben die Theologen des Jesuitenordens die Polemik gegen den Protestantismus mit unausgesetztem Eifer. Zwar kommt das Wort „Protestantismus" in den authentischen Gesetzen des Jesuitenordens nicht vor; aber da im **Breviarium romanum**, dem offiziellen Gebetbuche des römisch-katholischen Klerus (zum 31. Juli), Ignatius von Loyola ausdrücklich als der von Gott dem Luther entgegengestellte verherrlicht wird, so ist der antiprotestantische Charakter des Jesuitenordens erwiesen (ZKG XIX, 515). Und die Litteratur desselben erweist das zum Überfluß. Nachdem schon der spanische Franziskaner Alphons de Castro (gest. 1558 zu Brüssel) unter Philipp II. **adversus omnes haereses libri XIV** (Paris 1534) geschrieben hatte, veröffentlichte der Jesuit Franz Coster ein **Enchiridion controversiarum** (1585) und Gregorius de Valentia **De rebus fidei hoc tempore controversis** (1591); ihren Höhepunkt erreichte aber die jesuitische Polemik in Bellarmins (gest. 1621) **Disputationes de controversiis christianae fidei** (3 **ed.** Ingolst. 1590, 3 Bde Fol.). Diese Rüstkammer jesuitischer Argumente gegen den Protestantismus leistet noch heute der ultramontanen Polemik gegen uns die besten Dienste. Es folgte Martin Becanus (gest. 1624 als Beichtvater Kaiser Ferdinands II.) **Manuale controversiarum hujus temporis**. Die jesuitische Polemik ist dann in monotoner Weise fortgesponnen bis herauf zu Perrones (gest. 1874) dreibändiger Schrift „Der Protestantismus und die Glaubensregel" und seinem ordinären „Kontroverskatechismus" (s. d. A. Perrone). Als eigenartiger, scheinbar zum Frieden einlenkender, thatsächlich aber durchaus episkopal-katholischer Polemiker that sich Bossuet, Bischof von Meaux bei Paris 1671 mit seiner elegant geschriebenen, aber für die Oberflächlichkeit der damaligen französischen Salons berechneten Schrift **Exposition de la doctrine de l'église catholique sur les matières de controverse** hervor. Die Theologen des Protestantismus trieben ihrerseits tapfer Polemik; eine große Anzahl von dogmatischen Kontroversschriften begegnet uns vom 16. bis ins 18. Jahrhundert, von Chemnitz bis auf J. G. Walch und Mosheim im lutherischen, von Hospinian bis auf Spanheim d. J. im reformierten Lager. Auf der lutherischen Seite steht an Inhalt und Form obenan Chemnitz **Examen concilii Tridentini** (seit 1565); dann folgt Konrad Schlüsselburg, Superintendent zu Stralsund, **Haereticorum catalogus** (1597—99), Nikolaus Hunnius (gest. 1643), *Διάσκεψις* **de fundamentali dissensu doctrinae Lutheranae et Calvinianae** (**Vit.** 1616), Abraham Calov, **Synopsis controversiarum** 1685; Joh. Georg Walch, Einleitung in die polemische Gottesgelahrtheit, Jena 1752 und desselben Einleitung in die Lehrstreitigkeiten innerhalb und außerhalb der lutherischen Kirche (jede der beiden Abteilungen 5 Bände umfassend), L. v. Mosheims Streittheologie 1763, 1764. Mit Friedr. Sam. Bock, Lehrbuch für die neueste Polemik (1782) erlahmte das polemische Interesse. Die theologische Aufklärung hatte der dogmatistischen Polemik den Boden unter den Füßen hinweggezogen; die konfessionellen Gegensätze stumpfen sich ab und an die Stelle des polemischen Interesses tritt das — dogmengeschichtliche. Ähnlich war der Verlauf innerhalb der reformierten Theologie. Es schrieben Hospinian (gegen die Konkordienformel) **Concordia discors** 1607 (dagegen der Lutheraner Hutter, **Concordia concors** 1614); Daniel Chamier (zu Montauban), **Panstratia catholica** 1626; Johann Hoornbeck, **Summa controversiarum** 1653; Franz Turretin, **Institutio theologiae elenchticae** 1681—85; Friedrich Spanheim d. Ältere (gest. 1649) und der Jüngere (gest. 1701) verschiedene Schriften. Der Umstand, daß im 17. Jahrhundert neben der Polemik der Lutheraner und der Reformierten die irenische Theologie des Helmstädter G. Calixt (gest. 1656 s. d. A. Bd. III S. 643) einherging, braucht hier nicht verfolgt zu werden, da diese den Gang der Polemik nicht aufgehalten hat. In ein neues Stadium trat die Polemik

b) durch Schleiermacher. Er war es, der der Polemik eine Stelle als Glied im Organismus der Theologie anwies und sie als die eine Seite der theologischen Prinzipienlehre auffaßte. Die Polemik war dadurch von ihrer bisherigen zufälligen Gestalt befreit und zu einer innerlich begründeten und stofflich abgegrenzten Zweigwissenschaft der Theologie erhoben. Er stellte, wie schon oben berührt ist, an die Spitze aller Theologie eine theologische Prinzipienlehre, „philosophische Theologie" betitelt, welcher die Aufgabe zu-

falle, das eigentümliche Wesen des Christentums und insbesondere des Protestantismus zum Verständnis zu bringen, darauf aber auch die krankhaften Richtungen innerhalb des Christentums und speziell des Protestantismus erkennen zu lehren. Jene Aufgabe hat die Apologetik, diese die Polemik zu erfüllen. Polemik ist also diejenige grundlegende Disziplin, welche sich mit der Aufzeigung der Krankheiten innerhalb der kirchlichen Glaubensgemeinschaft beschäftigt. Da nun an der Gemeinschaft α) die persönliche Frömmigkeit der einzelnen Glieder und β) die Organisation derselben als Ganzes ins Auge zu fassen sind, so entdeckt der Polemiker hauptsächlich zweierlei Krankheiten, erstens solche, die aus zurücktretender Lebenskraft und solche, die aus geschwächtem Gemeinschaftstriebe hervorgehen; jene sind die verschiedenen Formen des Indifferentismus, diese die des Separatismus. („Kurze Darstellung u. s. w." [s. oben] § 24 ff.). Weiter fortgeführt wurde diese Auffassung in der Schleiermacherschen Schule durch K. Heinr. Sack (Prof. in Bonn), Christliche Polemik 1838. Er definiert sie als denjenigen Teil der philosophisch-kritischen Theologie, welcher die den christlichen Glauben gefährdenden und die Reinheit der christlichen Kirche trübenden Irrtümer nach ihrem Wesen und Zusammenhange erkennen und widerlegen lehrt; als solche findet Sack die Kategorien des Indifferentismus als Naturalismus und Mythologismus, die des Literalismus als Ergismus und Orthodoxismus, die des Spiritualismus als Rationalismus und Gnosticismus, die des Separatismus als Mysticismus und Pietismus, die des Theokratismus als Hierarchismus und Cäsareopapismus. H. Steffensen geht dagegen (in „Theol. Mitarbeiten" Kiel 1841, S. 3—32) wieder auf die Schleiermachersche Zweiteilung zurück, indem er als die beiden zu bekämpfenden Krankheitsformen diejenigen ins Auge faßt, welche die kirchliche Frömmigkeit (das substantielle Leben der Kirche), und solche, welche die fromme Kirchlichkeit (das formelle Leben der Kirche) trüben. Ähnlich Pelt in seiner theol. Encyklopädie 1843, der aber eine Dreiheit von zu bekämpfenden Krankheiten annimmt, Krankheiten in Hinsicht auf Frömmigkeit, Lehre und gemeinbildende Kraft.

Die von Schleiermacher gegebene Anregung wirkte daneben auch bei den Theologen weiter, welche der Polemik zwar nicht in der Prinzipienlehre, wohl aber in der „praktischen Theologie" ihre Stelle anwiesen. Den Anstoß hierzu hat Lücke in einer Recension von Sacks Polemik in ThStKr 1839, 283 gegeben, indem er die Polemik als Heilkunst der Krankheit im kirchlichen Lebensorganismus bestimmte. Kienlen, Stellung der Apologetik und Polemik in der theol. Encyklopädie, ThStKr 1846, faßt die Polemik zusammen mit der Apologetik als Teil der Kirchenorganisationslehre, während J. P. Lange (Christliche Dogmatik, 3. Teil, 1852) seine (auf die philosophische und positive folgende) „angewandte Dogmatik" Polemik und Irenik benennt.

Aber seitdem hat man aufgehört, die Polemik als theologische Prinzipienlehre aufzubauen und Hagenbach, „Encyklopädie" 8. A. 1869, 304 ff. und G. Heinrici, Encyklopädie 1893, 180 haben der weitverbreiteten Stimmung Ausdruck verliehen, daß Polemik als besondere Disziplin nicht notwendig sei, wenn die Dogmatik und verwandte Disziplinen ihre Schuldigkeit thun. Aber die Verhältnisse haben sich doch mächtiger erwiesen als die Theorien. Als in der römischen Kirche seit Anfang des 19. Jahrhunderts der Ultramontanismus sein Haupt wieder erhoben hatte und speziell nach 1814 der Jesuitenorden den Kampf gegen den Protestantismus in altgewohnter Weise weiter betreiben konnte, stellte sich eine praktische Polemik gegen den Ultramontanismus als Notwendigkeit heraus. Unter diesem Gesichtspunkt unterscheiden wir als besondere Phase der Polemik

c) die praktisch-theologische Polemik der Protestanten gegen die römische Kirche. Veranlaßt ist diese Phase durch das aggressive Verhalten der römisch-katholischen Theologie und Geschichtsschreibung der neueren Zeit. Die Führung in dieser Richtung übernahm 1832 Möhler in seiner „Symbolik", die thatsächlich eine von katholisch idealisierendem Standpunkte abgefaßte Polemik gegen den Protestantismus ist. 1838 folgte Görres' Brandschrift „Athanasius", die in dem preußischen Bischofsstreite die Katholiken fanatisierte. Eine ungeheure Aufregung brachte die bayerische Kniebeugungsfrage hervor; die Litteratur darüber gehört zu den trübsten Erscheinungen des deutschen Geisteslebens; selbst ein Döllinger, damals noch ultramontan, verteidigte die Forderung der Kniebeugung der protestantischen Soldaten vor der katholisch geweihten Hostie („Der Protestantismus in Bayern und die Kniebeugung", Regensburg 1842). Dann folgte das große polemisch-geschichtliche Werk Döllingers „Die Reformation, ihre innere Entwickelung und ihre Wirkungen", 3 Bände (Regensburg 1846—18), durch und durch Tendenzschrift zur Herabwürdigung des Luthertums. Demselben Zwecke diente seine „Lutherskizze" 1851 für Wetzer und Weltes Kirchenlexikon. Hat Döllinger auch später (1871) seinen Stand-

punkt völlig verändert und Luther als den größten Sohn des deutschen Volkes gepriesen, so ist doch bei dem Ultramontanismus, ja bei der gesamten offiziellen römischen Kirche, die Methode der Geschichtschreibung dieselbe geblieben. Janssens „Geschichte des deutschen Volkes" (1876 ff.) und Denifles „Luther und Luthertum in der ersten Entwickelung„ I (Mainz 1904), sind nur die zielbewußte Fortsetzung der ursprünglich Döllingerschen Geschichtschreibung. Es war nicht zu erwarten, daß diese aggressive Geistesrichtung ruhig hingenommen werden durfte; vielmehr zeigt der Protestantismus seit 1834 eine sich immer weiter ausgestaltende praktisch-polemische Litteratur. Es sind meist Gelegenheitsschriften, wie das Bedürfnis der Zeit gegenüber dem Romanismus sie erforderte. Gegen Möhler erschien F. C. Baurs „Gegensatz des Katholicismus und Protestantismus nach den Prinzipien und Hauptdogmen der beiden Lehrbegriffe", Tübingen 1834 und C. J. Nitzschs „Protest. Beantwortung der Symbolik Dr. Möhlers", Hamburg 1835. Auf die Verunglimpfung Luthers durch Döllinger antwortete J. Chr. Hofmann, Paulus, eine Döllingersche Skizze (2. A. v. Th. Kolde 1890). Gegen die Janssensche Behandlung Luthers schrieb W. Walther, „Luther im neuesten römischen Gericht" (Schriften des Ver. f. Ref.-Gesch. Nr. 7 (1884), 11, 31 u. 35; gegen das Majunkesche Pamphlet „Luthers Selbstmord" erfolgte die Abfertigung durch Th. Kolde, „Luthers Selbstmord" (1890) und „Noch einmal Luthers Selbstmord". Über Heinrich Denifles Schandschrift ist man im protestantischen Lager völlig einig; öffentlich ausgesprochen haben sich darüber Ad. Harnack, ThLZ 1903, Dec. 5; R. Seeberg, Luther und Luthertum in der neuesten katholischen Beleuchtung, Leipzig 1904; Th. Kolde, NKZ 1904, Heft 2 u. 3; Kawerau, ThStK 1904.

Im Wesen der historischen Gegenschriften liegt es, daß sie immer nur einzelne Seiten oder Punkte zum Gegenstande der Kontroverse haben. Weite Kreise der Theologen und anderer Gebildeter überhaupt werden aber das Bedürfnis empfinden, den Unterschied zwischen römischem Katholicismus und Protestantismus sich in seinem ganzen Umfange klar zu machen. Diesem Bedürfnisse kommen Hases und meine Polemik entgegen. K. Hase, Handbuch der prot. Polemik gegen die römisch-katholische Kirche, Leipzig 1862 (7. A. 1900) behandelt in drei Büchern die Kirche (Klerus und Papsttum), das Heil (Glauben und Werke, Sakramente) und Beisachen (Kultus, Kunst, Wissenschaft und Litteratur, Politik und Nationalität); das Werk gilt im gesamten Protestantismus als eine feinsinnige Auseinandersetzung mit dem modernen Romanismus; aber die eigene Position Hases ist nur die des liberal-protestantischen Individualismus; die Lektüre des Haseschen Buches bewirkt zwar im Leser die Erkenntnis der Unhaltbarkeit des römischen Systems; aber was an dessen Stelle gesetzt werden soll, bleibt unsicher; auch hat Hase nicht die Totalität des römischen Kirchentums bekämpft. Es ergab sich daher für mich die innere Nötigung, erstens den römischen Katholicismus nach allen seinen charakteristischen Seiten („die Kirche und ihre Dogmen; Sittlichkeitslehre; Kultus; Kirchenrecht, Finanzwesen, Verhältnis der Kirchen zum modernen Staate, die Ausdehnung der Kirche in der neuesten Zeit und die brennenden „Zeitfragen") ins Auge zu fassen und zweitens in allen diesen Beziehungen an die Stelle der irrtümlichen römischen Anschauungen die evangelisch-kirchliche Denkweise zu setzen, wie sie sich mir auf dem Boden der Augsburgischen Konfession ergab. („Evang. Polemik gegen die römische Kirche", Gotha 1885, 2. A. 1888.) In „Zöcklers Handbuch d. theol. Wissenschaft (1890)" hat auch Victor Schultze, Grundzüge einer positiven „Evangelischen Polemik" geliefert.

Zur polemischen Litteratur im besten Sinne des Wortes gehört auch der Cyklus der „Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte" (Halle 1883 ff.), der sich zur Aufgabe gestellt hat, die gesicherten Resultate geschichtlicher Forschungen aus dem Reformationszeitalter weiteren Kreisen der Gebildeten zugänglich zu machen; diese Veröffentlichungen tragen alle streng sachlichen Charakter, wirken aber gegenüber der ultramontanen Geschichtschreibung ganz von selbst polemisch. Direkt polemisch agitiert der „Evangelische Bund zur Wahrung der deutsch-protestantischen Interessen" (seit 1886), der aus allen Richtungen des Protestantismus zahlreiche Mitglieder vereinigt und eine Fülle populärer polemischer Broschürenlitteratur im deutschen Volke verbreitet hat. Beide Vereinigungen beweisen, daß sich die konfessionellen Gegensätze in Deutschland erheblich verschärft haben, und nach der im März 1904 erfolgten Aufhebung des § 2 des Jesuitengesetzes (v. 1872) dürfte sich diese Verschärfung noch steigern. Ihr gegenüber fällt die „Litteratur zur kirchlichen Irenik" („Pax vobiscum, Die kirchliche Wiedervereinigung der Katholiken und Protestanten", Bamberg 1863 und C. Seltmann, Die Wiedervereinigung der getrennten Christen, zunächst in deutschen Landen", Breslau 1903), selbst wenn sie ehrlich gemeint ist, doch z. Z. nicht schwer ins Gewicht. (Vgl. Pelts Art. „Polemik" in RE[1] 11,791.) **P. Tschackert.**

Polemo, Polemianer s. d. A. Dimöriten Bd IV S. 669, 45.

Polen. Reformation und Gegenreformation. — Litteratur (mit Ausschluß der gegenwärtig mit regem Eifer stattfindenden zahlreichen Veröffentlichungen zeitgenöss. (16. Jahrh.) Urkunden, Briefe u. s. w., wie die bisher in 10 Bden erschienene Acta Tomiciana; wie die von Wierzbowski ausgegebenen 5 Bde Uchansciana, deren letzter Band unter dem Sondertitel Jacob Uchanski, Arzybiskup Gnieznenski 1502—1581 die Zeit und das Leben des stark evang. gesinnten Erzbisch. eingehend schildert; wie die von dems. Verf. herausgegebenen Materialy do dziejow pismiennictwa Polskiego 1398—1558; wie die bis jetzt in 2 Bden von Hipler u. Zakrzewski herausgegebene Briefsammlung (1525—58) des Kardinals Hosius: wie die von Wislocki herausgegebene Briefsammlung (1546—53) des Bisch. Zebrzydowski; wie die von Korzeniowski herausgegebene Orichoviana u. viele andere; zugleich unter Hinweis auf die ungemein sorgfältige Bibliografia Historyi Polskiei von Ludw. Finkel (Krakowie 1896 II, 740—781): Regenvolscii Systema hist.-chronol. Traj. a. Rhen. 1652 (in d. Lebensbeschr. von Jablonski ist näher angegeben [S. 442 ff.], daß die von d. preuß. Oberhofprediger geplante Neubearbeitung dieser ältesten Ref.-Gesch. Polens nicht zu stande gekommen und die jahrzehntelang für dieses großartig angelegte Werk gesammelten Urkunden u. s. w. verloren gegangen sind). — Lubienicki, Hist. reformationis Polonicae, Freistadii 1685. — Jablonski, Hist. Consens. Sendom, Berolini 1731 (dazu: Dalton, Dan. Ernst Jablonski (Berl. 1903) u. darin insbesondere den Abschnitt „Eintreten für d. ev. Glaubensgenossen in Polen u. Litauen" S. 302—354). — Acta conventus Thorun. 1645, Varsaviae 1646. — Ignatius, Polonia reformata, Berol. 1745. — Kauß, Praecipua relig. evang. in Polonia fata, Hamburgi 1788. — Friese, Beitr. zur Reform.-Gesch. in Polen und Litauen, 3 Bde, Breslau 1786. — Krasinski, Hist. sketch of the rise, progress and decline of the ref. in Poland, London 1838. — Fischer, Versuch einer Gesch. d. Ref. in Polen, Grätz 1855. — Lukaszewicz, Gesch. d. ref. KK. in Litauen, Leipzig, 1848. — Ders., Von d. KK. der böhm. Brüder in Groß-Polen, Grätz 1877. — Ders. D. Reform. in Groß-Polen, Darmstadt 1843. — Schnaase, D. böhm. Brüder in Polen, Gotha 1866. — Wengierski, Chronik d. ev. Gem. in Krakau bis 1657, Breslau 1880. — Dalton, Joh. a Lasco, Gotha 1881 (nebst der in d. Artikel Laski Bd XI, 292 angegeb. Litteratur). — Koniecki, Gesch. d. Reform. in Polen. Breslau 1872. — Lubowitsch, Istoria Reformazii v Polschje, Warschawa 1883. — Sembrzycki, Die poln. Reformierten in Preußen, Königsberg 1893. — Borgius, Aus Posens u. Polens kirchl. Vergangenheit, Berlin 1898. — Wotschke, Andreas Samuel u. Joh. Seklucyan, Posen 1902. — Criegern, Nikol. Rey als Polemiker, Leipz. 1900. — Krause, Die Ref. u. Gegenref. in Polen, Posen 1901.

Die reformatorische Bewegung des 16. Jahrhunderts — tiefgreifend und umgestaltend wie seit den Tagen der Apostel keine andere innerhalb der christlichen Kirche, den treuen Söhnen der Reformation bis zur Stunde offenkundig unter Führung des von dem Sohne Gottes seiner Gemeinde auf Erden verheißenen heiligen Geistes sich vollziehend — hat die gesamte römische Kirche ergriffen und erschüttert; die Ringe der gewaltigen Bewegung lassen sich unschwer bis tief in die morgenländische Kirche hinein verfolgen, die seit Jahrhunderten bereits ihre gesonderten, immer mehr sich vereinsamenden Wege gegangen war und geht. Unberührt von der Bewegung konnte Polen zumal bei der damals starken, schier unlösbaren Verbindung zwischen Staat und Kirche nicht bleiben; auf beiden Gebieten ist das mächtige Reich ganz besonders stark von ihr erfaßt, sein ferneres Geschick wesentlich durch den der segenspendenden Reformation in Polen bereiteten widrigen Verlauf bedingt und beeinflußt. Wenige Länder boten der Bewegung eine so günstige, lange zubereitete Walstätte. Das Reformationsjahrhundert ist in der Geschichte Polens das Jahrhundert wie seiner größten staatlichen Machtentfaltung so auch der Blüte seines geistigen Lebens. Mitten in Europa gelegen, dehnten sich die Landesgrenzen unter den um die Mitte des 15. Jahrhunderts auf den Thron gelangten Jagellonen im Westen bis nach Ungarn, Böhmen und in schlesisches Gebiet hinein aus; im Norden berührte das Reich die Ostsee von Danzig hinauf nach Kurland hin; denn auch das Gebiet des Deutschherrn-Ordens in Preußen war Lehnstaat Polens geworden. Im Osten verband eine Personalunion das weite Gebiet von Litauen mit Polen; der größte Teil von Weiß-Rußland, im Süden Rot-Rußland, die Woiwodschaften von Wolhynien, Podolien und Kijew gehörten Polen an. Weit über diese Grenzen hinaus erstreckte sich der Machteinfluß des Reiches nach der Moldau und Walachei bis in das Chanat der Krim. König von Böhmen und Ungarn war ein Großsohn von Wladislaus Jagiello (1348—1434); eheliche Verbindungen rückten benachbarte Herrscherhäuser den Königen von Polen verwandtschaftlich nahe und stellten sie mehr oder minder unter den Machteinfluß des gewaltig aufstrebenden, im Krieg und Frieden glückhaften Polens. Drei Söhne von Kasimir, der von 1444—92 den Thron inne hatte, wurden Könige von Polen, die beiden älteren nur wenige Jahre, der dritte dagegen, Sigismund I., von 1513—48, in zweiter Ehe mit der für Polen und auch

seine Reformation verhängnisvoll gewordenen italienischen Prinzessin Bona Sforza vermählt, die schlau und ränkesüchtig zum Unheil des Landes verstand, über den alternden König fast unumschränkten Einfluß zu gewinnen. Die ausschlaggebende Mehrheit der Bevölkerung, zumal im Herzpunkte des Reiches, in Klein-Polen, gehörte, wenn auch mit deutschem Blute stark versetzt, dem slawischen Volksstamm an und wies das Gepräge desselben auf: milde, friedfertig, tief religiös. Mit entgegenkommender Empfänglichkeit und von Herzen hatten die Polen, die von Mähren aus und zumeist durch germanische Sendboten gebrachte Predigt des Evangeliums aufgenommen. Cyrill und Methodius, die beiden Slawen-Apostel des 9. Jahrhunderts, hatten ihnen Teile des Wortes Gottes in ihrer Muttersprache gedolmetscht. Die segensreiche Wirkung dieser frühen Übersetzung läßt sich bis in die Reformationszeit hinein verfolgen; das fromme Volk hielt zäh fest an den Gottesdiensten in der Sprache seines Gebetes und bewahrte sich eine gewisse nationale Selbstständigkeit seiner Kirche wie gegenüber der ihm toten lateinischen Kirchensprache, so auch in nahem Zusammenhang damit gegenüber dem übermächtig sich geltend machenden Einfluß von Rom, das ihm fern und fremd jenseits der Berge lag. Was zur Zeit Ludwigs XIV. Frankreich wenigstens für kurze Zeit sich in seinen gallikanischen Kirchenfreiheiten erstritten, dafür war in Polen lange vor der Reformation der Boden günstig zubereitet. Starken Vorschub leisteten diesen Bestrebungen die große Freiheit und Selbstständigkeit der „Szlachta“, der Herren und Wappengenossen in dem Freistaat Polen, die in jahrhundertlangem Ringen sich zur Herrschaft emporgearbeit und eine Macht besaßen, daß der König fast nur wie der Erste unter seinesgleichen an der Spitze der Regierung stand. Die nicht leicht errungene Stellung hatten „die Pane“ auch den Bischöfen und ihren versuchten Eingriffen gegenüber zu wahren. Selbst der Papst bekam sie zu fühlen. Jahrhunderte hindurch haben die polnischen Könige die Bischöfe des Reiches ohne, nicht selten gegen den Willen der Päpste eingesetzt; die Vergebung eines erledigten Bischofssitzes galt wie die eines Palatinats oder Kastellanats. Ebenso suchten die Bischöfe die ihnen daheim eingeräumten Freiheiten Rom gegenüber zu wahren. Sie standen staatlich der Szlachta ebenbürtig zur Seite, waren zum Teil aus ihr hervorgegangen. Der Erzbischof von Gnesen war Reichsverweser nach dem Tode eines Königs und bis zur Krönung des Nachfolgers. Anders wie heutzutage unter den römischen Priestern Deutschlands fühlte sich in Polen der Bischof mit seiner Priesterschar zunächst als Pole; in zweiter Linie erst als dem römischen Papst zum Gehorsam verpflichtet. Polens Thore standen Einwanderern weit und auch weitherzig offen. Bereits 1176 kommen flüchtende Waldenser nach Polen und finden hier auch für ihren Glauben Herberge, die ihnen in ihrer südfranzösischen Heimat das unduldsame Rom in unmenschlicher Weise versagte. Hus und seine Lehre fand alsbald Eingang in Polen. Wohl traten einzelne Bischöfe und auch Synoden wider die vermeintlichen Irrlehrer auf und riefen die Hilfe der Inquisition an, die sich ebenfalls rasch eingenistet wie später die Jesuiten; aber 1450 wurde als ein Grundrecht der polnischen Verfassung aufgestellt: neminem captivare permittimus nisi jure victum. Auch die Hussiten im Lande standen unter dem Schutz dieses Gesetzes.

Wir nahen uns dem Tagesanbruch der Reformation. Sie hatte wie anderwärts so auch in Polen als Wegebereiter das Wiederaufleben der Wissenschaften, das Aufkommen des Humanismus. Auf den Edelhöfen des Adels fand der Humanismus eine warme Heimstätte; seine geistbegabten Träger aus Italien und Deutschland waren willkommen geheißene Gäste, gefeierte Lehrer auch an der Hochschule zu Krakau. Nicht nur die Söhne, auch hochgebildete Töchter der Pane lasen die eben wieder aufgefundenen Schriften der alten Römer und Griechen mit heißem Begehr; in Scharen pilgerten junge Polen nach auswärtigen berühmten Hochschulen; der als König der Humanisten gepriesene Erasmus fand mit die wärmsten Verehrer dort im fernen Osten, die Entscheidung dürfte schwer sein, ob mehr unter den Geistlichen oder dem Adel. Zu dem Bahnbrecher der Reformation auf dem geistigen Boden des Humanismus gesellte sich ebenfalls in Polen der andere peinliche Geselle eines sittlich und auch religiös tief gesunkenen geistlichen Standes. Nirgends vermochte der aufkommende Humanismus dem argen sittlichen Verfall der Kirche und ihrer Träger zu wehren, auch in Polen nicht; nur dem Evangelium ist die Gotteskraft zu einer Reformation an Haupt und Gliedern verliehen. Wer den Zustand und Verfall der römischen Kirche in ihren geistlichen Trägern am Frühmorgen der Reformation in den verschiedenen Ländern aufmerksam und eingehend kennen zu lernen sich bemüht, wird leicht zu der Annahme versucht, daß heilloser die Zustände anderswo kaum gewesen sein können als in der Kirche Polens. Man durchblättere in der Gedichtsammlung des Krzycki, des späteren Erzbischofs von Gnesen (1535—37) das sechste Buch mit der Überschrift carmina amatoria,

denen der Herausgeber Morawski (Cracoviae 1888) noch gern und mit vollem Rechte den Zusatz gegeben hätte et obscena und in denen der römische Priester die Venus vulgivaga und noch Scheußlicheres preist, und daneben, was derselbe Mensch in den carmina satirica wider seinen Erzbischof an bitterster Galle ausspeit (vgl. Dalton, Joh. Laski S. 88); man lese das Sündenregister, das die römische Synode von Petrikau 1551 dem Bischof von Krakau Zebrzydowski, einem Neffen des Krzycki und von seinem Oheim mit Pfründen reichlich ausgestattet, vorhält (abgedruckt im Anhang von Andrzeja Zebrzydowskiego Korespondencyia z lat 1546—53. Krakowie 1878). Von dem Erzbischof Gamrat (1540—45) berichtet Starovolscius in s. Vitae antistitum Cracoviensium. Cracoviae 1655 ein bitterböses nicht unwahrscheinliches Wort. Die der polnischen Sprache Kundigen kennen die Bedeutung des Wortes gamrat; der Geschichtschreiber giebt nun an (wir lassen seine Worte in der lateinischen Verhüllung): Gamrat, qui suo cognomento infame dedit in Polonico idiomate vocabulum, ex proprio in commune ob more libidinoso translatum, ut passim in hodiernum etiam scortatores vulgo Gamrati vocentur. Wie schamlos das Cölibatgesetz von den Priestern gebrochen wurde, dafür bietet das mit zündender Beredsamkeit geschriebene Buch des Orichovius, De lege coelibatus (Basileae. Oporinus 1551) schwerwiegende Belege, für ihn auch zur Rechtfertigung, daß er statt wie seine Amtsgenossen im Lande offenkundig in unsittlichem Verhältnis mit Frauen zu leben, als Domherr von Przemysl die Magdalene Chelmicki aus edlem Hause heiratete (1549). Noch Cromer hatte als Nachfolger (1570—89) des Kardinals Hosius im ermländischen Bistum mit aller Entschiedenheit wider die tiefwurzelnde, als etwas selbstverständliches angesehene, allgemein verbreitete Konkubinenwirtschaft seiner Priester anzugehen und dem widernatürlichen Cölibatgesetz Geltung zu verschaffen. Neben solcher zuchtlosen Gepflogenheit ein von den Bischöfen stark getriebener Nepotismus, als ob ihre einträgliche und auch einflußreiche Stellung selbstverständlich eine bequeme Versorgungsanstalt für Neffen und Familienglieder bis ins 3. und 4. Glied sei. Anstandslos, aber in anstößigster Weise wurden die geistlichen Stellen bis zur obersten Stufe verhandelt; wer den höchsten Preis bot, konnte wie bei einer Versteigerung den Besitz des begehrten Kirchenamtes erlangen. Besonders arg hat dieses Feilbieten die Königin Bona getrieben; in kurzer Zeit waren gegen klingende Münze die höchsten kirchlichen Stellungen im Besitz ihrer Günstlinge. Noch lange wäre das Sündenregister der römischen Geistlichkeit in Polen fortzusetzen, wollten wir alles anführen, wodurch sie dem Aufkommen und der raschen Verbreitung der Reformation im Lande den von ihr nicht beabsichtigten Vorschub leistete. Zweierlei ist beachtenswert, einmal daß sich die durch die Bischöfe beförderten Familienglieder rasch der Reformation zuwandten; sie hatten zu sehr Gelegenheit gehabt, das ihr Volk und Vaterland schädigende Treiben der hohen Geistlichkeit kennen zu lernen. Und dann, daß der bessere Teil der Geistlichkeit von der Notwendigkeit einer weitgehenden innerkirchlichen Reformation durchdrungen war und an der Möglichkeit und auch Willigkeit ihrer Durchführung selbst dann noch festhielt, als der Bau der römischen Kirche bereits in seinen Grundvesten erbebte und zusammenzustürzen drohte.

Die ersten Feuerzeichen der Reformation in Polen flammten in den Deutschland und der Wirkungsstätte des deutschen Reformators nächstgelegenen Gebieten des Reiches auf, in deren Städten zumal das deutsche Element das polnische überragte. Schon 1520 predigte der Dominikaner am Dom zu Posen, Andreas Samuel, und einige Jahre später der junge Prediger an der Marien-Magdalenenkirche, Johann Seklucyan, das Evangelium mit entschiedener Betonung der Notwendigkeit einer Reformation der Kirche (Zeitschr. der histor. Gesellschaft für die Provinz Posen 1902, 169 ff.). 1519 nahm der Pfarrverweser an der Petri-Pauli-Kirche in Danzig, Jakob Knade, beherzt ein Weib; sein kühner Bruch mit dem Cölibatgesetz wie seine unerschrockene reformatorische Predigt fanden in immer weiteren Kreisen der Bürgerschaft volle Zustimmung. In Posen nahm der zuerst für das Evangelium gewonnene, angesehene Kastellan Lukas von Gorka die evangelischen Prediger unter seinen mächtigen Schutz, auch dem Bischof gegenüber. Nach Danzig eilte der Erzbischof von Gnesen, das ausgebrochene Feuer gewaltsam, wenn auch vergeblich auszutreten; selbst dem Könige gegenüber wahrte der Magistrat sein Recht, der evangelischen Predigt in der Stadt volle Freiheit zu lassen, der Reformation offenen Eingang zu gewähren. Unaufhaltsam und auch unaufgehalten drang die Reformation weiter von Danzig über Elbing in das Gebiet des deutschen Ordens in Preußen. Der Bischof von Samland, Georg von Polentz, schloß sich offen der Bewegung an; der Hochmeister des Ordens, Albrecht von Brandenburg, folgte dem Rate Luthers, den er bei der Rückkehr vom Reichstag zu Nürnberg in Wittenberg besucht, und verwandelte, nachdem er den Schüler Luthers, Brieß-

mann, zum Prediger des Evangeliums nach Königsberg berufen (1525), den Ordensstaat in ein erbliches weltliches Herzogtum unter polnischer Oberhoheit. Von diesen Grenzländern pflanzte sich die allgewaltige Strömung ins Land hinein bis tief nach Klein-Polen fort, dem Kerne des weitausgedehnten Reiches. Alle auch schärfsten Maßregeln der Kirchenfürsten, mit Hilfe des Königs der eindringenden Hochflut einen Damm entgegenzusetzen, erwiesen sich als ohnmächtig. Von dem Verbot, auswärtige Hochschulen, zumal Wittenberg, zu besuchen, ließ sich der Adel sein Recht freier Entschließung nicht schmälern; er sandte seine Söhne nach wie vor nach Bologna, Padua, nach Orleans und Paris, wohin überall, durch den Humanismus vorbereitet, die Morgenluft der Reformation gedrungen. Bald auch schon und mit Vorliebe nach Straßburg, weiter dann nach Genf, wo Calvin von Kanzel und Lehrstuhl aus einer immer größeren Schar von Jünglingen und Männern aus aller Herren Länder mit überwältigender Kraft das Evangelium verkündigte. Die Weise seiner Verkündigung, der Geist dieses anderen Reformators aus Frankreich fesselte den polnischen Adel in höherem Grade, entsprach mehr dem eigenen Wesen als die scharf ausgeprägte Gestalt des deutschen Reformators. Das geniale Werk des Genfer Reformators, seine Institutio, gelangte früh trotz aller Verbote nach Polen; auch hochgebildete, der lateinischen Sprache kundige Frauen und Töchter des Adels versenkten sich in das Lesen der bahnbrechenden Bücher, selbst die Königin Bona ließ sich mehrere Winter hindurch von ihrem italienischen Beichtvater Lismanin, der sich nicht lange darauf völlig der Reformation anschloß, die Glaubenslehre des großen Genfers vorlesen. Lismanin trat in brieflichen Verkehr mit Calvin; er vermittelte dessen Verkehr mit den hervorragendsten Vertretern der reformatorischen Bewegung in Polen (vgl. Calv. opera XV. 868 ff.), wie in erster Linie mit dem Haupte der Reformierten in Litauen, dem Fürsten Radziwil, dessen Schwester Barbara (gest. 1550 nach nur zweijähriger glücklicher Ehe) die zweite Gemahlin des Königs Sigismund August gewesen. Wie Calvin seine Glaubenslehre dem König Franz II. gewidmet, so 1549 seine Auslegung des Hebräerbriefes dem Könige von Polen (vgl. Calv. opera XIII., 281), die derselbe trotz der in deren Widmung scharf ausgesprochenen Verwerfung der römischen Messe huldvoll annahm.

Für solch günstige Wendung der reformatorischen Bewegung auch in Klein-Polen und selbst in der Umgebung des Königs hat wesentlich vorgearbeitet ein anfänglich kleiner, sich rasch erweiternder Kreis von bedeutenden, geistig angeregten Polen, die sich seit 1545 in dem Hause des vornehmen und reichen Andreas Trzecieski in Krakau sammelten und eine ähnliche Entwicklung wie der Hausherr durchgemacht, der von Erasmus ergriffen und entschiedener und freigesinnter wie der Meister selbst zu eingehendem Studium des Evangeliums und damit der von dem Worte Gottes angefachten reformatorischen Bewegung fortgeschritten war. Fesselnde Gestalten, denen wir in diesem Kreise begegnen, auch dem Geistesadel Polens angehörende Männer wie der spätere Vogt von Krakau und Druckherr Wojewodka, der Landschreiber und Verfasser der Statuta regni, Przyluski, der bereits genannte Hofprediger der Königin Bona, Lismanin, vor allem aber Männern wie Rej, der unermüdliche Rufer und Berater seines Volkes im religiösen und politischen Streit der Tage, wie Fricius Modrevius (mit Ungeduld warten wir auf seine lange vorbereitete Lebensbeschreibung von Professor Caro in Breslau), der ohne den letzten unvermeidlichen Schritt des Anschlusses an die Kirche der Reformation zu thun, wie kaum ein anderer die Notwendigkeit einer innerkirchlichen Reformierung der römischen Kirche mit zündender Beredsamkeit verkündiget, an der Erfolglosigkeit seines Strebens aber wohl hätte erkennen können, daß die Kirche Roms zu sehr von dem Evangelium abgewichen, zu tief gesunken war, um den Schaden anders als durch den Auszug von ihr und die Neubildung einer auf Gottes Wort reformierten Kirche zu heilen. Außer diesen beiden hervorragenden Männern sei aus der Tafelrunde des edlen Trzecieski noch Orzechowski erwähnt, den wir bereits unter den Erstlingen der Priester gesehen, die mit dem Cölibatgesetz gebrochen. Mit unerbittlicher Schärfe geißelte er den verderbten römischen Klerus bis zum Papste hinauf und rückte in zornglühender Rede die eiternden Blößen der römischen Kirche Polens aller Welt unter die Augen; dann aber — ein minderwertiger Charakter, in der Tiefe haltlos und schwankend und von keinem ernsten Gewissen geleitet —, sobald es ihm vorteilhaft erschien, schloß er Friede mit der Kirche, an der er sich maßlos vergriffen und die ihn ausgestoßen, freilich, um ihn, den Unbußfertigen, alsbald wieder aufzunehmen, hauptsächlich aus der Berechnung, die in Galle getauchte Feder nicht wider sich, sondern im eigenen Dienste zu haben. Von dem Feuerherde dieser geistig und auch, was damals nicht zu trennen war, geistlich angeregten Männer in Krakau breitete sich die reformatorische Bewegung rasch und in weite Kreise aus, begünstigt und freudig begrüßt

von dem Kleinadel, der über die Habgier einer Kirche grollte und mit ihr zerfiel, die einen großen Teil des Grundbesitzes in ihrer „toten Hand" hielt, ebenso von dem Großadel, der mit der herrschsüchtigen Kirche und ihrem immer stärkeren politischen Machteinfluß um die Herrschaft rang. Unzutreffend wäre, auf diese für eine Reformation der Kirche immerhin nur äußerlichen, weltlichen Beweggründe das rasche Wachstum der Anteilnahme Polens an dem siegreichen Vordringen der Reformation allein oder auch nur in seinen Hauptteilen zurückführen zu wollen. Der tief religiöse Sinn des slawischen Volkes, das sich von der entarteten Kirche abgestoßen fühlte, und mit ernstem Begehr dem von der Reformation wieder erschlossenen Evangelium und seinen hohen, ewigen Artikeln göttlicher Majestät in der Sorge um die Seligkeit zuwandte, hat unverkennbar wesentlich zu der Annahme der Reformation beigetragen. Welch eine Reihe herrlicher Gestalten weiset die jugendliche Kirche der Reformation in Polen auf! Wer kann ihre glänzenden Namen alle aufzählen, wo bald schon die Hälfte, zwei Drittel und mehr des Adels sich ihr angeschlossen, darunter die Söhne und Töchter der hervorragendsten „Wappen und Sippen" zumal Klein-Polens, die in ihrem sittlich-religiösen Ernste auch um deswillen sich so mächtig von der von Calvin ausgehenden reformatorischen Strömung angezogen fühlten, weil der Genfer Reformator seinen Gemeinden in hohem Grade die Kirchenzucht ans Herz gelegt (vgl. die in den Lasciana [Berlin, Reuther 1898] zum erstenmale veröffentlichten „Kleinpolnische Synodal-Protokolle aus den Jahren 1555—61", zumal S. 381 ff.). Nur auf eine dieser Lichtgestalten sei hingewiesen, eine Freude und Ehre der gesamten Kirche der Reformation, auf den Fürsten Nikolaus Radziwil, den Freund Calvins (der wegen seiner schwarzen Haare den Beinamen „der Schwarze" erhielt zum Unterschiede von seinem gleichnamigen, ebenfalls der reformierten Kirche angeschlossenen Vetter mit dem Beinamen „der Rothaarige"), der sein königliches Vermögen dazu verwandte, in seinen weit ausgedehnten litauischen Landesgebieten den Glaubensgenossen reich ausgestattete Kirchen und Schulen zu gründen; darin vorteilhaft und lobesam so vielen protestantisch gewordenen Fürsten in Deutschland und anderwärts unähnlich, die mit begehrlicher Hand ledig gewordene römische Kirchengüter zur eigenen Bereicherung einzogen.

Während in Klein-Polen die Reformation und zwar mit reformiertem Gepräge verhältnismäßig raschen Fortgang unter dem Adel und in den wenigen Städten des Landes hatte (unser deutscher Bürgerstand fehlte dortzulande fast völlig), blieb auch Groß-Polen in seinem Adel und seinen Städten nicht zurück, anfänglich fast ausschließlich unter dem Einfluß Wittenbergs und des deutschen Reformators. Früh kam hier ein weiteres einflußreiches Element in verstärktem Grade hinzu; wir sind ihm schon vor der Reformation in den zuwandernden Hussiten begegnet. Aus ihren besten Teilen hatten sich „die böhmischen und mährischen Brüder", die bald unter dem Namen „Brüderunität" sich zusammenschlossen, herausgestaltet. Der verhängnisvolle Ausgang des schmalkaldischen Krieges lastete schwer auf den Unitätsbrüdern; binnen 14 Tagen wurden sie von König Ferdinand aus ihren Heimsitzen vertrieben. Ein Teil (ihrer etwa 400) der unglücklichen Auswanderer auf dem Zuge nach Preußen (1547) blieb in Posen zurück; die hochangesehenen Familien Gorka, Leszczinski, besonders aber Ostrorog gewährten den Flüchtlingen Herberge und auch Glaubensschutz und empfingen als Gegengabe die Predigt des Evangeliums, durch welche veranlaßt, sie sich und ihre zahlreichen Gutsleute der festgeschlossenen, durch strenge Kirchenzucht ausgezeichneten evangelischen Gemeinschaft anschlossen. Den Pfadfindern folgten in den nächsten Jahren weitere aus ihrer böhmischen Heimat vertriebene Brüder, ebenso gastfreundlich von den adligen Familien auf ihren weit ausgedehnten Gütern aufgenommen, an denen sie eifrige Glaubensgenossen besaßen. In den Jahren 1553—79 stieg die Zahl ihrer Gemeinden, teils aus Landsleuten, teils aus im Lande gewonnenen Polen bestehend, auf 79, zumeist die schöne und wohlverdiente Frucht einer emsigen, sehr geschickten Thätigkeit während eines Vierteljahrhunderts des Bruderpriesters Georg Israel, des ersten Unitätsseniors für Polen, der seit 1558 von seiner Synode zu Boleslaw die Würde eines höchsten Richters erhielt. Die Zahl der Brüdergemeinden in Groß-Polen mag damals die der lutherischen Gemeinden in dem gleichen Gebiete übertroffen haben. Ihre Wirksamkeit beschränkte sich nicht auf diesen Teil Polens. In der Unität trat den Reformierten in Klein-Polen eine einheitlich geschlossene, auf Kirchenzucht ernsten Bedacht nehmende, im Bekenntnis bei den unterschiedlichen Lehrpunkten der jugendlichen Reformationskirche der reformierten Ausprägung nahe kommende evangelische Gemeinschaft entgegen, die besaß, was sie selbst noch schwer entbehrten, eine feste, bewährte Leitung, geordnete Kirchenverfassung und Kirchenregiment. Der weitaus überwiegende Teil der kleinpolnischen Szlachta hatte sich der rasch wachsenden reformatorschen Bewegung im Lande angeschlossen;

mit den Panen wurden ihre Kmetonen, die ihnen fast leibeigen zugehörigen Bauern, wie selbstverständlich und ungefragt mit herüber in die evangelische Kirche genommen; aber es gebrach sonst völlig an tüchtigen geistlichen Führern der Bewegung aus der eigenen Mitte. Die vielleicht die Kirche hätte bieten können, sahen sich kirchenpolitisch im Gegensatz und im Kampf mit der Szlachta und waren auch um deswillen zur Annahme geneigt, den tiefen, wohl erkannten Schaden ihrer Kirche durch eine gründliche, von ihr selbst ausgehende Reformation heilen zu können. Wer von den Geistlichen auch um des Gewissens willen zum entschiedenen Bruch mit der Kirche kam, war in der Mehrzahl an kirchenregimentlichen Gaben minderwertig und ungeeignet, eine führende Stellung einzunehmen. Der reformiert gewordene Adel erkannte den immer bedrohlicher werdenden Mangel, auch daß die Reformatoren in der Schweiz und am Oberrhein, denen sie das Vertrauen schenkten und in deren geistlichen Führung sie wandelten, unvermögend seien, aus der Ferne die noch unerfahrene Kirche in Klein-Polen zu leiten, ihr Gemeinwesen zu ordnen. Wiederholt hatten sie sich bemüht, Männer ihres Vertrauens im Ausland zu einem Besuche in Polen zu veranlassen. Allen zuvor den Mann, der durch seine Lebensführung wie von Gott gewiesen schien, die Leitung und Ordnung ihres Kirchenwesens zu übernehmen, Johannes a Lasco (s. d. A.), selber ein Pole aus vornehmster Familie, mit den Häuptern der reformatorischen Bewegung im Lande verwandt oder von Jugend auf bekannt, ein Glaubensheld, der um des Gewissens willen die römische Kirche und sein Vaterland verlassen und sowohl in Ostfriesland wie in England in bewundernswerter Weise gezeigt, daß die besondere, ihm von Gott verliehene Gabe die Ordnung und Leitung evangelischen Kirchenwesens sei. Ein schweres Verhängnis für die evangelische Kirche Polens, daß die Erlaubnis zur Heimkehr Laskis sich bis zu einer Zeit verzögerte, wo dieses auserwählten Rüstzeuges Lebenskraft schon gebrochen war; ein tiefschmerzliches Verhängnis, daß ein nicht geringer Teil der Schuld an dieser Verzögerung den Brüdern aus dem gemeinsamen Hause der Reformation gebucht werden muß. Doch das gehört nicht hierher. Hier nur, daß durch das Fehlen der leitenden Männer aus der eigenen Mitte gedrängt, die Reformierten Klein-Polens auf der Synode von Kozminek (Koschmin, unweit Kalisch) 1555 mit der Brüderunität eine Union schlossen, die verwirklicht dem Wesen nach ein Aufgehen der reformierten Kirche Klein-Polens in der Unität gewesen wäre, diese Kirche zu einer Unitätsprovinz gemacht hätte. Laski, als er endlich das Jahr darauf nach Polen heimkehren durfte, drang mit Recht darauf, das schon etwas lose vorgefundene Band der Vereinigung weiter und zielbewußt zu lockern und seiner heimischen Kirche Selbstständigkeit und Unabhängigkeit von einem auswärtigen Kirchenregiment zurückzugewinnen (vgl. Lasciana 385 ff.), eine Lebensfrage für die jugendliche Kirche in einem Lande, das seit Jahrhunderten auf eine Nationalkirche hinarbeitete.

Die Reformation hatte in den fünfziger Jahren bereits so starken Fuß im Lande gefaßt, daß auf den Reichstagen der heiße Kampf zwischen den Bischöfen und der fast völlig von der Reformation ergriffenen Szlachta tobte und auf einen letzten entscheidenden Waffengang hinzudrängen schien. Noch stand altes Herkommen auf seiten der römischen Kirche; aber von Reichstag zu Reichstag rüttelten die evangelischen Mitglieder an dem alten Bau und erkämpften sich mit Erfolg den Rechtsbestand ihres Glaubens in Polen. Schon auf dem Reichstag 1552 verweigerte Leszynski bei der Feier der Messe am Anfang der Sitzung Kniebeugung und Abnahme des Hutes vor einem Brauch, der ihm als Götzendienst erscheinen mußte; auch der König wagte nicht gegen den freigesinnten evangelischen Christen anzugehen. Dieser Reichstag entschied sich für Gewissensfreiheit in Polen, insofern er zwar der Kirche das Recht der Beurteilung ließ, ob eine Glaubenslehre kirchlich oder ketzerisch sei, ihr aber das Recht zeitlicher Bestrafung der von ihr als Ketzer bezeichneten Polen nahm. Ja, dieser Reichstag versuchte, wenn auch erfolglos, einen weiteren Schritt, die Würde eines Senators denen zu entziehen, die sie von dem Papst, nicht vom König erhalten; das wäre gleichbedeutend mit dem Ausschluß der Bischöfe aus dem Senat gewesen. Einen mächtigen Schritt weiter ging der Reichstag in Warschau 1556 durch den Gesetzerlaß, daß jeder Pole von Adel in seinem Hause und auf seinen Gütern den ihm geeigneten Gottesdienst einrichten könne, vorausgesetzt, daß derselbe sich auf die heilige Schrift gründe, und weiter, daß der König mit Gutheißung des Reichstags an Papst Paul IV. ein Sendschreiben richtete, das von dem Tridentiner Konzil für die Kirche Polens forderte: Gottesdienst in der Volkssprache, Abendmahl unter beiderlei Gestalt, Priesterweihe, Abschaffung der Geldleistungen nach Rom, Berufung eines Nationalkonzils zur Abstellung von Mißbräuchen und zur Vereinigung verschiedener Kirchengemeinschaften. Wenn nur der König thatkräftiger, selbstständiger, willensstärker gewesen wäre, nicht ein

„König des morgenden Tages"! Der Reichstag selbst und somit Polen und seine Kirche war auf dem Tridentiner Konzil nicht vertreten; nur der König entsandte für sich den Bischof von Przemysl. Als 1564 Kardinal Commendone dem Reichstag die Beschlüsse des Tridentiner Konzils überreichen wollte, verschob der Gnesener Erzbischof Uchanski die
5 Annahme, bis König und Reichstag den Inhalt geprüft haben würden, d. h. wie die Sachen standen: ad calendas graecas. Der Reichstag hat sie nie förmlich angenommen.

Alle Aussicht war vorhanden, den unentschlossenen König endgültig doch noch für die evangelische Kirche zu gewinnen. Seine ränkesüchtige Mutter Bona hatte ihn nach dem Tode der Barbara Radziwil gedrängt, die ungeliebte Schwester seiner ersten Gemahlin,
10 die an Fallsucht leidende verwitwete Herzogin von Mantua, Katharina von Österreich, zu heiraten, eine von der römischen Kirche verbotene Ehe mit der Schwägerin, zu der der Papst aus kirchenpolitischen Gründen die Erlaubnis gegeben. Auch diese Ehe blieb kinderlos. Der ungemein geschickte päpstliche Nuntius am polnischen Hofe Commendone befürchtete, polnische Männer dagegen, wie zumal Laski hofften, daß infolge dieser unglück-
15 lichen Ehe und weil sie ohne Thronerbe blieb, Sigismund August dem Vorgang von Heinrich VIII. folgen und die Kirche Polens von Rom loslösen würde. Commendones wider diese für die römische Kirche äußerst bedenklichen Verhältnisse eingelegten Hebel erwiesen sich mit Hilfe der erstarkenden römischen Partei als erfolgreich. Der König starb, erst 52 Jahre alt, 1572 ohne Thronerben zu hinterlassen; mitten in den schwierigsten,
20 entscheidungsvollsten Zeiten war das Reich den erbitterten Kämpfen einer Königswahl preisgegeben. Wir können sie hier nicht verfolgen; als endgiltiger Sieger ging aus dem Kampfe Prinz Heinrich von Valois, Herzog von Anjou, hervor. Admiral Coligny hatte noch empfehlend auf ihn als König zu Lebzeiten Sigismund Augusts hingewiesen, freilich ehe er selbst in dem Blutbad der Bartholomäusnacht sein Leben einbüßte. Trotz der sich
25 geltend machenden Spaltung zwischen den Protestanten Polens waren dieselben mächtig genug, unter Führung des Kron-Großmarschalls Firley, an der Spitze der Reformierten Klein-Polens, auf dem Reichstag zu Warschau 1573 eine Vereinigung (Konföderation) zu stande zu bringen, die allen christlichen Bekenntnissen in Polen gleiche Rechte und Freiheiten zusicherte. Wohl waren die römischen Bischöfe dawider, aber wenigstens einer unter
30 ihnen, der Bischof von Krakau und Vizekanzler des Reiches, Krasinski, der das Wohl seines Vaterlandes dem von Rom vorzog, unterzeichnete das mühsam erstrittene Grundrecht Polens. Auch dem Könige von Frankreich legten die Protestanten Polens in schöner Wahrung der Gemeinschaft der Reformationsgenossen in allen Ländern ernste Bedingungen vor, ehe sie seinem Bruder ihre Stimmen bei der Königswahl geben wollten. Er habe
35 den Protestanten seines Landes volle Freiheit ihres Glaubens und Gottesdienstes zu erteilen, alle infolge der Bartholomäusnacht flüchtigen Protestanten zurückzurufen und sie in ihre Rechte und Güter wieder einzusetzen. Bis zum Augenblick der Krönung selbst setzten die Römlinge ihre jesuitenhaften Versuche fort, den neugewählten König aus Frankreich seines geleisteten Schwures in Betreff der in Warschau geschlossenen Konföderation mit
40 ihren parta conventa zu entbinden. Aber Firley, der Palatin von Sandomir, Zborowski und Radziwil, die entschlossenen Führer der evangelischen Szlachta, wachten mit furchtloser, treuer Sorgfalt über den erstrittenen Rechten der Glaubensgenossen wider alle Ränke und jesuitischen Versuche ihrer Vergewaltigung. Hatte man doch dem König selbst den Eidbruch als gerechtfertigt darzustellen gewagt. Als Firley bei der Krönung bemerkte,
45 daß der König über die Wiederholung des Schwures hinwegschlüpfen wollte, trat er kühn hervor, nahm die Krone in seine Hand und rief mit lauter Stimme dem erschreckten König und seinen verblüfften Ratgebern das Wort zu: si non jurabis, non regnabis. Und König Heinrich leistete den geforderten Eid.

Schon dieser notgedrungen gewaltthätige Auftritt bei der Krönung, wie er äußerlich
50 einen Höhepunkt der reformatorischen Bewegung andeutet, ist zugleich Merkzeichen einer seit längerer Zeit aufstrebenden, erfolgreich sich emporringenden Gegenreformation im Lande. Auch in Polen haben leider Vorgänge im Schoße der jugendlichen Kirche die Gegenströmung wesentlich gefördert. Wir haben auf zwei Helfershelfer aus dem protestantischen Lager hinzuweisen. Zunächst auf die Antitrinitarier. Bereits in den Versamm-
55 lungen bei Trzecieski verlautete einmal zum Schrecken der Anwesenden eine antitrinitarische Meinung. Lismanin erwies sich in der Folge als zugänglich dieser wider das Evangelium streitenden Irrlehre, die damals ihren Ausgangspunkt in seiner italienischen Heimat und zumal unter Humanisten in der Gegend von Vicenza genommen (vgl. Lasciana 386 ff.). Der Hof ihrer Landsmännin, der Königin Bona, zog manchen um des Glaubens willen
60 flüchtenden Italiener an, unter ihnen als besonders verhängnisvoll für die Entwickelung

der evangelischen Kirche Klein-Polens den Arzt Blandrata. Auf der Synode von Seczemin 1556 trat der Litauer Peter von Goniadz (Gonesius) zum erstenmal, aber unter lauten Widerspruch der Synode, mit antitrinitarischen Meinungen offen hervor. Auch der abenteuernde Stancarus aus Mantua, den der Bischof von Krakau zum Lehrer der hebräischen Sprache an die Hochschule berufen, brachte vielgeschäftig seine unkirchliche Sondermeinung über das Mittleramt des Sohnes Gottes an den Markt der Öffentlichkeit; durch ihn wurde Pinczow, im Besitz des von ihm für seine Ansichten gewonnenen, gewaltthätigen Olesnicki, Sammelort und Herd der Antitrinitarier in Polen. Mit aller Entschiedenheit nahm Laski alsbald den Kampf wider die in seiner Heimat sich breitmachenden und geschickt Anhang werbenden Irrlehrer auf; er war ihnen wie kein anderer im Lande vollauf gewachsen, unerbittlich im Streit für die evangelische Wahrheit und tief durchdrungen von der Gefahr, die seitens dieser Irrlehrer der evangelischen Kirche zumal in Polen und dem ihr da aufgedrungenen Kampf wider Rom drohte. Die nun veröffentlichten Synodal-Protokolle weisen nach, mit welchem Erfolg Laski in allen von ihm geleiteten Synoden den die jugendliche evangelische Kirche spaltenden und auflösenden Gegnern entgegen trat. Erst nach seinem Tode wagten sie sich wieder offen hervor. Sie haben in einer Weise die evangelische Kirche Klein-Polens geschädigt, als ob sie im Dienste der römischen Kirche ständen, die mit jesuitischer Schlauheit es verstand, die eingetretene Spaltung zu ihrem Vorteil auszunützen. Zu dieser Schädigung kam die auch in Polen durch den unseligen Zwist der Brüder aus dem gemeinsamen Haus der Reformation entstandene schwere Schwächung der evangelischen Kirche hinzu, die nur in festgeschlossenem, einheitlichem Vorgehen der festgeschlossen andringenden römischen Kirche mit Aussicht auf Erfolg entgegentreten konnte. Die Evangelischen Klein-Polens, des polnischen Kernlandes, und mit ihnen eng verbunden die Litauens hatten ihr Sondergepräge von der Schweiz erhalten und folgten in der Lehre und auch Kirchenordnung Calvin und seinen Mitarbeitern. Die Evangelischen Groß-Polens und mit ihnen in naher Fühlung die Preußens, und zeitweise Kurlands und Livlands trugen entschiedenes und festes lutherisches Gepräge; sie waren in Groß-Polen früher mit zahlreichen Gemeinden der Brüderunität durchsetzt. Wenn irgendwo war ein friedliches Hand-in-Hand-gehen der drei evangelischen Gemeinschaften gegenüber der römischen Kirche ein unabweisbares Lebensgebot. Ein Versuch wurde, wie erwähnt, gemacht durch den engen Anschluß der reformierten Synode Kleinpolens an die Bruderunität. Er konnte nicht von Dauer sein. Nur eine Union der drei zu Recht bestehenden evangelischen Kirchen in Polen unter Wahrung einer gewissen Selbstständigkeit oder auch Weitherzigkeit in unterschiedlicher Lehre und Verfassung — in unserer heutigen fremdländischen Sprachweise ausgedrückt: ein friedfertiges Fernhalten von jedem Versuch einer absorptiven Union und dagegen Betonung einer konföderierten Union — konnte unter den schwierigen Verhältnissen in Polen und angesichts der festgeschlossen, einheitlich zusammengehaltenen Gegenreformation auf Bestand und auch Erfolg rechnen. Mit dem Aufgebot seiner letzten, rasch in aufreibenden Bemühungen sich verzehrenden Lebenskraft erstrebte Laski eine solche Union; er hat sie nicht mehr erreicht. An anderer Stelle ist erzählt, wie die alten lutherischen Gegner, Männer wie Westphal, Alber, Vergerius, ihn bis nach Polen verfolgt und wie begierig Römlinge in Polen wie Hosius und die Jesuiten die wider ihn geworfenen Steine auflasen und zu einem Scherbengericht wider diesen ihren bedeutendsten Gegner verwerteten. Aber die Not der Zeit drängte von Jahr zu Jahr mehr auf Abschluß einer solchen Union. Zehn Jahre nach dem Heimgang Laskis und auf eifriges Betreiben von Israel, der in der Zwischenzeit von einem Aufgehen der reformierten Kirche Klein-Polens in die Brüderunität abgekommen war, gelangte auf einer von den drei evangelischen Kirchen im Lande vertretenen Generalsynode zu Sendomir (1570) ein Vergleich (Consensus) zur Annahme, durch welchen ein einträchtiges, friedliches Zusammengehen der drei dissidentischen Kirchen in dem aufgedrungenen Kampf wider Rom und seine Gegenreformation hergestellt wurde. Kaum geschlossen, wurde wieder daran gerüttelt. Der lutherische Pastor in Posen Gericke wagte sich mit der Behauptung hervor, daß es besser sei, römisch zu werden, als diesen Vergleich mit den Reformierten anzufangen; Hosius steigerte und erweiterte das verwegene Wort, indem er in einem seiner Briefe um jene Zeit (1572) erklärte, daß die Lutheraner und Calvinisten non ita procul ab Mohametana perfidia abesse. Die Generalsynode zu Thorn (1595), auf welcher erbetene Gutachten der Hochschulen von Wittenberg, Leipzig und Heidelberg zur Verlesung kamen, die den Consensus guthießen, anerkannte den Sendomirer Vergleich als dauernd in Kraft, bindend für jeden Geistlichen; ausgeschlossen aus dem geistlichen Amte solle werden, wer sich nicht durch Namensunterschrift dazu verpflichte. Weil Gericke sich weigerte, wurde er

seines Amtes entsetzt. Er zog sich nach Deutschland zurück; ich habe da seine Spur nicht auffinden können; er scheint rasch verschollen zu sein. War durch diese Synode auch das Einheitsband gefestigt, so kam doch je länger je mehr der Vergleich außer Übung, ward allmählich vergessen. Erst 133 Jahre später in schwerer Drangsalzeit besannen sich die Evangelischen Polens auf das einstige Einigungsband der Glaubensväter und beschlossen zur gemeinsamen Abwehr der römischen Bedrückungen auf einer Generalsynode zu Danzig 1728 an dem Sendomirer Vergleich festhalten zu wollen (vgl. Dalton, Jablonski 336 ff.). Aufgehoben ist dieser Beschluß niemals worden, wenn auch bei gänzlich veränderten staatlichen und kirchlichen Verhältnissen in völlige Vergessenheit geraten.

Der immer kühner ihr Haupt erhebenden Gegenreformation in Polen genügte nicht die gründliche und gewandte Ausnützung der eben erwähnten beiden Helfershelfer aus dem gegnerischen Lager. Zielstrebig und unter äußerst geschickter Führung ging Rom selbstständig vor, unbekümmert, ob durch die ergriffenen Maßregeln die Kraft des Volkes und Landes gebrochen und Polen seinem Untergang entgegengeführt werde. Ein tiefschmerzliches, tragisches Schauspiel gleichermaßen für den evangelischen Glaubensgenossen wie für den, der der einstigen Größe Polens und seiner Heldensöhne teilnehmend gedenkt. An der Spitze der Gegenreformation, ein unversöhnlicher Gegner der Dissidenten, deren Geistliche er dem König als Teufelsdiener brandmarkte, ein rücksichtsloser Anwalt der römischen Kirche, für deren Wiederaufrichtung im Lande er auch den Bruch des Königseides zu rechtfertigen wagte, stand der ebenso begabte wie fanatisch schroffe Bischof von Ermland, Hosius (s. d. Art. Bd. VIII, 382), der so wenig wie sein getreuer Mitarbeiter und Nachfolger auf dem Bischofsstuhl, Kromer, polnischer Abkunft war. Seine hervorragende Kraft und Begabung hielt Hosius nicht für ausreichend, den Doppelkampf aufzunehmen und zum Siege durchzuführen, einmal den römischen Klerus für den Kampf durch versuchte Heilung seiner tiefen Schäden zu schulen und mit ihm dann wider die Evangelischen im Lande anzugehen. Er rief die eben gebildete Prätorianerschar des Papstes, die Jesuiten, in das in der Folgezeit durch ihre jahrhundertlange Arbeit unterwühlte und zu Grunde gerichtete Land. Was lag diesen Fremdlingen an Polen, wenn sie nur, selbst mit dem furchtbaren Opfer des Zusammenbruches des Reiches, ihre Todfeinde, allüberall die Söhne der Reformation, in dem ihnen preisgegebenen Lande vernichten und den Papst und Rom, unantastbare Autoritäten, zur Alleinherrschaft führen konnten. Kaum in einem anderen Lande haben die Jesuiten so furchtbar und zugleich so verderbenbringend gehaust wie in Polen. Im April 1554 meldet der erste deutsche Jesuit Peter Canisius seinem General Ignaz von Loyola, Hosius wünsche, von Kromer dazu veranlaßt, 10 Ordensmitglieder zur Niederlassung in seinem Bistum Ermland. Erst nach einem Jahrzehnt ist es dem unterdessen Kardinal gewordenen Bischof möglich, die nicht leichten Forderungen einer Niederlassung des Jesuitenordens zu erfüllen; 1565 nahmen 8 Jesuiten, (3 aus Rom, 3 aus dem Kölner, 2 aus dem Trierer Kolleg) in Braunsberg die Arbeit auf (vgl. Zeitschr. d. Westpreuß. Geschichtsvereins 1899 S. 1—105). Der geschickt entworfene, schlau durchgeführte Kriegsplan dieser rücksichtslosen Streiter Roms war auch in Polen, durch da und dort nach ihren Grundsätzen angelegte und von ihnen geleitete Schulen die männliche Jugend des Adels und damit die Zukunft des Landes in ihre erziehenden Hände zu erhalten; im Laufe der Jahre ist es ihnen nur allzugut gelungen. Zum Teil durch ihre Schüler, zum Teil auf anderen Schleichwegen drangen sie in die Häuser des Adels ein und versuchten mit weltgewandten Mitteln festen Fuß allmählich auch in den Herzen zunächst der Frauen und dann mit ihrer Hilfe bei ihren Ehemännern zu gewinnen. Verschlagen und abgefeimt waren ihnen alle Mittel recht, auch sittlich verwerfliche wurden ihnen durch das gesteckte Ziel geheiligt. Schon Hosius verstand es, litterarisch die Streitschriften der entzweiten Brüder der Reformation zu seinen Zwecken zu verwerten; was Männer wie Westphal und Alber zumal wider Laski, den bedeutendsten und gefürchtetsten Gegner der römischen Kirche in Polen vorgebracht, das nutzte der Kardinal weidlich und erfolgreich wie in seinen Unterhaltungen mit Kaiser Maximilian (vgl. die Nuntiaturberichte aus Deutschland 1560—72), so auch in seinen Schriften für Polen aus. Eine Stütze in seiner ebenso rast- wie rücksichtslosen, zielstrebigen Bekämpfung fand Hosius einmal in dem mehrjährigen päpstlichen Nuntius am Krakauer Hofe, Commendone, der bei weitem geschickter wie sein unbesonnener Vorgänger Lippomani, sich in das Vertrauen des Königs einzuschmeicheln verstand und in kühnem Vorgehen es sogar wagte, im polnischen Reichstag sich geltend machen zu wollen, was ihm nun freilich doch noch nicht recht gelingen wollte. Eine weitere starke Stütze erhielt Hosius und mit ihm die Gegenreformation unter der nur allzulangen Regierung (1586—1632) des völlig als ein gefügiges Werkzeug der

Jesuiten, seiner Lehrer einst, sich erweisenden Königs Sigismund III., den seine Zeitgenossen „König der Jesuiten" nannten. Nach einem Vierteljahr der Herrschaft war Heinrich von Valois heimlich aus Polen entwichen, um den durch den Tod seines Bruders (Karl IX.) erledigten französischen Thron zu besteigen. Die neue Königswahl fiel nach schweren Kämpfen auf den Fürsten von Siebenbürgen Stephan Batori, einen Protestanten, der aber abtrünnig wurde, als es Commendone gelang, ihn durch den Priester Solikowski zu warnen, daß nur mit dem Preis des Abfalls er den Thron erhalten werde. Das hielt ihn in der Folge nicht ab, seinen geleisteten Eid der pacta conventa, der Wahrung der Gewissensfreiheit, zu halten und durch Errichtung eines obersten Reichsgerichtes (eigentlich zwei, das eine für Groß- und Klein-Polen, das in Petrikun und Lublin tagte, das andre für Litauen in Grodno) auch die Geistlichkeit weltlichem Urteilsspruch zu unterwerfen. Und doch waren ihm die Hände gebunden, den jesuitischen Umtrieben in Verhetzung der Studenten in Krakau wider die dortige evangelische Gemeinde und der Zerstörung ihrer Kirche und selbst des Friedhofes zu wehren. Viel schlimmer wurde die Lage der Protestanten, viel frecher und gewaltthätiger, allen Gesetzen des Landes und auch des Gewissens hohnsprechend, das brutale Vorgehen der Jesuiten unter Batoris Nachfolger. Sigismund III. (1586—1632) war Großsohn von Gustav I. Wasa, der auf dem Reichstag zu Westerås (1527) der Reformation offene Bahn in Schweden gebrochen. Sein Vater, Johann III., mit einer Schwester des Polenkönigs Sigismund August 1562 vermählt, war den Überredungskünsten des Jesuiten Poßevin erlegen und heimlich zur römischen Kirche auch in Hoffnung auf die polnische Königskrone übergetreten. Das kostete dem von Jesuiten erzogenen Sohne Sigismund den Besitz der schwedischen Krone; seine Dienstwilligkeit, sein fanatischer Eifer für die Jesuiten veranlaßte den schweren Niedergang Polens und kostete den Evangelischen im Lande das Recht ihres Bestandes, die Freiheit ihres Gewissens. Die jesuitischen Umtriebe richteten sich fortan nicht allein wider die Evangelischen des Landes; von der gleichen Verfolgung wurden in Litauen, Rot- und Weißrußland zahlreich ansässige Glieder der morgenländischen Kirche betroffen; auch sie galten den römischen Führern als Dissidenten, die auszurotten seien. Zu gemeinsamem Schutz und Trutz wider solche Vergewaltigung schlossen beide Arten von Dissidenten 1599 eine politische Konföderation in Wilna, auf welche sich im Fortgang des Kampfes bis zur allendlichen Teilung Polens die der evangelischen und griechischen Kirche angehörigen Polen wiederholt beriefen. Ein jahrzehntelanger, aufreibender, das arme Land seinem Untergang entgegenführender innerer Kampf hub an, bei dessen Austrag die römische Kirche mit ihren Heerführern, den Jesuiten, als Sieger hervorging, während die evangelische Kirche verblutend neben dem zu Tode verwundeten Vaterland stand. Leicht ist dennoch den Römlingen der Sieg nicht geworden; zwei Jahrhunderte verstrichen, bis die von der Gegenreformation ausgestreute Saat reif zur Ernte war. Wir haben noch auf ein Paar Halt- und Knotenpunkte auf dem langen Wege hinzuweisen.

Tiefschmerzlich ist in der Briefsammlung des Hosius (Opera omnia Coloniae 1584, II, 260 ff. Der viel reichhaltigere Briefschatz, den die Krakauer Akademie im IV. und X. Bd der Acta historica veröffentlicht hat, reicht nur bis zum Jahre 1558; seit 1886 wartet die Gelehrtenwelt vergeblich auf die Fortsetzung. Bleibt sie aus dem gleichen Grunde aus, der dem Professor Benrath den Einblick in die im Frauenburger Archiv bewahrte Visitationsakte von 1565 mit dem Vermerk versagte, „sie enthalte innerkirchliche Angelegenheiten, die wir allgemeinem Gebrauch zu übergeben gegenwärtig nicht für angemessen erachten"?) die Reihe von Beglückwünschungsschreiben des Kardinals über gelungene Rücktritte zur römischen Kirche, so 1568 an Nikolaus Christophorus Radziwil, den Sohn des erwähnten berühmten Freundes Calvins, der seinen Volksgenossen die Bibel in der Muttersprache bot, deren Exemplare dann der abtrünnige Sohn für Unsummen aufkaufen und verbrennen ließ, so 1569 an Albert Laski, den Neffen des Reformators, so 1570 an Andreas Gorka, einem Sohn des gefeierten Schutzwartes der Unitätsbrüder und ihres Seniors Israel in Posen, und in dem gleichen Jahre an Nik. Firley, den Sohn des mannhaften Führers der reformierten Kirche Klein-Polens, der kühn bei der Krönung Heinrichs die Ränke der Jesuiten durchkreuzte. Die Abtrünnigen widerstanden den Lockungen nicht, die Hosius auch gegenüber dem späteren Kaiser Maximilian anwandte, daß er ihnen an der Hand seines Buches de expresso Dei verbo die Uneinigkeit der Lutheraner und Reformierten in greller Beleuchtung zeigte und zusammen mit den Jesuiten und ihrem steigenden Einfluß bei dem Könige die Anwartschaft auf begehrte Palatinate und Kastellanate als sicheren Lohn für den Übertritt in Aussicht stellte. Auf Anlaß einer 1606 erschienenen Flugschrift, die nachwies, in welch hohem Grade die aus der Fremde gekommenen

Jesuiten ihre schmutzigen und gewissenlosen Hände in die Staatsangelegenheiten Polens mischten, wurde von dem Ritterstand auf einer Versammlung im Palatinat von Krakau der Rokosch ausgerufen, eine von der Versammlung gutgeheißene, zuerst bei der Königswahl des Heinrich von Valois angewandte und von da an in die pacta conventa als Artikel de non praestanda obedientia aufgenommene bewaffnete Einsprache wider den König, wenn er die Mahnung des Senats mißachtete und seine Beschlüsse verletzte. Der Senat war gespalten. Es kam zu einem Treffen, bei welchem der protestantische Teil zwar unterlag, aber doch durch den Reichstag von 1609 Straffreiheit und Bestätigung seiner Rechtsansprüche erhielt. Das hielt freilich die Jesuiten an ihrem Vorwärtsdringen nicht auf. Der König war völlig in ihren Händen; sie konnten sicher darauf rechnen, straflos aus all ihren Vergewaltigungen der Evangelischen und ihrer Rechte hervorzugehen. In Krakau, in Posen, in Wilna und anderwärts zerstörte der von ihnen aufgehetzte Pöbel, zum Teil auch Studentenpöbel, die Kirchen der Dissidenten ohne Unterschied, ob sie dieser oder jener evangelischen oder der griechischen Kirche angehörten. Während Sigismund III. bei seiner Thronbesteigung das Land und Volk nach jeder Seite hin in voller Blüte vorfand, hinterließ er bei seinem Tode Polen in gänzlichem Verfall, das geistige Leben durch die Jesuiten erwürgt, die fast den gesamten Schulunterricht an sich gerissen, das Rechtsbewußtsein des Volkes vergewaltigt (hatte doch Hosius schon dem König den Eidbruch zu rechtfertigen gesucht, daß er nicht zu halten habe, was nur der Mund geschworen, während das Herz dawider gewesen) und auch äußerlich fing Polen an, von der hohen Stufe seiner Macht im Ringe der Völker herabzusteigen, wenn auch noch anderthalb Jahrhunderte vergingen, bis die Nachbarstaaten das in voller Auflösung begriffene, lebensunfähig gewordene Reich unter sich zu verteilen beschlossen. Auch der duldsame, gerechte, aller Glaubensverfolgung abholde, den jesuitischen Umtrieben gar nicht gewogene Sinn des Sohnes von Sigismund, Wladislaus IV. (1632—48), der sich eine Zeit lang mit dem Gedanken trug, die entschieden reformierte Prinzessin Elisabeth, eine Tochter des böhmischen „Winterkönigs“, zu heiraten, konnte die Jesuiten ihn ihrem siegreichen Verfolgungskampf nicht aufhalten; erst recht nicht der König von Sachsen, August II. (1696—1733), der zur römischen Kirche abtrünnig wurde, um König von Polen zu werden und wie ein rechter, religionsloser Überläufer es nicht wagte, den Jesuiten zu widerstreben, sich vielmehr völlig von ihnen leiten ließ und dem Klerus freie Hand in seinem zügellosen Vorgehen wider die Protestanten ließ, um ihn für seine politischen Unternehmungen sich willfährig zu erhalten. Das „Thorner Blutbad“ von 1714 ist furchtbar beredter, aber auch anklagender Zeuge, wie diese vermessene Hand vor keiner Freveltat auch nicht der eines offenkundigen Justizmordes (vgl. die Schrift „Das betrübte Thorn“, Berlin 1725) zurückschreckte. Wohl hatte König August bei seiner Thronbesteigung dem Herkommen gemäß gelobt, die Rechte und Freiheiten der Dissidenten zu wahren; was aber galt damals in Polen nach so langer Jesuitenschulung auch ein Königseid? War es doch bereits den Römlingen im Lande gelungen, den pacta conventa, diesem Grundrecht der Gewissensfreiheit, den widerspruchsvollen Zusatz beizufügen, daß der König keinem Dissidenten eine Senats- oder andere hohe Staatsstellung zu verleihen habe! Hatte man doch in Anwendung dieses Zusatzes, der die pacta conventa durchlöcherte, die Dissidenten von der Teilnahme an den Reichsgerichten ausgeschlossen und waren somit bei den Rechtsklagen evangelischer Gemeinden ihre Vergewaltiger auch die Richter. Den ärgsten Trumpf wider die nun schon fast aller Rechte im eigenen Lande beraubten Dissidenten spielte der Jesuitenzögling und Wilnaer Rechtsanwalt Kasimir Ancuta aus. Ihm gelang, den Reichstag zu Grodno 1719 mit dem Antrag zu überrumpeln und zur Annahme fortzureißen, den noch einzigen Dissidenten in seiner Mitte, Piotrowski, aus dem Reichstage auszuschließen und die empörende Rechtsverletzung und Vergewaltigung eines Polen mit dem Nachweis zu rechtfertigen, daß die Protestanten Ketzer und deshalb nach dem auch heute noch von dem Jesuitenpater de Luca vertretenen Lehrsatz rechtlos und mit dem Tode zu bestrafen seien (vgl. Dalton: Jablonski S. 351 ff.).

Allen Nörgeleien und Quälereien der den Jesuitenränken wehrlos preisgegebenen Dissidenten, den schnöden, gewissenlosesten Rechtsbrüchen ihnen gegenüber, den Beraubungen und Zerstörungen dissidentischer Kirchen und Gemeinden im einzelnen nachzugehen, ist hier nicht der Ort. Leicht ist der Gegenreformation die Henkerarbeit nicht geworden; durch viele Jahrzehnte hindurch setzte sich der Kampf und die Abwehr der Protestanten fort. Wohl trifft sie die namenlos schwere Heimsuchung nicht völlig unverschuldet; wir haben bereits auf die Widersacher im eigenen Lager wider den zu einem Erfolg unbedingt erforderlichen festen Zusammenschluß der drei evangelischen Gemeinschaften, der im Sendomirer Vergleich seinen schönen und hoffnungsvollen Ausdruck gefunden, hingewiesen. Mit

der Entfernung von Gericke aus dem Amte war die Einsprache nicht zum Stillstand gekommen. Als 1645 König Wladislaus IV. zu einem Religionsgespräch in Thorn einlud, er freilich mit der völlig aussichtslosen Hoffnung, durch dasselbe nicht nur die drei protestantischen Kirchen in seinem Lande, sondern auch mit ihnen die römische Kirche vereinigen zu können, da war es der von Wittenberg entsandte eifrige Lutheraner Hülsemann, erbittert, daß er den ebenfalls anwesenden Georg Calixt (s. d. A. Bd III, 643) auf Seite der Reformierten und Unitätsbrüder des Landes sah, der den Standpunkt der ausländischen Hochschule vertrat, daß die Lutheraner in Thorn mit den böhmischen Brüdern und den Reformierten Polens nicht gemeinsam handeln dürften. Als durch die immer schwierigere Lage gedrängt die drei evangelischen Gemeinschaften auf der Generalsynode in Danzig 1728 sich zur Haltung des Sendomirer Vergleichs bereit erklärten, ließ aus der damaligen Hochburg des Luthertums Pastor Neumeister „Herzensbeklemmungen" (Stricturae) ausgehen, die in häßlich-verdächtigender Weise sich wider die Vereinigung der polnischen Dissidenten aussprach und einen Keil in dieselbe eintrieb, an dem nur die Gegner der Reformation in Polen ihre Freude hatten. Für die vergewaltigten Dissidenten der morgenländischen Kirche traten wiederholt und auch in kräftiger Weise die russischen Zare, zumal Peter der Große, ein; für die Evangelischen das Herrscherhaus der Hohenzollern in dem benachbarten Preußen und Brandenburg, seitdem der Große Kurfürst die Schutzherrschaft der durch die Gegenreformation allüberall bedrängten evangelischen Glaubensgenossen wie ein wertgehaltenes Hauserbe hohenzoller'scher Kirchenpolitik aufgestellt. Die beiden ersten Könige von Preußen wandelten fromm und entschieden in den vom Vater und Großvater festgelegten Bahnen; sie wußten sich auch als Schirmherren der verfolgten Glaubensgenossen in Polen und Litauen und haben sich ihrer durch Jahrzehnte mannhaft angenommen; es war nicht ihre Schuld oder Versäumnis, wenn ihre aufopferungsvollen Bemühungen, selbst mit der Hand an der Scheide, das Schwert zu ziehen, nicht mit Erfolg gekrönt wurden. Hauptträger ihres Eintretens für die Dissidenten war ihr Hofprediger Jablonski, ein Großsohn des Amos Comenius, dem Friedrich I. die Annahme des Seniorats in seiner Heimatkirche der Unität gewährte. In dieser eigentümlichen Doppelstellung als Hofprediger in Berlin und Bischof der Unitätsbrüder in Polen hat Jablonski mit rastlosem Eifer jahrzehntelang gewirkt, eine Unzahl von Denkschriften zu Gunsten der Dissidenten ausgearbeitet, welche vielfach zur Richtschnur des Verhaltens der preußischen Regierung in ihrem Schutz und Trutz der Dissidenten wurden; zugleich auch eine Reihe von Schriften veröffentlicht, in denen er schlagend und in der vollen Waffenrüstung eingehendster Kenntnis der Rechte und Freiheiten seiner alten Volks- und Glaubensgenossen für die Bedrängten eintrat. Aber auch die Könige von Preußen und ihr Hofprediger konnten das arme Polen, das durch die Jesuiten reif zum Untergang geworden, nicht retten. Der Sieg der Gegenreformation wurde zum unheilvollen Verhängnis des einst blühenden Reiches; er ist der hauptsächlichste Stachel, an dem das Volk allendlich verblutete und seine Selbstständigkeit im Ringe der Völker einbüßte. **D. Dalton.**

Polentz, Georg v. s. Georg v. Polentz Bd VI S. 541.

Poliander (Gramann, gewöhnlich Graumann), Johann, gest. 1541. — Quellen und Litteratur: D. Th. Kolde, Beiträge zur bayerischen Kirchengeschichte VI, 2: P. Speratus u. J. Poliander in Würzburg S. 60 f.; K. Schornbaum zum Aufenthalt J. Polianders in Nürnberg, in Koldes Beiträge 2c. VI, 5; D. Tschackert, Publikat. aus d. K. preußischen Staatsarchiven Bd 43—45: Urkundenbuch der Reformationsgeschichte des Herzogtums Preußen, 1. Bd, 1890, Einl. S. 123 f. und besonders wichtig der 2. Band, Urkunden nach d. Namenregister bis 1541 (Pol.). — Ueber P.s Leben und Wirken: Erläutertes Preußen II, 432 f.; F. W. E. Rost, Memoria Poliandri, Lips. 1808, und: Was hat die Leipziger Thomasschule für die Reformat. gethan? Leipz. 1817; Rhesa de primis sacrorum reformatoribus in Prussia; progr. Regiom. 1824; Cosack, P. Speratus Leben und Lieder, 1861, S. 77 ff.

Johannes Poliander (Graumann, eig. Gramann) wurde 1487 in Neustadt a. M. im Stift Würzburg geboren. Nächst Brießmann und Sperat ist er der dritte in der Dreizahl der von Luther mit dem Ehrennamen Prussorum evangelistae gekennzeichneten preußischen Reformatoren. Er studierte seit 1503 auf der Universität Leipzig unter dem nachhaltigen Einfluß der humanistischen Schule, wurde dort 1506 Baccalaureus und 1516 Magister der Philosophie. Bald darauf tritt uns der humanistisch gebildete junge Gelehrte als Lehrer und dann als Rektor der Thomasschule in Leipzig entgegen, als solcher von seinem Freund, dem ausgezeichneten Leipziger Humanisten Petrus Mosellanus, in den Worten, mit denen er ihm seine Schrift paedagogia widmete, begrüßt. Wahrschein-

lich hat er nach einer handschriftlichen Notiz in einem als von Erasmus ihm zugesandten Buch auch mit diesem auf dem Wege seiner humanistischen Bildung Beziehungen gehabt. Mosellanus erteilt ihm das Lob eines „seit vielen Jahren im Unterrichten erfahrenen Pädagogen". Aber wie dieser konnte er sein Auge gegen das helle Licht des Evangeliums, wie es von Wittenberg her ihm entgegenleuchtete, nicht verschließen. Als Amanuensis des Dr. Eck bei der Disputation desselben in Leipzig 1519 mit Luther und Carlstadt empfing auch er wie mehrere andere humanistisch gebildete junge Männer von der siegreichen Bekämpfung der Eckschen Thesen durch Luther einen so mächtigen Eindruck von der Wahrheit des Evangeliums, daß er mit einer größeren Entschiedenheit sich ihr in seinem inneren Leben zuwandte. Ohne sein Schulamt aufzugeben, bezog er im Herbst 1519 die Universität Wittenberg, wo er durch engen persönlichen Verkehr mit Luther und Melanchthon und durch fleißiges Hören der Vorlesungen und Predigten Luthers, sowie besonders auch durch sorgsames Sammeln seiner Predigten zu einer festen evangelischen Ueberzeugung gelangte. Nach Leipzig in sein Amt zurückgekehrt erwarb er sich 1520 im August mit seinem Freunde Mosellanus das Baccalaureat der Theologie trotz des anfänglichen, aber vom Herzog Georg als nicht hinreichend begründet abgewiesenen Widerspruches der Fakultät gegen die Zulassung beider zur Erwerbung dieser Würde. Ohne polemisches Auftreten hielt er in durchaus evangelischem Sinn nach dem Vorbild der Wittenberger biblische Vorlesungen. Durch seine Tüchtigkeit als Gelehrter und Lehrer gewann er das Vertrauen des Bischofs Konrad von Würzburg als Angehöriger des Stiftes. Auf dessen Anregung berief ihn 1522 das Domkapitel in das durch Paul Sperats Abgang erledigte Amt des Dompredigers in Würzburg. Hier hielt er es für seine Aufgabe, zunächst ganz vorsichtig und behutsam nur der positiven Verkündigung des Evangeliums sich zu befleißigen. Aber als er dann doch gegen das ganze äußerliche Wesen der Heiligenverehrung seine Stimme erhob mit der Belehrung, daß man die Heiligen nur wahrhaft ehre, wenn man ihrem Glauben, ihrer Liebe und Geduld nacheifere, geriet er mit den Predigern unter den Mönchen 1524 in dauernden, zunehmenden Konflikt und erfuhr auch eine von ihm als unberechtigt abgewiesene Zurechtweisung. Von der Bürgerschaft wegen seiner Predigtthätigkeit hochgeschätzt und das Vertrauen des Bischofs wie eines Teiles des Domkapitels immer noch genießend erbat und erhielt er nach einiger deshalb eingetretener Verzögerung die Entlassung aus seinem Amte. Nur kurze Zeit war er im Frühjahr 1525, durch den Rat zu Nürnberg berufen, unter großem Zulauf des Volkes dort Prediger der Klarissinnen und dann während des Sommers nur kurze Zeit auf den dringenden Ruf des Grafen von Mansfeld Prediger daselbst. Während dessen hatte man schon aus Preußen sich bemüht, ihn zu gewinnen. So folgte er denn im Jahre 1525 dem durch Luther an ihn ergangenen Ruf des Herzogs Albrecht von Preußen (Luth. Br., de Wette II), welcher durch eine vom Herzog an den Hofkaplan Friedrichs des Weisen gerichtete Bitte um Zusendung eines „tapferen christlichen Priesters" veranlaßt war, nach Königsberg, wo er nun seinen bleibenden Wirkungskreis fand. Hier war er fortan ein eifriger Mitarbeiter an dem Werke der Reformation, welches vor ihm bereits durch Johann Briesmann und Paul Sperat mit Eifer und segensreichem Erfolg gefördert worden war. Er trat in das Pfarramt der Altstadt ein, welches vor ihm Sperat, der Hofprediger des Herzogs (später Bischof von Pomesanien), nach der Entfernung des unruhigen, in Karlstadts Weise reformierenden Johannes Amandus (1524) ein Jahr lang interimistisch bekleidet hatte, während Johann Briesmann an des Bischofs Georg von Polenz Stelle das evangelische Pfarramt am Dom verwaltete. Durch das Band inniger Freundschaft mit Beiden verbunden, wirkte er einmütig mit ihnen zur festen Grundlegung der evangelischen Kirche in Preußen. Der imponierenden Erscheinung seiner Persönlichkeit entsprach der prägnante, energische Geist, welcher sich in seinen tief aus der Schrift unmittelbar geschöpften gedankenreichen, kernigen Predigten, deren Konzepte in mehr oder weniger leserlicher Schrift deutsch und lateinisch auf der Stadtbibliothek in Königsberg aufbewahrt sind, ausspricht. Vgl. Cosack, Paul Sperat S. 58, A. 130. Außer den Predigten über eine Evangelienharmonie und einer Erklärung der Genesis waren es die in größeren Bruchstücken noch vorhandenen öffentlichen Vorlesungen über das A. und NT, in welchen er den Gebildeten und der studierenden Jugend die Tiefen der biblischen Wahrheit zu erschließen suchte. Hier war z. B. Georg Venetus, später Bischof von Samland, sein Schüler. Der Charakter seiner Vorträge entspricht dem mit Vorliebe oft wiederholten Spruch: In Christo sind verborgen alle Schätze der Weisheit und Erkenntnis. Als Dichter des Liedes „Nun lob mein Seel den Herren", neben dem Bekenntnisliede Sperats: „Es ist das Heil uns kommen her", das älteste Loblied der evan-

gelischen Kirche, welches er auf den Wunsch Albrechts nach dem 103. Psalm dichtete (Cosack, Die Anfänge des evangelischen Kirchenlieds in Preußen [deutsche Zeitschrift, 1854, S. 123]), steht er mit P. Sperat in der Reihe der ersten evangel. Liederdichter (Mützell, Geistl. Lieder der evangel. Kirche aus dem 16. Jahrhundert, 1855, I, 308). Ohne Zweifel hat auch er seinen Anteil an der Veranstaltung der beiden ersten Sammlungen 5 evangelischer Lieder für Königsberg (vom Jahre 1527), wodurch der evangelische Gottesdienst vervollkommnet und befestigt wurde. Er ist vielleicht auch der Verfasser des Liedes: „Fröhlich muß ich singen" (Mützell a. a. O. I, 74). Als bewährter Schulmann wurde er von Albrecht mit der Einrichtung des neuen evangelischen Schulwesens beauftragt. In einem Schreiben des Letzteren an den Oberburggrafen von Königsberg (vom Jahre 10 1530) heißt es: „Du wollest mit dem Poliandro die Schul ins fürderlichste mit Fleiß ordentlich und nach Notdurft, wie ihr denn zu thun wohl wisset und derhalben gehandelt worden, bestellen" (Preuß. Archiv 1790, S. 57). Wie er mit Rat und That an der Einrichtung und Verwaltung des neuen evangelischen Kirchenwesens teilnahm, erhellt aus Briefen, welche Sperat als Bischof an ihn richtete. Im Jahre 1531 war er 15 mit Polenz, Sperat und Briesmann an der vom Herzog Albrecht selbst geleiteten Generalkirchenvisitation thätig, auf welcher das ganze Land in fest abgegrenzten Parochien eingeteilt, die Pfarreinkünfte geordnet und überhaupt die neuen kirchlichen Verhältnisse definitiv geregelt wurden. Schon frühe nahm er auch mit den genannten Mitarbeitern am Werke der preußischen Reformation an der Bekämpfung des schwärmerischen und sektiere- 20 rischen Geistes teil, der durch Schwenckfeld von Schlesien aus Eingang fand, nachdem Herzog Albrecht mit dem letzteren in Liegnitz bei einem Besuche seines Schwagers, des Herzogs Friedrichs II., bekannt geworden war. Poliander prüfte und begutachtete mit Briesmann und Sperat eine von Schwenckfeld an Herzog Albrecht gerichtete Denkschrift und beteiligte sich an dem von Sperat darüber verfaßten Gutachten. In dem hieran sich 25 anschließenden späteren Kampfe mit den schwenckfeldischen Sektierern und Wiedertäufern, welche durch Vermittelung des herzoglichen Rates Friedrichs von Heydeck, der eine Zeit lang auch den Herzog für dieselben einzunehmen wußte, zahlreich nach Preußen, besonders in den Bezirk von Marienwerder, kamen und selbst unter den Geistlichen Anhänger fanden, bewährte sich Poliander neben Sperat und Briesmann als siegreicher Streiter 30 mit den Waffen des Wortes Gottes wider den die Grundlagen der neuen evangelischen Kirche in Preußen erschütternden Geist der Schwärmerei. Auf dem Kolloquium zu Rastenburg (1531) gab sein Wort den Ausschlag für den Sieg über die Wiedertäufer. Der Chronist Freiberg, ein Zeitgenosse, berichtet: „Unser treuer Poliander, der einzige Mann, widerlegte dieselben Schwärmer, wie klug Ding sie auch für- 35 gaben, alles mit Gottes Wort, und bestunden die Sakramentierer mit ihrem Herrn von Heydeck mit großen Schanden; zuletzt sie schweigen mußten. Wenn Gott und der einzig Mann Poliander nichts dazu gethan, dies Preußen wäre ganz und gar mit der Schwärmer Lehre vergiftet und verführet worden" (Preuß. Chronik des J. Freiberg, herausgeg. von Dr. Meckelburg, Königsberg 1848, S. 226). Während Sperat ihm 1531 seine 40 Widerlegung des von Zenker, dem ersten Hauptführer der Wiedertäufer, verfaßten Bekenntnisses zur Begutachtung vorlegte, schrieb er selbst eine Widerlegung des von Eckel, dem zweiten Hauptführer derselben, aufgestellten Bekenntnisses, die im ersten Teile vom hl. Abendmahle, im zweiten vom Worte Gottes handelt. Im Jahre 1535 finden wir ihn abermals mit Briesmann im Kampfe wider die wiedertäuferischen Schwärmer, die 45 von ihm in Verhör genommen wurden, aber nur zu einem scheinbaren Widerruf ihrer Lehren sich bestimmen ließen und durch herzogliches Edikt dann aus dem Lande verwiesen wurden.

Wie Poliander „dem gemeinen Mann lieb war um des Fürtragens willen des Wortes Gottes, dazu ihm von Gott vor Andern Gnade verliehn" (Act. Boruss. II, 50 677), so stand er auch mit dem Herzog Albrecht, der ihm nur auf kurze Zeit durch Friedrichs von Heydeck sektiererische Agitation entfremdet wurde, ihn aber nachher zu seinem besonderen Ratgeber in allen kirchlichen Angelegenheiten machte und selbst bis zur Erregung der Eifersucht der altstädtischen Gemeinde viel mit ihm verkehrte, „weil er sich gern mit ihm besprechen und fröhlich machen mochte", in einem innigen Freundschafts- 55 verhältnis. In diesem blieb er bis zu seinem Tode, der nach einer langen, mit einem heftigen Schlaganfalle begonnenen Krankheit, während welcher dem Herzog von außerhalb mehrere Beileidsschreiben wegen der schweren Leiden seines Freundes, z. B. von dem Breslauer Reformator Heß zugingen, im April des Jahres 1541 erfolgte. Seine Bücher, die er außer mit seinem Namen mit dem Spruche: „omnis legendi labor legendo 60

superatur" zu bezeichnen pflegte, vermachte er testamentarisch dem Rate der Altstadt; sie befinden sich, vielfach mit Bemerkungen von seiner Hand versehen, nebst seinem handschriftlichen Nachlaß auf der Königsberger Stadtbibliothek. D. Dr. **Erdmann.**

Politi, L. s. Katharinus Ambros. Bd X S. 190 f.

5 **Polychronius**, Bischof von Apamea und Bruder des Theodor von Mopsuestia, gehört zu den hervorragendsten Exegeten der antiochenischen Schule. Über seine Lebensumstände wissen wir außer einer Notiz bei Theodoret (h. e. V, 39), aus welcher zu folgern, daß P. über das Jahr 428 hinaus als Bischof gewirkt hat, schlechterdings nichts. Aber auch seine exegetischen Werke sind nicht auf uns gekommen; denn obgleich Poly-10 chronius niemals ausdrücklich verdammt worden ist, so ist er doch faktisch in späterer Zeit als Häretiker angesehen worden, was, wenn es noch eines besonderen Beweises bedarf, aus einer byzantinischen Catene (Bardenhewer S. 22) hervorgeht. Unter solchen Umständen haben sich nur Citate aus seinen Werken, zum Teil allerdings umfangreiche, in verschiedenen Catenen erhalten. Indessen sind auch sie korrigiert, verkürzt, erweitert und 15 durch Sorglosigkeit oder Absicht der Kompilatoren mit Unechtem versetzt worden. Das bisher gedruckte Material, welches namentlich Mai sehr vermehrt hat (s. dann Migne, Ser. gr. 101; 162), hat Bardenhewer (Polychronius 1879) einer eingehenden Würdigung unterzogen. Ihm gebührt das Verdienst, den Polychronius wieder entdeckt, resp. die Maischen Publikationen zuerst eingehend bearbeitet zu haben (zu vgl. die älteren Arbeiten 20 über die antiochenische Schule und Nolte, Tüb. ThQS 1868, S. 451). Indes hat Bardenhewer die bisher noch ungedruckten Catenenfragmente nicht gesammelt (s. Fabricius-Harleß, Biblioth. gr. VIII, p. 639—669 und X, p. 362 sq. und z. B. Cod. Paris. gr. 174), auch die Scheidung von Echtem und Unechtem nur teilweise vollzogen.

Als sicher darf man annehmen, daß Polychronius umfangreiche Kommentare zu Hiob, 25 Daniel und Ezechiel verfaßt hat. Anderes ist zweifelhaft. Von dem Daniel-Kommentar besitzen wir relativ die meisten Bruchstücke. In seiner Exegese des Propheten berührt sich Polychronius mit Porphyrius, und das genügte zu seiner Verurteilung. So deutete er das Buch statt auf den Antichrist auf Antiochus Epiphanes und sah in der vierten Weltmonarchie das macedonische Reich, in den 10 Häuptern die Diadochen. Überall ist er 30 bemüht, den historischen Sinn festzustellen und polemisiert unter Bezugnahme auf Origenes gegen die allegorische Deutungsweise, sowie gegen die Theorie vom doppelten Schriftsinn. Dennoch scheint er in der Kritik konservativer wie sein Bruder gewesen zu sein und gegen dessen Kühnheiten in Bezug auf die Beurteilung einzelner kanonischer Schriften sogar polemisiert zu haben. Dies zeigt namentlich sein Hiobkommentar. Doch sind abschließende 35 Urteile noch nicht möglich, da die Kritik der Polychroniusfragmente erst begonnen hat. Die sprachlichen, antiquarischen und historischen Kenntnisse (namentlich in der syrischen Geschichte) des Polychronius waren bedeutend; in die semitischen Sprachen scheint er aber nicht tiefer eingedrungen zu sein, obgleich er sich um Nachrichten über die LXX. des hebräischen Urtextes und „des Syrers" bemüht hat. Seine Christologie ist aller Wahr-40 scheinlichkeit nach keine andere gewesen als die des Theodor; doch ist anzunehmen, daß P. sich nicht so bestimmt wie Theodor ausgesprochen haben wird.

Ueber verschiedene Polychronii, die zum Teil mit dem Bischof von Apamea verwechselt worden sind, s. Bardenhewer S. 18 (wo überhaupt die Litteratur sorgfältig verzeichnet ist) und Fabricius-Harleß a. a. O. **Adolf Harnack.**

Polyglottenbibeln. — Litteratur: Discours historique sur les principales editions 45 des Bibles Polyglottes. Par l'Auteur de la Bibliothèque Sacrée [Le Long], Paris 1713, 554 S.; Le Long-Masch, Bibliotheca sacra, Halle 1778—90. 4° Pars I (cap. 4 p. 331—408); B. Pick, History of the printed editions of the O. T., together with a description of the Rabbinic and Polyglot Bibles (Hebraica IX [1892/3] 47—116); Bd II des Historical Catalogue of the Printed Editions of Holy Scripture in the Library of the British and For-50 eign Bible Society compiled by T. H. Darlow and H. F. Moule, London (I, 1903 II noch nicht erschienen).

Polyglottenbibeln sind im allgemeinen Ausgaben der hl. Schrift in mehreren Sprachen zugleich. Der Begriff ist insofern ein unbestimmter, als die Bibliographen denselben bald enger, bald weiter gefaßt haben, so zwar, daß heutiges Tages der Name nur selten auf 55 solche Ausgaben angewendet wird, wo neben dem Urtext eine einzige Übersetzung steht, zumal eine in gangbarer Landessprache oder auch eine lateinische. Oft wird derselbe aber gar auf eine sehr geringe Zahl größerer, vielsprachiger Bibelwerke beschränkt, die denselben im gelehrten Sprachgebrauche sozusagen für sich in Beschlag genommen haben.

Kein Buch in der Welt hat so vielen Völkern gedient und noch zu dienen wie die Bibel. Bibelübersetzungen sind daher gemacht worden in wachsender Zahl, in allen Zeiten, ja selbst schon ehe die Bibel selbst ein in allen seinen Teilen vollendetes Ganze war. Bei den Juden in Palästina und Babylonien trat an die Stelle des Althebräischen im Laufe der Jahrhunderte das sogenannte Chaldäische, richtiger Aramäische, auswärts sodann das Griechische, in jüngerer Zeit das Arabische, Persische und die verschiedenen europäischen Sprachen. Die Vorlesung der nach der Kultusordnung vorgeschriebenen Abschnitte geschah so zeit- und ortsweise nacheinander in zwei Sprachen in der alten heiligen und in dem landläufigen Volksidiom. Die zweite Mitteilung war anfangs eine mündliche, mehr erklärende aus dem Stegreif; s. darüber und über die Targume Bd III S. 103 ff.; über die samaritanische Pentateuch-Triglotte auf der barberinischen Bibliothek zu Rom Bd III S. 145.

In der christlichen Kirche brachten ähnliche Verhältnisse dieselben Erscheinungen hervor, aber in viel mannigfaltigerer Weise, als in der Synagoge. Auch hier war es zunächst das Bedürfnis des Volkes, welches auf doppelte Vorlesung führte und sofort auf zweisprachige Exemplare. Über das kirchliche Amt des Hermeneutes in christlichen Gemeinden mit sprachlich gemischter Bevölkerung s. Harnack in TU II, 5; über zwei- und mehrsprachige Handschriften des NTs die Werke zur neutestamentlichen Textkritik. Griechisch-lateinisch, bezw. Lateinisch-griechisch sind die Handschriften D_1 D_2 (Bd II S. 743) E_2 E_3 $G_{2\,3}$ (S. 744 f.) W^c (S. 749) Δ (das Lateinische interlinear S. 750); griechisch-koptisch T^a—T^{wol} (S. 747 f.); griechisch-arabisch Θ^h (S. 750); vgl. É. Amélineau, Notices des manuscripts coptes de la Bibliothèque Nationale renfermant des textes bilingues du NT (Notices et Extraits 34, 1895, 363—424); Gregory, Textkritik, wo beispielsweise S. 538 unter 5ª ein äthiopisch-syrisch-armenisch-boheirisches Bruchstück des 14. (?) und ein boheirisch-griechisch-arabisches Bruchstück des 12. (?) Jahrhunderts beschrieben ist.

Für Griechenland sind zweisprachige Exemplare, alt- und vulgär-griechisch gedruckt worden, schon 1638 auf Betrieb des Patriarchen Kyrillos Lukaris (s. Bd III S. 118 f.), jetzt für Syrien und Ägypten teils von Rom, teils von England aus; ebenso für die armenische Kirche. Über die Verhältnisse bei den Slaven s. Bd III S. 151 ff.

Die katholische Kirche lateinischer Zunge ist offiziell nie in diese Richtung eingegangen. Karl der Große konnte befehlen, daß dem Volke die Lektion und Homilie mündlich und aus dem Stegreif nach der Vorlesung aus dem Latein in vulgärem Romanisch oder Deutsch erklärt werden sollte; es wurden zu diesem Behufe für ungeübtere Geistliche die nötigen Glossen, ja Interlinearversionen angefertigt (s. Bd III S. 61 ff. 125 ff.; Hauck, KG Deutschlands 2, 218 ff. 241); aber die Kirche selbst nahm sich der Sache nicht an, und sie faßte nicht Wurzel. Was für die Angelsachsen geschah, war ebenfalls nicht Sache des römischen Stuhls, der es mehr ignorierte, und als später die Slaven auf ihrer Landessprache bestehen wollten, war die römische Sitte und Gewalt schon stark genug, hemmend einzutreten. In neuerer Zeit indessen sind zahlreichere Ausgaben der hl. Schrift und besonders des NTs entstanden, in welchen neben der Vulgata ein Text in der Volkssprache steht, besonders ein französischer (wo dies noch am häufigsten der Fall ist), aber auch ein deutscher, ja ein spanischer oder italienischer. Nur haben diese Ausgaben mit dem Kultus nichts zu schaffen und sind insofern nicht einer Art mit den obengenannten, obgleich auch sie eigentlich praktisch-erbaulichen Zwecken dienen sollen.

Indessen wird auf alle bisher genannten litterarischen Thatsachen nach dem jetzigen Sprachgebrauche der Name Polyglotten kaum angewendet, eher auf mehrsprachige Bibelausgaben, die nicht sowohl für die Gemeinde und deren Erbauung, als für den Gelehrten und sein Studium bestimmt sind; aber auch hier schließen wir aus: 1. diejenigen Ausgaben der Originaltexte, wo das AT hebräisch, das NT griechisch gedruckt ist; denn diesen mangelt schon das wesentlichste Kennzeichen einer Polyglotte, die synoptische Zusammenstellung des gleichen Textes in verschiedenen Sprachen; übrigens ist die Angabe der 2. A., daß „es deren vom 16. Jahrhundert an manche gegeben hat und noch giebt", insofern unzutreffend, als es von Ausgaben der ganzen Bibel in den Ursprachen, einschließlich der Apokryphen, nur die eine von C. B. Michaelis für das Haller Waisenhaus besorgte giebt (Züllichau 1741. 40), die für die unter 3 fallende „Evangelische Deutsche Original-Bibel" hergestellt wurde; 2. diejenigen, in welchen zum Urtexte eine einzige Übersetzung zu exegetischen Zwecken hinzukommt, welche Übersetzung in diesem Falle in der Regel eine neuere ist, z. B. also die Editionen des griechischen NTs mit beigegebener Übersetzung des Erasmus oder Beza oder sonst einer lateinischen neueren; 3. diejenigen,

in welchen zum Urtexte irgend eine ältere, ebenfalls kirchlich beglaubigte, also zu anderen als rein exegetischen Zwecken herbeigezogene Übersetzung kommt, weil auch bei diesen der Begriff von Vielheit (πολύς), der in dem Namen liegt, nicht zu seinem Rechte käme; dahin gehören z. B. Zusammenstellungen des Urtextes mit der Vulgata oder mit Luther, wie die eben genannte „Evangelische Deutsche Original-Bibel" von 1741. 4° u. s. w.; 4. diejenigen, in welchen zum Urtexte zwei Übersetzungen in derselben Sprache kommen, aus dem gleichen Grunde; also wo man, um eine ältere Übersetzung zu verbessern, den Urtext dienend danebenstellt und damit die neue Übersetzung in ihren Abweichungen rechtfertigt. So z. B. die Ausgaben des NTs von Beza, oder die vierte Erasmische von 1527, oder die vierte Stephanische von 1551; oder eine New-Yorker mit doppelter englischer, jene ältern mit doppelter lateinischer Übersetzung; 5. genauere Bibliographen verweigern den Namen Polyglotten auch solchen Ausgaben, in denen überhaupt lauter Übersetzungen, der Urtext aber gar nicht erscheint; doch liegt diese Beschränkung nicht im etymologischen Begriffe, sondern allein in der konventionellen Gelehrtensprache. Dahin gehören z. B. Bücher wie die Ausgaben des Hohenliedes oder der katholischen Briefe in äthiopischer, arabischer und lateinischer Sprache, durch Nissel und Peträus 1654 ff. Wie viel mehr also, wo gar nur zwei Uebersetzungen vorkommen, wie in den schon erwähnten koptisch-arabischen, syrisch-arabischen Drucken oder in den im vorigen Jahrhundert öfters veranstalteten französisch-deutschen; 6. ohne alle Frage falsch angewendet ist der Name, wenn man ihn z. B. der sogenannten Biblia pentapla gegeben hat (Wandsbeck 1711), in welcher zwar fünf, aber lauter deutsche Übersetzungen stehen, die katholische von Ulenberg, die lutherische, die reformierte von Piscator, die jüdische von Athias und Reiz und die niederländische der Generalstaaten; 7. konsequenterweise müßten wir gegen den gangbaren Sprachgebrauch auch diejenigen Ausgaben ausschließen, in welchen neben dem Urtext eine ältere Übersetzung in fremder Sprache steht, dieser letzteren aber zu leichterem Verständnis des etwaigen Unterschieds eine (lateinische) Übersetzung (also eine Version der Version, nicht zwei Versionen dem Texte) beigefügt ist. So z. B. die im 17. Jahrhundert mehrfach zu Schulzwecken gedruckten Specimina der Targume mit nebenstehendem Urtext und lateinischer Übersetzung, oder das NT des Le Fèvre de la Boderie (Paris bei Benenatus, 1584, 4°), in welchem zum griechischen und syrischen Texte eine lateinische Übersetzung dieses letzteren kommt. Es ist ein triglottum allerdings, soll aber nicht im bibliographischen Sinne unter die Polyglotten gerechnet werden.

Nach Aussonderung aller dieser Rubriken, welche aber in den Katalogen der Bibliotheken, besonders derer im Privatbesitz, öfters zu den Polyglotten gerechnet werden, bleiben nur verhältnismäßig wenige Werke übrig, welchen jener Name mit Recht zukommt und vom Sprachgebrauche vorbehalten wird. Unter diesen sind nun vier, die auch in der Geschichte des Bibeltextes eine bedeutende Stelle einnehmen.

I. Die complutensische Polyglotte. — Litteratur: Außer Le Long s. o. S. 528, 45 Franz Delitzsch (s. Bd III S. 4, 36 ff.); Gregory, Textkritik 924—928; Rud. Beer, Handschriftenschätze Spaniens (WSB 1891; 93 f.).

Eines der berühmtesten und seltensten Bibelwerke, welches unter der Aufsicht und auf Kosten des Kardinals Franz Ximenez de Cisneros, Erzbischofs von Toledo und Kanzlers von Castilien (gest. 1517), unternommen und von den damals berühmtesten Gelehrten Spaniens besorgt wurde, unter denen besonders Demetrius Dukas aus Kreta, Älius Ant. von Lebrixa, Diego Lopez de Stunica, Ferd. Nunnez de Guzman und Alph. von Zamora genannt zu werden verdienen. Nach vieljähriger Arbeit wurde von 1513 bis 1517 zum Drucke geschritten in der Stadt Alcalà de Henarez (Complutum der Römer), durch den Drucker Arn. Wilh. de Brocario, und derselbe wenige Monate vor des Kardinals Tode beendigt, das Werk selbst indessen erst 1520 auf besondere Erlaubnis Leos X. veröffentlicht. Es begreift sechs Folianten, von denen die vier ersten das AT, der fünfte das NT enthält, der letzte aber ein hebräisch-chaldäisches Lexikon nebst Grammatik und einigen verwandten Zugaben, was alles nachher besonders unter dem Titel „Alphonsi Zamorensis introductiones artis gramm. hebraicae", 1526, 4°, wiederholt wurde (s. darüber Steinschneider, Bibliogr. Handbuch 1859, Centralblatt für Bibliothekswesen, 1896, 347). Die in dem Werke zusammengestellten Texte sind: 1. der hebräische des ATs; 2. das Targum des Onkelos zum Pentateuch; 3. die LXX; 4. die Vulgata; 5. das griechische NT. Dem Targum und der LXX wurde noch eine genaue lateinische Übersetzung beigegeben. Über den hebr. Text, der keine Accente, aber Bezeichnung der Penultima-Betonung hat, s. Delitzschs Abh. von 1878; der Ursprung des lateinischen ist noch nicht gründlich untersucht; der griechische, der hier erstmals gedruckt

wurde, floß in der Hauptsache aus den vatikanischen Hdss. 330 und 346 (108. 248 bei Holmes-Parsons), aus einer Abschrift der Venediger Hds. 68 bei HP, vielleicht auch 40 bei den kleinen Propheten, wurde aber von den Herausgebern unbedenklich nach dem hebräischen oder lateinischen geändert (Bd III S. 4, 41 ff.). Sehr interessant für die Geschichte des Textes und der Kritik ist das griechische NT. Es ist mit eigentümlich großen 5 runden Typen ohne Spiritus mit einerlei Accenten gedruckt und jedes Wort mit einem Buchstaben beziffert, um das entsprechende lateinische in der anderen Kolumne leichter finden zu lassen (Verkleinertes Faksimile des Titelblattes und der letzten Seite in Ph. Schaffs Companion to the Greek Testament). Der Text des NTs, dessen Quellen trotz allem seitherigen Forschen unbekannt geblieben sind, hat eine sehr eigentümliche, von 10 der des gleichzeitig gedruckten Erasmischen vielfach abweichende Gestalt, ist etwas weniger inkorrekt als der letztere, hat aber doch neben vielen ganz offenbaren Fehlern eine bedeutende Anzahl Lesarten, welche die neuere Kritik seitdem wieder hervorgesucht und allgemein eingeführt hat. Dies ist besonders in der Apokalypse der Fall (ThLZ 1894, 658), weniger in den Evangelien, am seltensten in den übrigen Teilen. Änderung nach der 15 Vulgata ist für 1 Jo 5, 7 sicher, für andere Stellen wie 2 Ko 5, 10 (*ἴδια*) möglich, worüber von Semler, Göze und andern viel gestritten wurde (s. Delitzsch, 1871, S. 7). Die neuere Zeit urteilt im allgemeinen billiger von der Arbeit der gelehrten Spanier. Das Werk soll nur zu 600 Exemplaren gedruckt worden sein und kommt deshalb nur äußerst selten noch auf dem Büchermarkte vor (antiquarische Preise Apponyi 114 Pfd. St., 20 Russell 150, Hope 166, Thorold 176; 1881 195 Pfd. St. 1884 176 und 225, 1891: 150; NT 500 Mk.). Über Verschiedenheiten auf dem Titelblatt und am Ende des Hebräerbriefs s. Katalog Bible des Britischen Museums. Das griechische NT ist erst in unserem Jahrhundert (durch Pet. Al. Gratz, Prof. der kathol. Theologie zu Tübingen und Bonn, 1821 und 1827) wieder genau abgedruckt worden. 25

II. Die antwerpische Polyglotte (Biblia regia). — Litteratur: Aug. Scheler, Geschichte der Entstehung der berühmten Plantinschen Polyglottenbibel und Biographie des mit dieser beauftragten Arias Montano. (Aus spanischen Quellen): Serapeum, 1845, 241—251; 265—272. Auf Grund von Tomas Gonzalez Carvajal, Elogio historico del doctor Benito Arias Montano (in Memorias de la r. acad. Madrid, 1832, Bd VII); Delitzsch, 30 Studien S. 42 f.; oben Bd III S. 4; die Litt. in Nestle, Einführung in das gr. NT, 2. A. S. 13 f.

Auf Kosten König Philipps II. durch den französischen, in Antwerpen angesiedelten Buchdrucker Christoph Plantin 1569 bis 1572 in 8 Foliobänden gedruckt, unter der Leitung des spanischen Theologen Benedikt Arias, genannt Montanus (nach seinem Ge- 35 burtsorte Frexenal de la Sierra) unter Zuziehung vieler berühmter Männer der Zeit, Spanier, Belgier und Franzosen, darunter André Maes (Masius), Guy Le Fèvre de la Boderie (Fabricius Boderianus) und Franz Rapheleng, Plantins Schwiegersohn und Nachfolger, alle drei gelehrte Orientalisten. Die vier ersten Bände enthalten das AT, der fünfte das Neue. Außer den Urtexten, der Vulgata und den mit einer eignen latei- 40 nischen Übersetzung begleiteten LXX finden sich hier chaldäische Targumim über das ganze AT (Daniel, Esra, Nehemia und Chronik ausgenommen) nebst deren lateinischer Uebersetzung. Zum NT kommt auch die alte syrische Version (Peschito), bei welcher die zweite Epistel Petri, die zwei kleineren des Johannes, die des Judas und die Apokalypse fehlen. Auch dieser ist eine lateinische Übersetzung beigegeben. Sie ist sogar zweimal auf jeder 45 Seite gedruckt, einmal in der Kolumnenreihe mit syrischer Schrift, das anderemal unter den übrigen Texten mit hebräischer. Die zwei folgenden Bände enthalten das hebräische Lexikon des Santes Pagninus, das syrisch-chaldäische des Le Fèvre de la Boderie, eine syrische Grammatik von Masius, ein griechisches Wörterbuch nebst Sprachlehre und eine Reihe archäologischer Traktate des Arias unter allegorischen Titeln, z. B. Aaron (über 50 Priesterkleidung), Nehemias (Topographie Jerusalems), Phaleg, Caleb, Canaan (drei geographische), Tubalcain (über Maß und Gewicht) u. s. w., außerdem noch viele philologische und kritische Zugaben, meist geringen Umfangs. Über doppelten Druck dieses Bandes s. Rahlfs in Bibliotheca Syriaca ed. Lagarde S. 19. Der letzte Band endlich, der aber öfter als siebenter zwischen die zwei vorhergehenden gestellt wird, enthält noch- 55 mals den hebräischen und griechischen Urtext (nicht die Apokryphen), diesmals mit einer von Arias durchkorrigierten Interlinearversion, dort der des Santes Pagninus, hier der Vulgata, und gerade dieser Teil des Werkes, besonders des NTs, ist später oft nachgedruckt worden. Die kritische Vorarbeit, welche bei einer solchen Unternehmung nötig war, läßt viel zu wünschen übrig. In vielen Stücken blieb man in Abhängigkeit von 60

dem complutensischen Werke; der handschriftliche Apparat, der für die einzelnen Texte zusammengebracht worden, war kein sehr bedeutender. Der griechische Text des NTs ist aus complutensischen und stephanischen Lesarten zusammengesetzt. Dabei ist das merkwürdig, daß der Abdruck im letzten Bande in manchen Stellen von dem im fünften abweicht. Antiquarisch 120. 150. 180 Mk. Gedruckt wurden 960 gewöhnliche Exemplare, 200 bessere, 30 feine, 10 extrafeine, 13 auf Pergament, wozu 16263 Tierhäute nötig waren; im Brit. Museum das Dedikationsexemplar an Alba für seine Dienste in den Niederlanden.

III. Die Pariser Polyglotte. — Litteratur: Le Long S. 104—204; 366 bis 549; Le Long-Masch I, 350 ff.

Die äußerlich glänzendste, aber wissenschaftlich geringste von allen, wurde 1629 bis 1645 bei Ant. Vitré in 7 Sprachen gedruckt, auf Kosten des Parlamentsadvokaten Guy Michel Le Jay, in 10 Bänden größten Formats. Die vier ersten Bände sind bloße Abdrücke der Antwerpner Bibel. Die zwei folgenden Bände enthalten das NT aus derselben Ausgabe abgedruckt, aber vermehrt erstens dadurch, daß die hier nur einmal gegebene syrische Übersetzung durch die Antilegomena (Bd III S. 174, 26) vervollständigt ist, sodann durch Zugabe am untern Rande einer arabischen Version mit lateinischer Übersetzung. Die übrigen Bände enthalten aber noch mehrere, früher entweder gar nicht oder doch nicht zusammengedruckte Texte: 1. den sog. samaritanischen Pentateuch nebst der samaritanischen Übersetzung desselben (s. Bd III S. 145), 2. die syrische und 3. eine arabische Übersetzung des ganzen ATs, sämtlich mit lateinischen Versionen. Von Gelehrten, die sich bei der Arbeit beteiligten, nennen wir nur den Oratorianer Jean Morin, der sich namentlich mit den samaritanischen Texten beschäftigte, und den Maroniten Gabriel Sionita, dem man das Meiste bei der syrischen Arbeit verdankte (denn die andern Teilnehmer thaten nur wenig), der aber mit Le Jay Streit bekam, eine Zeit lang von der Leitung des Werkes verdrängt und sogar ins Gefängnis prozessiert wurde. Le Jay setzte sein Vermögen dabei zu, war aber stolz genug, den Antrag des Kardinals Richelieu abzuweisen, welcher ihm die Ehre des Patronats bei diesem Unternehmen, also auch den Nachruhm desselben, um eine bedeutende Summe abkaufen wollte. Le Jay mußte noch zuletzt seine Bibel als Makulatur verkaufen. Antiquarisch sehr selten vorkommend (120 Mk.).

IV. Die Londoner Polyglotte, die wichtigste, wissenschaftlich schätzenswerteste und jetzt noch verbreitetste. Unternommen wurde das Werk von Brian Walton, später Bischof von Chester, und vollendet 1657 in 6 Folianten (London bei Th. Roycroft). Es ist Karl II. gewidmet, doch existieren auch Exemplare mit einer republikanischen Dedikation, was uns daran erinnern mag, daß die Arbeit, unter den Wehen einer langjährigen Revolution und den Schrecken des Bürgerkriegs begonnen und mutig fortgeführt, eben in dem Zeitpunkte zum Abschluß kam, wo die politischen Geschicke Englands wieder in das alte Geleise sich zu ordnen im Begriffe waren. Zu Gehilfen, mittelbaren und unmittelbaren, hatte Walton gewissermaßen das ganze damalige gelehrte England, namentlich aber die Orientalisten, unter denen noch heute mit Ruhm genannt werden Edm. Castle (Castellus), Ed. Pococke, Tho. Hyde, Dudley Loftus, Abr. Wheloc, Tho. Greaves (Gravius), Sam. Clarke (Clericus), vieler anderer, minder sich beteiligenden nicht zu gedenken. Der große Vorzug dieses bis heute noch nicht verdrängten Bibelwerkes besteht nicht nur in der größern Anzahl alter orientalischer Versionen, die in demselben aufgenommen sind, sondern namentlich in der viel größern und intelligenten Sorgfalt, welche die Herausgeber auf die Herstellung der Texte selbst verwendeten. Es zeigte sich an den fast gleichzeitig erschienenen Polyglotten von Paris und London, wie bereits damals in philologischen Dingen die protestantische (wenigstens die reformierte) Wissenschaft die katholische überflügelt hatte. Das Londoner Bibelwerk enthält in seinen vier ersten Bänden das AT, und zwar außer dem hebräischen Texte nebst der Antwerpener Interlinearversion, den samaritanischen Pentateuch, die LXX nach der römischen (vatikanischen) Ausgabe von 1587 und mit den Varianten des Kodex Alexandrinus, die von Flaminius Nobilius zusammengestellten Fragmente der vorhieronymianischen lateinischen Übersetzung (Itala), die Vulgata nach der römischen Edition mit den Korrektionen des Lukas von Brügge, die syrische Peschito, mit der Übersetzung einiger Apokryphen vermehrt, ebenso eine bessere Ausgabe der arabischen Version, die Targumim aus Burtorfs Ausgabe, die samaritanische Übersetzung des Pentateuchs und endlich die äthiopische des Psalters und Hohenliedes. Alle diese Texte (im ganzen 9 Sprachen), nebst lateinischen Übersetzungen des griechischen und der orientalischen, stehen synoptisch neben- oder untereinander. Außerdem finden sich im vierten Bande noch zwei andere Targume zum Pentateuch, das des Pseudojonathan und das von Jerusalem,

nebst einer persischen Übersetzung desselben Buches. Das NT erscheint im fünften Bande, was den griechischen Text betrifft, mit geringen Änderungen abgedruckt aus der bekannten Folioausgabe des Robert Stephanus (1550) mit Arias' Version und den Varianten des Codex Alexandrinus, dazu in syrischer (Peschito), lateinischer (Vulgata), äthiopischer und arabischer Übersetzung, die Evangelien auch persisch; ebenfalls sämtlich mit buchstäblicher Übertragung ins Lateinische. Zu allen diesen Texten kommt nun noch im ersten Bande Waltons **Apparatus**, eine kritisch-historische Arbeit über den Bibeltext und die Versionen, ein Buch, wie man es hundert Jahre später eine Einleitung genannt haben würde, und wie es auch, etwa die Arbeiten von Richard Simon ausgenommen, über hundert Jahre lang unübertroffen geblieben ist, so daß es nachher mehrmals herausgegeben worden ist, Zürich 1673, Fol., und Leipzig 1777, 8°, durch J. A. Dathe. Der ganze sechste Band enthält eine Reihe kritischer Sammlungen zu den verschiedenen abgedruckten Texten, von den obgenannten Gelehrten und einigen anderen, auch älteren. Endlich pflegt man als einen integrierenden Teil dieser Polyglotte zu betrachten das **Lexicon heptaglotton** von Edm. Castellus (Professor der arabischen Sprache zu Cambridge), 1669, 2 Tle., Fol., in welchem der Wörterschatz der semitischen Mundarten (hebräisch, chaldäisch, syrisch, samaritanisch, äthiopisch, arabisch), vereinigt erklärt, das Persische aber besonders behandelt wird. Wenn man bedenkt, daß trotz der unvermeidlichen Mängel einer solchen Arbeit, trotz des wachsenden Reichtums unserer semitischen Sprachkenntnis und trotz der heute ungleich größeren Bedürfnisse und Mittel einen unserer Zeit würdigen **Thesaurus linguae semiticae** zu schaffen, doch noch niemand gewagt hat, Hand an ein ähnliches Werk zu legen, so wird der Ruhm und das Verdienst des Verfassers nur um so glänzender erscheinen. Aus diesem **heptaglotton** ist das syrische Lexikon ausgezogen und besonders ediert worden 1788 und das hebräische 1790. Beide mit Anmerkungen und Zusätzen von J. D. Michaelis. — Die Londoner Polyglotte, mit Castellus, jetzt antiquarisch 10 Pfd. St., 13, 20, 30 Guineen, 300, 400, 450, 500 Mk., die höheren Preise für die republikanischen Exemplare.

Unsere Zeit könnte allerdings dem Ideal, welchem Walton nachstrebte, unendlich näher kommen. Die kritischen Studien sind viel weiter vorgerückt, die orientalischen Sprachen und Handschriften besser studiert, noch andere alte Übersetzungen in den Bereich der Kritik gezogen, die ägyptischen, die armenische, die gotische, mehrere syrische, arabische u. s. w., aber je mehr sich dieser Reichtum häuft, desto weniger ist Aussicht auf ein ähnliches Unternehmen, dessen Umfang allzu kolossal würde und dessen Kosten niemand bestreiten könnte. Dazu kommt, daß sich die gelehrte Arbeit viel mehr als früher und notwendigerweise verteilt und zersplittert hat und daß unser Geschlecht von der Überzeugung beherrscht ist, und zu seiner Ehre, daß noch viel zu thun übrig ist, ehe in irgend einem Teile des Wissens ein Abschluß gemacht werden darf. Beispielsweise wollen wir nur daran erinnern, daß seit dem 17. Jahrhundert für die chaldäischen Texte gar wenig geschehen ist und daß für die Herstellung des Textes der Vulgata kaum erst einige viel zu frühe als genügend ausposaunte Versuche gemacht worden sind, anderer Dinge nicht zu gedenken.

Außer diesen vier großen und vorzugsweise sogenannten Polyglotten führen wir nur kurz auf:

1. Die Heidelberger Polyglotte, wahrscheinlich besorgt von Bonav. Corn. Bertram, der von 1566 bis 1584 Professor der hebräischen Sprache in Genf gewesen war, nachher in Frankenthal als Prediger lebte. Sie erschien zuerst 1586 (87) bei Commelin (nur das AT); nachher 1599 kam auch das NT hinzu, doch ohne daß das Alte wieder gedruckt wäre; die alten Exemplare bekamen bloß den neuen Titel. Sie enthält außer den Urtexten nur **LXX** und Vulgata; nebst der lateinischen Übersetzung, wie sie in der Antwerpener Polyglotte beigefügt war. Auch der griechische Text ist dorther genommen. Es giebt Exemplare mit der Jahrzahl 1616. Vom NT sind auch Abzüge in 8° vorhanden mit den Zahlen 1599 oder 1602. Es ist aber überall derselbe Satz. Im Grunde ist nur das AT eine Polyglotte, das N ist einfach griechisch mit der Interlinearversion des Arias.

2. Die Hamburger Polyglotte. Ein Werk, das sich selten vollständig vorfindet. Es besteht aus einer 1587 in Fol. von Elias Hutter herausgegebenen hebräischen Bibel, in welcher im Druck die Radikalbuchstaben von den übrigen unterschieden sind, und einer 1596 von Dav. Wolder besorgten Ausgabe, in welcher in vier Kolumnen der griechische Text des A und NTs, die Vulgata, die lateinische Übersetzung des ATs von Pagninus, die des N von Beza, und die deutsche Luthers in 6 Foliobänden zusammengestellt sind,

und wozu dann für die obengenannte hebräische Bibel Titelblätter mit der Jahrzahl 1596 gedruckt wurden, da beide Werke aus derselben Offizin von J. Lucius kamen. Eine ganz ungenügende Arbeit, welche, obgleich die dänische Regierung alle Kirchen Schleswigs zwang, sie zu kaufen, ihren Herausgeber an den Bettelstab brachte.

3. Die Nürnberger Polyglotte. Der eben genannte Elias Hutter (s. Bd VIII S. 496f.), ein höchst betriebsamer Bibelfabrikant, gewissermaßen selbst im zweideutigen Sinne des Wortes, hat selbstständig mehrere Werke veranstaltet, die hierher gehören. a) Sein sechssprachiges AT, 1599, Fol., ist unvollendet geblieben und bricht beim Buche Ruth ab. Es enthält in sechs Spalten links den hebräischen Text zwischen dem chaldäischen und dem griechischen, rechts den lutherischen zwischen dem lateinischen und einem anderen neueren. In Betreff dieses letzteren variieren die Exemplare. Es giebt welche mit französischer, andere mit italienischer, andere mit plattdeutscher, endlich andere mit slavischer Uebersetzung (ich weiß nicht zu sagen, welche Mundart damit gemeint ist, da mir kein solches Exemplar zu Gesicht gekommen ist). b) Ein Psalter hebräisch, griechisch, lateinisch und deutsch, 1602, 8°. c) Ein neues Testament in zwölf Sprachen, 1599, 2 Tle. Fol. Es bietet auf der ersten Kolumne die syrische Übersetzung, deren damals noch fehlende Stücke er selbst übersetzte, und die italienische des Bruccioli von 1562, je Vers um Vers untereinander gesetzt; auf der zweiten ebenso einen von ihm selbst gefertigten und mit den zweierlei Buchstaben gedruckten hebräischen Text und die spanische Uebersetzung des Cassiodoro Reina von 1569; auf der dritten den griechischen Text und die französische Genfer Übersetzung von 1588; auf der vierten, der ersten des zweiten Blattes, die Vulgata und die damals gewöhnliche englische Übersetzung von 1562; auf der fünften die Luthersche und dänische von 1589; auf der sechsten eine böhmische von 1593 und polnische von 1596. Den Brief an die Laodicäer übersetzte Hutter selbst aus dem Lateinischen in die sämtlichen übrigen Sprachen propter insignes et solatii plenas doctrinas. Das Merkwürdigste aber an dem Buche ist die Keckheit, mit welcher Hutter alle diese Übersetzungen, um sie einander näher zu bringen, behandelte und umgestaltete, was er selbst in der Vorrede anrühmt, ja daß er nicht nur hin und wieder den griechischen Text des NTs aus der Vulgata oder sonst änderte oder angeblich vervollständigte, sondern sogar der lutherischen Orthodoxie zu gefallen ohne weiteres Lesarten fabrizierte, z. B. AG 20, 28: *κυρίου καὶ θεοῦ Ἰησοῦ Χριστοῦ*; Rö 4, 5: *πιστεύοντι δὲ μόνον*; 1 Ko 10, 17: add. *καὶ ἐκ τοῦ ἑνὸς ποτηρίου*; 1 Pt 3, 15: *κύριον τὸν θεὸν Χριστὸν* u. s. w. d) Ein NT in vier Sprachen, hebräisch, griechisch, lateinisch und deutsch, aus dem vorigen unverändert genommen, 1602, 4° (Titel-A. 1615). Es giebt auch von Hutter Ausgaben einzelner Propheten in vier und einzelner Evangelien in zwölf Sprachen. Hutter war sein eigener Verleger und Drucker.

4. Die Leipziger Polyglotte von Chr. Reineccius, Rektor zu Weißenfels. Davon wurde bei Lankischs Erben 1713 (neuer Titel 1747), Fol., das NT gedruckt, in welchem zum Urtext die syrische und eine neugriechische, ferner Luthers deutsche und Seb. Schmidts lateinische Übersetzung kamen, nebst griechischen Varianten, Parallelstellen und Luthers Randglossen. Das AT erschien erst 1750f. in zwei Bänden und begreift außer den beiden letztgenannten Übersetzungen nur den hebräischen Text und die LXX. Es sind auch, besonders im NT, exegetische Anmerkungen beigefügt.

5. Die Bielefeldsche Polyglotte, 1846—55 bei Velhagen und Klasing erschienen in 4 (bezw. 6) Bänden gr. 8°, unter der Leitung von Rud. Stier und C. Gf. W. Theile. Im AT hebräisch, griechisch, lateinisch und deutsch; im NT in der vierten Kolumne Varianten verschiedener deutscher Übersetzungen. Es giebt auch Exemplare, wo die vierte Kolumne die englische Übersetzung enthält. Sonst aber erscheinen auf dem Titelblatt, als von einem stereotypierten Werke, verschiedene Jahrzahlen. Der griechische Text des NTs weicht wenig von dem vulgären ab, ist aber von Varianten der bedeutenderen neueren Rezensionen begleitet; der des ATs ist von Böckel und Landschreiber nach unrichtigen Gesichtspunkten bearbeitet, daher auch die französische Ausgabe, die unter Leitung von F. Vigouroux bei Royer und Chernovitz in Paris erscheint (Bd 4, 1903) nicht zu empfehlen ist.

Über Bunsens Plan einer Biblia tetraglotta vom Jahr 1859, deren Leitung an Lagarde mit einer Professur der Theologie übertragen werden sollte, s. Lagardes Symmicta II, 140 und sein Lebensbild von Anna de L. S. 60. Sie wäre jedenfalls etwas ganz anderes geworden, als alles was seither versucht wurde, wie beispielsweise die Biblia Hexaglotta von E. R. de Levante und andern (Lond. 1861—76 in 6 Bänden 4°), von der es auch eine Ausgabe als Biblia Triglotta giebt, welch letztere zum jetzigen anti-

quarischen Preis von 18sh 6d immerhin erwerbenswert ist (AT, Hebr, LXX, Vulg.; NT mit Peschita und Vulg.), oder als das, was sonst noch früher vorhanden war, wie Bagsters **Biblia sacra polyglotta** von 1831 mit den Prolegomena von S. Lee. Anderes ist über die Anfänge nicht hinausgekommen, wie Cohns **Hexaglott Bible** (von 1856 bis 1859 bis Nu 2, 1868 Pentateuch), oder Rob. Youngs **Hexaglot Pentateuch** (sam., chald., syr., arab., Edinb. 1851), wovon nur Gen 1—5 erschien.

Andere Ausgaben beschränkten sich von Anfang an auf einzelne Teile, gehören also streng genommen nicht hierher, besonders auf den Psalter, wie der von Augustin Justiniani von 1516 in 5 Sprachen, von Potken von 1518 in 4 Sprachen, ebenso das **Quadruplex Psalterium** in der **Appendix** von Frobens Hieronymus 1516, oder des Unterzeichneten **Psalterium Tetraglottum** (Leiden und Tüb. 1877—79). Der Pentateuch erschien 1546 in Konstantinopel hebr., chald., pers. und arabisch, das Jahr darauf hebr., chald., neugriechisch und spanisch; Exemplare beider Ausgaben im Britischen Museum; im Artikel **Bible** der **Jewish Encyclopedia** (III [1903] 158) ganz unrichtig: **The only Jewish polyglot issued was the Pentateuch (Constantinople 1547) which contained . . . the Neo-Greek and the Persian.** (Über ihren neugriechischen Teil siehe Bd III S. 24ff., 118.)

Vom NT erschienen Ausgaben lat.-deutsch 1535, lat.-engl. 1538, griech.-lat.-syr. von H. Stephanus (Genf) 1560 unter Leitung von H. Tremellius (2. A. Bd 16, 1ff.), der beispielsweise Mt 11, 8 „wecket die Toten auf" eigenmächtig in den syrischen Text setzte; griechisch, lateinisch und französisch, Mons 1673, oder Genf 1629, oder griechisch, lateinisch und deutsch je Zeile über Zeile, Rostock 1614, durch Eilh. Lubin, der zu diesem Zwecke die Wortstellung des griechischen nach dem deutschen umwandelte; bis auf Constantin Tischendorf, Leipzig 1854, in quer 8°, in drei Spalten synoptisch.

Endlich gehören hierher als eine eigentümliche Liebhaberei die Vaterunser-Polyglotten, deren es sehr viele giebt, je und je vermehrte, die älteste, Rom 1591, in 26 Sprachen, unter den späteren z. B. die von Andr. Müller 1660 in hundert Sprachen, die von Chamberlayne 1715 in 150 Sprachen, sodann das bekannte Werk von J. Adelung, betitelt Mithridates, worin das Vaterunser die Grundlage einer wissenschaftlichen Klassifikation aller bekannten Sprachen wurde; die schöne Vaterunser-Polyglotte von Bodoni in Parma, die von J. J. Marcel aus der kaiserlichen Druckerei zu Paris, die letzteren hauptsächlich zur Exhibition des Typenreichtums der betreffenden Offizinen, ohne Anspruch auf wissenschaftlichen Wert; und in beider Rücksicht, d. h. negativ sowohl als positiv, sämtlich übertroffen von dem Auerschen Werke aus der Wiener Hof- und Staatsdruckerei. Zu erwähnen ist außerdem: **Parabola de seminatore ex evangelio Matthaei, in LXXII Europaeos linguas ac dialectos versa, ac Romanis characteribus expressa** (Londini 1857, vom Prinzen L. L. Bonaparte privatim gedruckt).

Eb. Nestle (Ed. Reuß †).

Polykarp, Bischof und Märtyrer zu Smyrna, gest. 155. — Ausgaben: Der Philipperbrief lateinisch zuerst von J. Faber Stapulensis, Paris 1498, griechisch von Halloix, Douai 1633; das Martyrium zuerst lateinisch AS Jan. II, 705ff., griechisch von Ussher, London 1647. Gallandi I, 309ff. MSG 5, 1005ff.; Zahn, Ignat. et Polyc. epistulae, martyria, fragmenta (Patr. apost. opp. rec. de Gebhardt, Harnack, Zahn II), Leipz. 1876; Funk, Patr. apostolici [2] I, 296ff., Tübingen 1901; Lightfoot, The Apostolic Fathers II: S. Ignatius, S. Polycarp, London 1885. 1889, 2 Bde; Volkmar, Epist. Polyc. Smyrn. genuinam rec., Zürich 1885; A. Hilgenfeld, Ignatii Antioch. et Polyc. Smyrn. epistolae et mart., Berlin 1902 (Uebersetzungen von H. Scholz, Gütersloh 1865, J. Chr. Mayer, Kempten 1869, G. Krüger, in „NTl. Apokr.", Tüb. u. Lpz. 1904). Das Martyrium auch in Knopf, Ausgewählte Märtyrerakten, Tüb. u. Lpz. 1901, und in O. v. Gebhardt, Acta martyrum selecta, Berlin 1902. Die syrische und nordägyptische (memphitische) Uebersetzung (herausgegeben v. Amélineau 1888) ist aus Eusebius KG IV, 15 geflossen. Zu der altslavischen, die wiedergegeben zu sein scheint in dem mir jetzt nicht mehr zugänglichen Text der gedruckten Menäen des Dimitrij von Rostow, vgl. meine Angaben in Harnack, Litt. Gesch. I, 892. — Vgl. auch Iren. III, 3, 4; Eus. KG IV, 14f. V, 20. 24. — Die Vita Polycarpi ediert von Duchesne, Paris 1881 (lat. AS Jan. II, 695ff.), dann Lightfoot II, 1005ff. 1068ff. Funk II, 291ff. — Litteratur: A. Ritschl, Entstehung der altkath. Kirche[2], Bonn 1857, S. 284ff. 584ff.; Waddington in Mém. de l'Instit. Imp. Acad. des Inscr. etc., 1867, S. 203ff.; Zahn, Ignatius von Antiochien, Gotha 1873, S. 494ff. Forschungen IV, 249ff. VI, 72ff. 94ff.; Harnack, Die Zeit d. Ignatius, Leipz. 1878. Gesch. d. altchristl. Litt. I, 69ff.; II, 1, 320ff. 381ff. 2, 197. 303; J. Réville, Rév. de l'hist des rel. 22 (1890), S. 21ff.; W. Schmid, Rhein. Museum NF, Bd 48, S. 53ff.; Bardenhewer, Gesch. d. altkirchl. Litt. I, 146ff. II, 615f.

(hier auch weitere Litt.); Corssen, Ztschr. f. NTl. Wiss. 3 (1902), S. 61 ff.; O. Pfleiderer, Das Urchristentum², Berlin 1902, II, 256 ff.

Die früheste Kunde von Polykarp geben die Briefe des Ignatius an die Epheser (21, 1) und Magnesier (c. 15) und der an ihn selbst gerichtete. Der eigene Brief des P. aber ist ein Begleitschreiben bei Übersendung von Briefen des Ignatius, welche die Philipper von ihm erbeten hatten (c. 13). Die Bestreiter der Echtheit der ignatianischen Briefe (noch zuletzt Hilgenfeld) müssen daher auch den Brief des P. für untergeschoben oder interpoliert erklären. Nun hat aber bereits Irenäus (**Adv. haer. III**, 3, 4; vgl. Eus. IV, 14) des Briefes P.s an die Philipper gedacht als eines Zeugnisses seines Glaubens und seiner Predigt der Wahrheit („*ἔστι δὲ καὶ ἐπιστολὴ Πολυκάρπου πρὸς Φιλιππησίους γεγραμμένη ἱκανωτάτη, ἐξ ἧς καὶ τὸν χαρακτῆρα τῆς πίστεως αὐτοῦ καὶ τὸ κήρυγμα τῆς ἀληθείας οἱ βουλόμενοι καὶ φροντίζοντες τῆς ἑαυτῶν σωτηρίας δύνανται μαθεῖν*"). Auch ist ebenso eine Abfassung durch den etwaigen Fälscher der Ignatiusbriefe wegen seiner völlig abweichenden Art ausgeschlossen, wie eine Interpolation (s. Z. vertreten besonders von A. Ritschl S. 584 ff., noch jetzt von Hilgenfeld S. 51 ff.) durch die in allen Teilen gleichmäßige Benutzung des 1. Clemensbriefes (vgl. **1. Clem. ed.** 2 Gebh. Harn. S. **XXIV** ff.). Die Erklärung für den nach c. 13 an die Syrer zu übermittelnden Brief der Philipper giebt der Wunsch des Ignatius **Ad Sm. 11. Ad Polyc.** 8 (vgl. dazu z. B. Pfleid. S. 228). Der Brief ist somit durchaus gleichzeitig mit dem Martyrium des Ignatius und unter Trajan geschrieben. Die Beziehung der Bezeichnung *πρωτότοκος τοῦ Σατανᾶ* für den Leugner von Auferstehung und Gericht c. 7, 1 auf Marcion, den P. nach Irenäus **III**, 3, 4 in Rom so genannt, ist viel zu unsicher, um daraus etwas schließen zu können (so jetzt auch Harnack II, 1, 387 f.). Der Brief ist griechisch nur zusammen mit dem Barnabasbrief, aber nur bis 9, 2, überliefert; c. 10 ff. ist nur durch eine nachlässige lateinische Übersetzung erhalten (c. 9. 13 auch durch Eus. KG **III**, 36, 13 ff.). Der Kennzeichnung des Briefes durch Irenäus entspricht sein Inhalt: Christus, der für uns gelitten und als der Auferstandene erhöht ist, wird auch uns auferwecken, wenn wir Gottes Willen thun. Schlicht und in Anlehnung an die neutestamentlichen Schriften, besonders 1 Pt, wird zu christlichem Wandel ermahnt. Der Veruntreuung eines Presbyters Valens wird c. 11 gedacht. Von der smyrnäischen Gemeinde, deren Repräsentanten er und die Presbyter, in deren Namen er schreibt, sind, sagt P. im Gegensatz zu den Philippern c. 11, 3, daß sie in den Tagen des Paulus Gott noch nicht erkannt (**nos autem nondum noveramus**). Ob P. und die Presbyter damals schon am Leben gewesen (Zahn, Forsch. IV, 252 ff.), ergiebt sich daher hieraus noch nicht. Wohl aber zeigt, daß die Philipper sich gerade an ihn gewandt und daß Ignatius seines Verkehrs mit ihm gedenkt und an ihn noch persönlich schreibt (wenn schon im Ton der Ermahnung, vgl. 1—5), wie P. schon um 110—115 eine weithin angesehene Persönlichkeit gewesen sein muß.

Dem entspricht, was die smyrnäische Gemeinde in dem Brief erzählt, den sie über sein Martyrium kein Jahr nach diesem (**mart. Polyc.** 18, 2) durch einen Marcion an die Gemeinde zu Philomelium, aber zugleich an die katholische — katholisch heißt sie hier zuerst im Unterschied von den häretischen Gemeinschaften (Überschr. u. 16, 2), dieser Ausdruck ist daher bezweifelt worden, vgl. Harnack II, 1, 341 — Kirche allerwärts gerichtet hat. Hier zeigt sich nicht nur die ganz außerordentliche Verehrung für P. in der eigenen Gemeinde (vgl. 13, 2; 16, 2 *ἐν τοῖς καθ' ἡμᾶς χρόνοις διδάσκαλος ἀποστολικὸς καὶ προφητικός*), sondern auch sein Ruf außerhalb der Kirche (vgl. 16, 2 *οὗτός ἐστιν ὁ τῆς Ἀσίας διδάσκαλος, ὁ πατὴρ τῶν Χριστιανῶν*). Die Echtheit und geschichtliche Treue des Martyriums ist nicht zu bezweifeln; früher erhobene Bedenken sind mit Recht allgemein fallen gelassen. Kleine Differenzen gegenüber dem Eus. KG IV, 15 etwas verkürzt wiedergegebenen Text sind belanglos, selbst wenn man es ablehnen sollte 16, 1 für *περίστερα* mit Wordsworth und Zahn *περὶ στύρακα* zu lesen oder es mit Lightfoot und Funk zu streichen. Die Angaben des Martyriums haben eine Bestätigung durch seit 1880 bekannt gewordene Inschriften (bei Lightf. **I**, 613 f.; vgl. dazu Zahn IV, 267 ff.) empfangen. Diese zeigen aber auch die Zuverlässigkeit der von Eusebius nicht gekannten Nachschrift c. 21, denn sie zeigen den 12, 2 als Asiarch und 21 als Hohepriester und aus Tralles bezeichneten Philippus für 149—153 als Asiarchen und schon 137 als lebenslänglichen Oberpriester und Agonothet von Tralles. Aus der Nachschrift c. 21, den Akten des Pionius (s. o. S. 403) und dem alten Martyrolog ergiebt sich, daß Polykarp am 23. Februar gelitten hat (vgl. Lightf. **I**, 677 ff.). Es war ein großer jüdischer Sabbath (**mart. Pol.** 8, 1. 21. 7, 1; vielleicht außer Sabbath zugleich Purimfest, Lightf.

I, 692 f.). Nach der Nachschrift c. 21 war kleinasiatischer Prokonsul Statius Quadratus. Das Prokonsulat dieses Quadratus hat Waddington auf die Jahre 154—156 bestimmt, unter Verwertung namentlich von Angaben des Rhetors Aristides. In jenen Jahren fiel aber nur 155 der 23. Februar auf einen Sabbath; somit wäre dies das des Martyriums P.s. Nun hat aber W. Schmid l. c. zu zeigen gesucht, der Quadratus, von dem Aristides berichtet, sei erst unter Mark Aurel und zwar 165/166 Prokonsul gewesen, wahrscheinlich Avillius Urinatius Quadratus, der Konsul suff. von 156; der 23. Februar 166 fiel aber auch auf einen Sabbath und auf 166 datiert die Übertragung der Chronik Eusebs durch Hieronymus das Martyrium, wie es auch die KG Eusebs unter Mark Aurel ansetzt. Gegen Schmid hat jedoch Corssen, wie mir scheint, nachgewiesen, daß der Quadratus des Aristides vielmehr unter Antoninus Prokonsul war, und zwar wahrscheinlich 154/5. In jedem Fall aber ist der Statius Quadratus, unter dem Polykarp Märtyrer wurde, höchst wahrscheinlich identisch mit dem Konsul dieses Namens von 142, der daher nach der gewöhnlichen Ordnung jener Zeit etwa um 155 kleinasiatischer Prokonsul gewesen sein muß. Dem entspricht auch, daß jener Asiarch Philippus, der schon 133 in Tralles die Festspiele geleitet, unter Mark Aurel zwar noch lebte, aber als Greis, dessen Sohn schon den Titel eines römischen Senators und Prätors führte, und der damals schwerlich noch Asiarch oder Hohepriester Asiens gewesen ist. War zwar P. noch unter Anicet (Bischof von c. 154 an) in Rom, so ist doch die Chronologie der damaligen römischen Bischöfe noch zu unsicher, um damit zu operieren. — Bei seinem Martyrium war P. seit 86 Jahren Christ (9, 3 *ὀγδοήκοντα καὶ ἓξ ἔτη δουλεύω αὐτῷ* sc. *Χριστῷ*. Die Belege für den Sprachgebrauch s. bei Zahn, Forsch. IV, 262; VI, 96). Darüber, wie und wann P. Christ geworden, giebt Irenäus Auskunft. Die Frage nach dem eigenen Alter des Irenäus (s. d. A. Bd IX, 408 f.) ist hier nicht zu erörtern. Aber er betont im Brief an Florinus bei Eus. V, 20, daß er P. persönlich gesehen und gehört und alles seiner Erinnerung zuverlässig eingeprägt habe, speziell auch das über des P. Verkehr mit Johannes und den andern, die den Herrn gesehen. Adv. haer. III, 3, 4 sagt er, daß P. von Aposteln zum Christen gemacht und zum Bischof eingesetzt worden sei und mit vielen Augenzeugen des Herrn verkehrt habe (*Π. δὲ οὐ μόνον ὑπὸ ἀποστόλων μαθητευθεὶς καὶ ἀναστραφεὶς πολλοῖς τοῖς τὸν Χριστὸν ἑωρακόσιν, ἀλλὰ καὶ ὑπὸ ἀποστόλων κατασταθεὶς ... ἐν τῇ ἐν Σμύρνῃ ἐκκλησίᾳ ἐπίσκοπος*). Somit kann P. nicht wohl von christlichen Eltern geboren sein (gegen Harnack II, 1, 343 vgl. Zahn, Forsch. 259 ff.), mag auch in früher Jugend sein Christwerden erfolgt sein. Dem entspricht auch, daß Irenäus, dessen eigener Amtsvorgänger in Lyon Pothinus als neunzigjähriger Greis das Martyrium erlitten hat, mit solchem Nachdruck wiederholt das hohe Alter des P. hervorhebt (adv. haer. III, 3, 4 *ἐπιπολὺ γὰρ παρέμεινε καὶ πάνυ γηραλέος ... ἐξῆλθε τοῦ βίου* und vgl. Eus. V, 20 der dem P. geläufige Ausruf, für so arge Zeiten von Gott aufgespart zu sein). — Hat offenbar gerade auf dem hohen Alter (mart. 7, 2) und seiner persönlichen Beziehung zu Aposteln und Jüngern Jesu das hohe Ansehen P.s beruht, so hat dies sein Zeugesein für apostolische Überlieferung nach Iren. III, 3, 4 auch seine Erfolge in der Bekehrung von Häretikern bei seiner Anwesenheit in Rom unter Anicet, also 154, bedingt. Auf seinen Verkehr mit Johannes und anderen Aposteln hat sich P. auch damals bei seiner Auseinandersetzung mit dem römischen Bischof berufen (Eus. KG V, 24, 16). Was es war, das P. „beobachtete" (*τηρεῖν*), Anicet nicht, ist nicht durchaus deutlich. Doch scheint es sich um Fasten, und zwar offenbar um österliches Fasten, das ja in Frage stand, gehandelt zu haben, und die Abendmahlsfeier, deren Leitung Anicet dem P. überließ, wird die österliche gewesen sein (vgl. Zahn, Forsch. IV, 295 ff. gegen Preuschen Bd XIV, 729). — Irenäus spricht von mehreren Briefen P.s an benachbarte Gemeinden und an einzelne Christen (bei Eus. V, 20, 8); sie sind nicht erhalten. Feuardentius hat freilich in den Noten zu Iren. III, 3 (Köln 1596) mehrere P. zugeschriebene Fragmente mitgeteilt (in Zahns Ausg. S. 171 f.), die nach einer Catene Viktor von Capua in seinem liber responsorum aufbewahrt hat, und Zahn (Forsch. VI, 103) möchte jetzt wenigstens die Möglichkeit ihrer teilweisen Echtheit offen halten. Auf sich beruhen muß auch, was der gelehrte Armenier Ananias von Schirak (600—650) in einer Schrift über „die Epiphanie unseres Herrn" mitteilt (Zahn, Forschungen VI, 103). Die Vita Polycarpi auctore Pionio könnte unter ihren zahlreichen Fabeleien (sie kennt auch c. 12 viele Briefe und Homilien P.s) auch einiges Geschichtliche bewahrt haben, aber dies herauszuerkennen ist unmöglich. Über die Angaben am Schluß des Martyriums s. Bd IX, 409, 40 ff.

Bonwetsch.

Polykrates von Ephesus, um 190. — Quellen: Eusebius Chronik armen. z. J. 2210 Abr., bei Hieron. z. J. 2211 f. Abr. KG III, 31, 3 V, 24, 2—8. Hieraus Hier., De vir. ill. 45 und wohl auch Anatolius, De rat. pasch. c. 7. Vgl. Routh, Rel. sacr. [2] II, 9 ff. MSG V, 1355 ff. — Litteratur: Harnack, Gesch. d. altchristl. Litt. I, 260; II, 1, 323; 5 Zahn, Forschungen III, 187; VI, 162 f. 169 ff. 208 ff.; Bardenhewer, Gesch. d. altkirchl. Litt. I, 580.

Von Polykrates von Ephesus wissen wir nur durch seinen Streit mit Viktor von Rom (seit 189) über die Passahfeier (vgl. Bd XIV, 731 f. 736. 742). Der Streit hatte nach Eusebius noch statt unter Kommodus (gest. 31. Dez. 192), und an Maximin von 10 Antiochien, dem Serapion 190/191 gefolgt ist, sollen in der Sache Briefe geschrieben sein. Damals, also um 190, war Polykrates seit 65 Jahren Christ (er schreibt Eus. V, 24, 7 *ἐγὼ ἑξήκοντα πέντε ἔτη ἔχων ἐν κυρίῳ*) und schon seit längerer Zeit ergraut; da er einer christlichen Familie angehörte, der schon sieben Bischöfe vor ihm entstammten, wird er schon früh getauft sein. Auf einen Verkehr mit Schülern der Herrnschüler beruft er 15 sich nicht, sondern auf einen solchen „mit Brüdern aus der ganzen Welt“. Viktor hat ihn aufgefordert, eine Synode in Sachen der Osterfrage herbeizuführen. Die Synode sprach sich aber sehr entschieden für die kleinasiatische Praxis aus, den 14. Nisan als Festtag unter Brechen des Fastens zu feiern, ihr Wortführer war Polykrates (so I. Bd XIV, 736, 45). Er berief sich auf die kleinasiatische Ueberlieferung und machte die 20 Leuchten der kleinasiatischen Kirche geltend, die immer am 14. Nisan das Passahfest gefeiert hatten. Viktor hat dennoch die kleinasiatische Kirche exkommuniziert, ist damit jedoch nicht durchgedrungen (Eus. KG V, 24, 10 ff.). **Bonwetsch.**

Polytheismus. A. Wuttke, Geschichte des Heidentums, 2 Bde, Breslau 1852 f.; J. Döllinger, Heidentum und Judentum, Regensburg 1857; Max Müller, Essays, 4 Bde (deutsche 25 Ausg. der Chips from a German workshop), Leipzig 1868—1876); derselbe, Vorlesungen über Ursprung und Entwickelung der Religion, mit bes. Rücksicht auf die Religion des alten Indien, Straßburg 1880; Karl Werner, Die Religionen und Kultur des vorchristlichen Heidentums, Schaffhausen 1871; Engelbert Lorenz Fischer, Heidentum und Offenbarung, Mainz 1878; C. P. Tiele, Kompendium der Religionsgeschichte, deutsch durch F. W. T. Weber, Berlin 1880, 30 2. Aufl. 1887; George Rawlinson, The religions of the Ancient World, London 1882; W. Schneider, Die Naturvölker, Mißverständnisse, Mißdeutungen u. Mißhandlungen, 2 Bde, Münster 1885 (nebst dem Ergänzungsband: Die Religion der afrikanischen Naturvölker, 1891); derselbe, Geschichte der Relig. im Altertum, 2 Tle, Gotha 1895—1898 (unvollendet); Chantepie de la Saussaye, Lehrb. der allgem. Religionsgeschichte, 2 Bde, Freiburg 1887 f., 2. Aufl. 35 1897; Bruno Lindner, Grundzüge der allgem. Religionswissenschaft auf geschichtlicher Grundlage (im Handb. der theol. Wissensch., 3. Aufl.), III, 566—699; Konrad v. Orelli, Allgemeine Religionsgeschichte, Bonn 1899.

Ueber Ursprung und früheste Entwickelung der Religionen: Fr. Fabri, Die Entstehung des Heidentums und die Aufgabe der Heidenmission, Barmen 1859, 2. Aufl. 1867; O. Zöckler, 40 Die Urgestalt der Religion: Allgem. Missionszeitschrift 1880, S. 337 ff. (vgl. desselben „Lehre vom Urstand des Menschen“, Gütersloh 1879, S. 188 ff., sowie den Anhang bei Lindners Grundzügen der allg. Religionsw. (a. a. O., S. 674 ff.); E. G. Steude, Ein Problem der allgem. Religionswissenschaft und seine Lösung, Leipzig 1881; Duke of Argyll, The Origin of Religion, considered in the light of the Unity of Nature: Contemp. Rev. 1881; Heman, 45 Der Ursprung der Religion, Basel 1885; Jul. Köstlin, Der Ursprung der Religion: ThStK 1890, II; G. Stosch, Das Heidentum als religiöses Problem 2c., Gütersloh 1903.

Vgl. noch die Ausführungen in den Darstellungen der christl. Apologetik von Ed. Baumstark (Christl. Apologetik auf anthropologischer Grundlage, Frankfurt 1872 2c, I, 242—400); von A. Ebrard (Apologetik, Bd II: Die Religionen der Menschen — Gütersloh 1875, 2. Aufl. 50 1880), von P. Schanz (Apologie des Christentums [2. Aufl. Freiburg 1897], Bd II, S. 1—184), von Hermann Schultz (Christl. Apologetik, 2. Aufl. Göttingen 1902, § 12—20).

Polytheismus, der gelehrtere Name für das, was sonst Abgötterei, Götzendienst oder Heidentum genannt wird. Da die beiden ersteren Namen sehr häufig auch derartige Ausartungen monotheistischer Religiosität wie die 1 Jo 5, 21 warnend erwähnte, oder wie 55 der katholische Bilder-, Reliquien- und Heiligenkult zu bezeichnen dienen; da ferner der Name Heidentum (vom goth. háithns, ahd. heidan „ländlich“) nichts als ein germanisches Äquivalent für das spätlateinische paganismus, also eine notorisch einseitige, durch äußerliche und zufällige Umstände (nämlich durch das längere Sicherhalten polytheistischer Sitten und Anschauungen bei Land- als bei Städtebewohnern — vgl. Valentinians I. 60 und der folgenden Kaiser Edikte gegen die pagani, seit 368; aber auch Theod. Zahns Untersuchungen über „Paganus“ in NKZ 1899, S. 18—42) veranlaßte Bezeichnungsweise ist; da endlich das Gleiche auch von den auf das griechische *ἔθνη* (bei den LXX

s. v. a. גּוֹיִם, nicht-israelitische Völker) zurückzuführenden Ausdruck Ethnicismus und dem parallelen lat. Gentilismus (von gentes = ἔθνη) gilt, so erscheint „Polytheismus" oder Vielgötterei in der That als die präziseste und wissenschaftlichste Benennung für die Gruppe von Religionen, welche dem christlich-jüdischen Glauben an Einen Gott oder Monotheismus gegenübersteht.

Das Wesen des Polytheismus oder der Verehrung einer Vielheit göttlicher Mächte statt des Einen wahren Gottes beruht auf einer Naturbefangenheit des durch die Sünde entarteten religiösen Gefühls und Verhaltens der Menschheit. Die dem Polytheismus ergebenen Völker stehen zwar noch in einem religiösen Verhältnis zur Gottheit, aber sie vernehmen deren Offenbarungen mit einer in der Natur befangenen Vernunft; das überirdische Licht der Gottheit wird von ihnen zwar wahrgenommen, aber kraft ihrer Naturbefangenheit prismatisch gebrochen, also in eine Vielheit zerlegt. Gibt doch die Natur überall dem durch die Sünde Gotte entfremdeten Menschen zunächst in der Vielheit ihrer Gegenstände sich kund, und erscheint sie erst einer fortgeschritteneren Betrachtungsweise als Einheit — dem Sachverhalt entsprechend, kraft dessen pantheistische Religionsformen überall aus polytheistischen sich erst hervorbilden, der Pantheismus also wesentlich als ein Produkt philosopischer Verarbeitung und Vergeistigung eines ursprünglichen Polytheismus erscheint. — Das Urteil der hl. Schrift über Wesen und Wert des Polytheismus lautet im Alten wie im Neuen Testament wesentlich gleich: die Vielgötterei ist Abgötterei, Abfall vom lebendigen Gotte zum Dienste nichtiger Götzen, Verleugnung und Verkehrung der göttlich geoffenbarten Wahrheit, um Lüge, Unwahrheit, Geistesfinsternis und Verkehr mit bösen Geistern (Dämonen) dafür einzutauschen. Die heidnischen Götter als solche existieren nicht, sind Nichtige, אֱלִילִים, ihr Dienst ist Trug שָׁוְא; sie sind ohnmächtig (Jer 2, 28; Jes 41, 29; 42, 17; 46, 1 ff.), aus irdischen Stoffen von Menschenhänden gemacht (s. bes. Jes 41—44; Ps 115, 4 ff.; 135, 15 f.), an sich tot und ohne Seele (Ps 106, 28). Sofern ihnen eine wirkliche Realität zukommt, sind sie nicht Götter, sondern nur Dämonen, böse widergöttliche Geistwesen, שֵׁדִים δαιμόνια (Dt 32, 17, vgl. 10, 17; Ps 96, 15; 106, 27). Eben diese abwechselnde Hervorhebung des völlig nichtigen, oder des dämonisch-widergöttlichen Charakters der Heidengötter begegnet uns in den alttestamentlichen Apokryphen, wo Bezeichnungen wie δαιμόνια (Baruch 4, 7), θεοὶ ἕτεροι (ib. 1, 22) ꝛc. mit lebhaften Schilderungen ihres nichtigen, lediglich eingebildeten Charakters oder ihrer Identität mit den Bildern von Holz, Silber, Gold ꝛc. (s. bes. Weish. 13—15) wechseln. Ganz so im Neuen Testament. Die Götzen sind nichtig (μάταιοι AG 14, 15), sind nicht wirklich Götter (AG 19, 26; Gal 4, 8), sondern nur sogenannte (λεγόμενοι θεοί, 1 Ko 8, 5), in Wahrheit aber Dämonen, denn wer ihnen dient, dient Dämonen, wer von ihrem Opferfleische ißt, ißt vom Tisch der Dämonen (1 Ko 10, 20 f.; Offb 9, 20). Es ist unmöglich, etwa nur die erstere dieser Auffassungen im Neuen Test. vertreten finden zu wollen und demnach (mit Calvin, de Wette, Neander, Flatt, Baur — auch J. G. Müller in Aufl. 1 der Encyklopädie bei Darstellung unseres Gegenstandes) bei Stellen wie 1 Ko 8, 5 zur Erwähnung der „Götter" ein ex persuasione gentilium zu supplieren. Vielmehr erhellt aus 1 Ko 10, 19—21 für Paulus, sowie aus Offb 9, 20 (auch 9, 11 [vgl. 2, 13] für den Apokalyptiker Johannes die Annahme von dämonischen Realitäten als mit den heidnischen Gottesvorstellungen und -Namen thatsächlich verbunden. Auch die urchristliche Litteratur der nachapostolischen Zeit läßt beide Vorstellungsweisen, die nihilistische und die dämonologische — jene besonders durch die Ep. ad Diognet. und durch Arnobius vertreten; diese die bevorzugtere und von fast allen übrigen Vätern des Morgen- wie des Abendlandes festgehalten — nebeneinander hervortreten.

Fragt man nach dem Ursprunge des Polytheismus, so könnte jene schon berührte Thatsache, daß der Pantheismus aus früherer Vielgötterei sich zu entwickeln pflegt (so bei den Indiern der Brahmanismus, bei den Hellenen die Religionssysteme der Eleaten, Stoiker ꝛc.) dazu verleiten, die Verehrung einer Vielheit von Göttern überhaupt für die Urform aller Religion zu halten und auch den biblischen Monotheismus erst aus ihr sich hervorbilden zu lassen. Es ist von Wichtigkeit gegenüber dieser Behauptung einer Priorität des Polytheismus vor dem Monotheismus zunächst festzustellen, daß die hl. Schrift selbst nichts eine solche Hypothese Begünstigendes aussagt. Weder die Stelle Gen 4, 26 — welche vom Anfange nicht der Anbetung Eines Gottes statt vieler, sondern der Anrufung des Einen Gottes unter dem Namen Jahve handelt — noch Exod 6, 3, wo ein Hinweis auf frühere Vielgötterei noch viel weniger gefunden werden kann, lassen sich zu ihren Gunsten anführen. Weder im Pentateuch noch in der prophetischen Litteratur begegnet man irgend welchen Spuren ursprünglicher Vielgötterei. Der Eine Schöpfergott Jahve-

Elohim ist der mit den frommen Vätern vor wie nach Noah verkehrende; er und kein anderer ists, der sich dann auf dem Sinai offenbart und hier seine alleinige Anbetung als oberstes und erstes Gebot verkündigt. Die Bibel betrachtet sehr bestimmt die Vielgötterei der Heiden als beruhend auf einem Abfall von dem Einen lebendigen Gotte der Urzeit. Im Alten Testament wird diese Entstehung des Heidentums durch einen Abfall vom Urmonotheismus erzählt im Anschluß an die Geschichte vom Turmbau zu Babel Gen 11, 1 ff. Das an dieses Ereignis sich knüpfende göttliche Strafgericht der Sprachenverwirrung bedeutet zugleich mit der Zertrennung der Sprachen und Nationen auch die der Religionen, mag immerhin dieses letztere Moment vom alten (jahvistischen) Erzähler nicht bestimmt und ausdrücklich hervorgehoben werden. Mit Recht haben schon ältere christliche Denker in Gen 11 die Entstehung des Heidentums angedeutet gefunden, z. B. Origenes, der die durch den göttlichen Strafakt zerstreuten Menschen fortan völkerweise einzelnen „Engeln", d. i. Nationalgöttern untergeordnet werden läßt (c. Cels. l. V), auch Augustin (De Civ. Dei. XVI, 6 z. E. u. 9). Von neueren Vertretern dieser Auffassung der Katastrophe von Babel als der „Geburtsstunde des Heidentums" vgl. bes. Schelling, Einleitung in die Philosophie der Mythologie (Werke Abt. II, Bd 1, S. 94 f.); Kurtz in der Geschichte des A. Bds; Delitzsch zu Gen 11, 1—9; F. Fabri in der oben angeführten Schrift von 1859; Auberlen, Die göttliche Offenbarung, I, 131 ff. u. II, 118 ff.; Kaulen, Die Sprachverwirrung zu Babel (1861); M. A. Strodl, Die Entstehung der Völker, Studie aus einer Philosophie der Geschichte (Schaffhausen 1868); vgl. noch aus neuester Zeit die Andeutung bei A. Jeremias, Das Alte Test. im Lichte des alten Orients (Leipzig 1904), S. 178. — Weitere biblisch-urgeschichtliche Hinweise auf die nur allmählich erfolgte Hervorbildung des Polytheismus aus dem ursprünglichen Monotheismus bietet die Geschichte Abrahams: Gen 14, 18 ist Melchisedeks El Eljon noch derselbe Gott wie Abrahams El-Schaddai; aber nach Jos 24, 2 ff. hat Abraham, da er nach Kanaan zog, sich schon von einem götzendienerischen Vater und Bruder trennen gemußt. Desgleichen die Geschichte Jakobs, der von seinen mesopotamischen Verwandten und Schwiegervater Laban her das Unwesen kleiner Hausgötzen, Theraphim (s. d. A.) in seine Familie eindringen sieht (Gen 31, 19 f.; 35, 2 f. ꝛc.), sowie weiterhin diejenige Josephs in Ägypten, der eines dortigen Sonnenpriesters Tochter heiratet (Gen 41, 50) und zumal diejenige Mosis, der nur in gewaltigem Kampfe wider ägyptisches und midianitisches Heidentum (vgl. Deut. 32, 15 ff., Am 5, 25 f.; auch Num 12, 1 ff.) sein Volk beim Glauben an den Bundesgott Jahwe zu erhalten vermochte. Auch im Neuen Testament wird das Hervorgegangensein der heidnischen Religionen aus einem Degenerations- und Zersetzungsprozeß, wodurch das ursprüngliche Geeinigtsein der Völker im Glauben an Einen Gott verloren ging, überall vorausgesetzt. Das von Paulus zu Anfang seines Römerbriefs (Rö 1, 21 ff.) entworfene Gemälde von der Genesis des Heidentums nimmt zwar nicht ausdrücklich Bezug auf die Turmbaukatastrophe und das darauf Gefolgte, paßt sich aber diesen alttestamentlichen Nachrichten sehr wohl an und ergänzt sie gleichsam. Dort waren es äußere Symptome des zunehmenden Abfalls der Völker vom wahren Gott und ihres immer tieferen Versinkens in götzendienerischen Aberglauben, welche verflochten in die Ereignisse der Urgeschichte hervortraten; hier wird das Innere des Entartungsprozesses selbst anschaulich und mit erschütternder Wirkung beschrieben: „Weil sie wußten, daß ein Gott ist und haben ihn nicht gepriesen als Gott, noch ihm gedankt, sondern . . . haben verwandelt die Herrlichkeit des unvergänglichen Gottes in ein Bild gleich dem vergänglichen Menschen und der Vögel und der vierfüßigen und der kriechenden Tiere; darum hat sie auch Gott dahin gegeben in ihrer Herzen Gelüste, — — die da Gottes Wahrheit haben verwandelt in Lügen und haben geehret und gedienet dem Geschöpf mehr denn dem Schöpfer" u. s. f. Auf der gleichen Voraussetzung eines Urmonotheismus, von dem die heidnische Menschheit abgefallen, fußen die bekannten Aussagen der Paulusreden in der Apostelgeschichte, welche darauf hinweisen, wie Gott in vergangenen Zeiten „alle Heiden ihre eigenen Wege habe wandeln lassen", und wie sie, die doch göttlichen Geschlechtes, während der „Zeit der Unwissenheit" Gott unter goldenen, silbernen oder steinernen Bildern anbeten zu müssen gemeint hätten (AG 14, 16; 17, 29 f.).

Je unzweifelhafter hienach die biblische Offenbarung dem Monotheismus die historische Priorität vindiziert, um so besser erscheint die Frage berechtigt, ob für die umgekehrte Annahme eines Urpolytheismus, wie sie in modern naturalistischen Kreisen seit etwa einem Jahrhundert beliebt geworden und immer noch zahlreiche Vertreter zählt, etwelche sachliche, durch Sprach-, Altertums- oder Religionsforschung nahe gelegte Gründe vorhanden sind? Der jetzt weit und breit herrschenden evolutionistischen Spekulation auf

naturphilosophischem Gebiete mag es nahe genug zu liegen scheinen, allen Monotheismus als allmählich gewordenes Entwickelungsprodukt früherer polytheistischer Vorstellungen zu denken. Aber gesetzt, für das äußere Naturbereich, insbesondere auf biologischem Gebiete, wäre der Evolutionsgedanke in seiner dermalen beliebten weiten Ausdehnung wohl begründet und berechtigt, so fragt es sich doch, ob die Thatsachen der Religionsgeschichte ihn in der Weise begünstigen, daß seine Übertragung auch auf dieses Gebiet zulässig zu nennen wäre.

Seit der noch unentwickelteren Gestalt, in welcher die englischen Deisten des 18. Jahrhunderts, namentlich Hume, sowie manche deutsche Vulgärrationalisten (u. a. G. L. Bauer, in den Beilagen zu s. Theologie des ATs, 1796) die Annahme eines Hervorgegangenseins des Monotheismus aus ursprünglichem Polytheismus gehegt hatten, hat diese Annahme hauptsächlich dreierlei besondere Ausprägungen oder Formulierungen erfahren. Man denkt sich die Vielheit göttlicher Potenzen, der die Menschheit vor ihrem Sicherheben zur Annahme Eines Gottes gedient haben soll, entweder als Fetische, oder als abgeschiedene Stammväter (Ahnen, Heroen) oder Geistwesen sonstiger Art, oder drittens als Gestirne (Sonnen- und Mondgottheiten, Sterngeister). Man huldigt also entweder der Fetischismustheorie oder der Hypothese eines ursprünglichen Geisterkults (Animismus, mit den Unterarten des Spiritismus, Schamanismus, Ahnendienstes, Heroenkults ꝛc.) oder endlich der Annahme eines ursprünglichen Sabäismus oder Gestirndienstes. Eine nähere Prüfung dieser Hypothesen hat uns den Weg zur Annahme eines Urmonotheismus als mit den Thatsachen der historischen Religionsforschung im Einklang stehend zu bahnen.

I. Die Fetischismus-Theorie stammt aus dem Zeitalter Voltaires und Humes. Sie wurde im wesentlichen begründet durch de Brosses (**Du culte des Dieux fétiches, ou parallèle de l'ancienne religion de l'Egypte avec la religion actuelle de la Nigritie,** Paris 1760); doch erschien sie bei diesem ersten Bahnbrecher einer umfassenderen Erforschung des fetischistischen Religionswesens der Negervölker Afrikas noch mit theistisch-offenbarungsgläubigen Zuthaten versetzt, also nicht konsequent im Geiste des Naturalismus entwickelt. Diese Inkonsequenzen streifte ihr neuerer Begründer Aug. Comte, der Philosoph des Positivismus (s. d.) ab. Die durch ihn (bes. in seiner **Physique sociale,** in **vol. V** seines **Cours de philos. positive,** 1830) aufgestellte Annahme: es habe sich aus dem ursprünglichen Kultus rohsinnlicher Objekte eines kindischen Zauberaberglaubens oder Fetische (**fetisso** angeblich = **chose fée, enchantée**) zunächst der Polytheismus zivilisierterer heidnischer Nationen, und aus diesem dann zuletzt der Monotheismus als ethisch höchststehende Religionsform entwickelt, ist zu einem Lieblingsdogma französischer, britischer und nordamerikanischer Positivisten geworden. Wie in Frankreich noch vor kurzem L. Jacolliot diesen Stufenfortschritt vom Urfetischismus durch den rationelleren Polytheismus zur Annahme Eines Gottes als das „Werden der Humanität" gefeiert hat (**La genèse de l'humanité: fétichisme, polythéisme, monothéisme,** Paris 1880), so plädieren zahlreiche englische Religions- und Altertumsforscher für eben diese Theorie. So vor allen Sir John Lubbock, der eifrige Verfechter des angeblichen Stufenganges „Atheismus (vgl. unten), Fetischismus, Totemismus oder Sinnbilderdienst, Schamanismus, Idololatrismus" als allgemeinen Grundgesetzes für das allmähliche Emporsteigen der Menschheit von tierischer Brutalität zu ethisierter Religiosität (**On the Origin of civilization etc.,** 1867, 1870). So ferner Baring Gould, **Origin and developement of religious belief,** London 1869; Monier Williams, **Progress of Indian religious thought,** im **Contemp. Rev.** 1878, Sept.; J. A. Farrer, **Primitive manners and customs,** 1879 u. a. Aber auch deutsche Gelehrte, bei denen irgend welche Beeinflussung durch Comtesche Spekulationen nicht nachzuweisen, haben den Gang der Religionsentwickelung vielfach so darzustellen versucht, daß sie den Fetischismus für ihren Ausgangspunkt erklärten. So zuerst C. Meiners in seiner „Allg. kritischen Geschichte der Religionen" 1806, wo die These, daß der Fetischismus „nicht nur der älteste, sondern auch der allgemeinste Götterdienst" sei, als etwas von selbst Einleuchtendes und „Unleugbares" behandelt wird; ferner Gottl. Phil. Chr. Kaisers Biblische Theologie 1813 (sowohl Natur als Geschichte und Erdbeschreibung [?] bezeugten den Fetischismus als „die allererste Religion der Nationen"); desgleichen Hegels Vorlesungen über Philosophie der Religion 1832 (Zauberei in der Form eines kindisch spielenden, seine Verehrungsobjekte beständig wechselnden Fetischdienstes bilde die erste und niedrigste Form der Religion); Theod. Waitzs Anthropologie der Naturvölker (Bd I, 1859), wo mit dem „rohen systemlosen Polytheismus", der an die Spitze aller Religionsentwickelung gestellt wird, wesentlich fetischistischer Aberglaube und Zauberkult gemeint ist. Auch H. Paret, der Verfasser des

in Auflage 1 dieser Encyklopädie enthaltenen Artikels „Fetischismus", huldigte einer ähnlichen evolutionistischen Betrachtungsweise; er beschrieb die fetischistische Religion „gleichsam als das erste Hineintreten des religiösen Bewußtseins in ein sonst vom tierischen nur wenig verschiedenes Leben", überhaupt als die „denkbar niedrigste Stufe der Religion, 5 aus welcher alle entwickelten Religionen erst geworden seien". Förmlich zum Dogma erstarrt erscheint die Fetischismus-Hypothese in dem Werke von Dr. Fritz Schultze, Der Fetischismus; ein Beitrag zur Anthropologie und Religionsgeschichte (Leipzig 1871), wo eine streng philosophische Erklärung der einzelnen Hauptrichtungen des Fetischaberglaubens (betreffend Stein-, Berg-, Wasser-, Feuer-, Baum-, Tierfetische u. s. f.) versucht, überall aber 10 von der Voraussetzung aus argumentiert wird, als stehe der jeweilig roheste Fetischkult heutiger Wilden der Urgestalt aller Religion notwendig am nächsten. Ähnlich Th. Achelis, Der Fetischismus als universelle Entwickelungsstufe des relig. Bewußtseins (Ausland 1891, Nr. 49). Mehr oder minder beeinflußt durch die Fetischismustheorie zeigen sich Kulturhistoriker wie K. Twesten und Fr. v. Hellwald, Orientalisten wie F. Spiegel (Zur vergl. 15 Religionswissenschaft im „Ausland" 1872), Naturphilosophen wie Carus Sterne (Werden und Vergehen 2c., 1877), E. Häckel, Noiré, Dodel 2c., Religionsforscher wie selbst Wuttke (dessen Geschichte des Heidentums [1852] trotz ihrer positiv monotheistischen Grundvoraussetzungen doch insofern zur Fetischismushypothese ungehöriger- und inkonsequenterweise hinüberschwankt, als sie unter den geschichtlich bekannten Religionsformen die der Fetisch- 20 anbeter als älteste und primitivste betrachtet, also ihren Charakter als eines Degradations- und Entartungsproduktes verkennt) und wie neuestens G. Roskoff in s. Geschichte des Teufels (2 Bde 1870) und besonders in seiner Monographie über das Religionswesen der rohesten Naturvölker, Leipzig 1880. Gegenüber der besonders darwinistischerseits öfters vorgetragenen leichtfertigen und kritiklosen Annahme: es gebe überhaupt zahlreiche wilde 25 Völker ohne jede Spur von Religion, und dieser angebliche absolute Atheismus sei (mit Lubbock, s. o.) als die eigentliche Basis und Anfangsstufe des gesamten religiös-sittlichen Entwickelungsprozesses der Menschheit zu betrachten, hat Roskoff in der letzteren Schrift eine Reihe sehr guter Untersuchungen zusammengestellt, die dem teils vorher teils später durch Gelehrte wie Waitz, Peschel, Gerland, Max Müller, de Quatrefages, Schneider (vgl. 30 oben die Lit.) 2c. gegenüber der Uratheismushypothese Vorgebrachten das Siegel der Bestätigung aufdrücken. Allein da, wo der Fetischismus in Betracht kommt, schwankt auch er zur naturalistischen Betrachtungsweise hinüber; Zauberei, die Grundlage alles Fetischismus, gilt auch ihm als Urgestalt alles religiösen Lebens und Strebens der Wilden. Dabei weicht er von Wuttke darin ab, daß er diese Annahme ganz allgemein faßt, sie 35 nicht etwa bloß auf die geschichtlich bekannten Wilden, sondern gleich auf die der frühesten Urzeit bezieht und von einer monotheistisch gearteten religio patriarchalis nichts wissen will.

Die Fetischismustheorie, und zwar in ihrer unbedingteren Ausgestaltung ebensowohl wie in der limitierten Form, die sie bei den beiden zuletzt besprochenen Gelehrten trägt, 40 ist wissenschaftlich falsch. Sie fußt auf unhaltbaren Voraussetzungen schon was den Begriff der als „Fetische" bezeichneten Götzen betrifft. Unter einem „Fetisch", portugiesisch fetisso (richtiger feitiço) ist nicht mit jenem de Brosses und der Mehrzahl der Vertreter der Hypothese eine „bezauberte und darum weissagende Sache" (chose fée = enchantée = rendante oracles) zu verstehen, als sei das Wort von fari, fanum oder fatum 45 herzuleiten. Vielmehr geht das Wort auf die Wurzel facere zurück: feitiço entspricht dem lateinischen factitius und bezeichnet etwas künstlich Gemachtes, insbesondere etwas zu religiösen Andachtszwecken Gemachtes, wie etwa ein Amulet, ein Kreuz, einen Rosenkranz, kurz das Arbeitsprodukt eines feiticero, eines Verfertigers derartiger religiöser Kunstgewerbeartikel. Das Wort erinnert also an Ausdrücke wie factura, italienisch fat- 50 tura = Zauberformel, oder wie das gleichbedeutende sanskritische kritya (von kri machen), oder wie das von dieser letzteren Radix entstammende lateinische carmen, französisch charme, Zauberspruch. Fetische in des Namens eigentlicher Bedeutung sind sonach Andachtsmittel oder Kultusobjekte, die jedenfalls auf eine fortgeschrittenere Religionsentwickelung, ja auf einen beginnenden Verfall des religiösen Lebens hinweisen. Und dieser 55 wahren Bedeutung des Namens Fetisch (sowie seiner Synonyma in Afrikas Negersprachen, z. B. gri-gri oder gru-gru, enquizi, mokisso, wong etc.) entspricht auch das thatsächliche Auftreten der betreffenden Religionsform im Leben der Naturvölker. Fetische sind immer Trümmer älterer und vollkommenerer Gottesvorstellungen; irgend welche Idee von einem anzurufenden Wesen höherer Art muß schon vorhanden gewesen sein, wo zum 60 Machen eines Fetisch geschritten wird. Der Stein, Klotz, Knochen, Lappen, Haarzopf,

Tierschwanz ꝛc., welcher für den Neger die Rolle eines solchen Zaubergötzen spielt, ist nie etwas anderes als ein einem längst ausgebildet gewesenen, wenn auch rohen und vagen Gottesbegriffe willkürlich angepaßtes Idol. Die Verehrung oder vielmehr die zaubernde Handhabung solcher Idole steht in deutlicher Analogie zum Reliquiendienste und zu ähnlichen Formen des Aberglaubens im Buddhismus, Islam und römischen Katholicismus. 5 Fetische sind rohere Parallelen zu solchen Dingen wie der Buddha-Zahn auf Ceylon, wie die Talismane der Mohammedaner, wie die Heiligenbilder, Rosenkränze, Herz-Jesu-Symbole, Bambinos der Katholiken, wie die Amulette der Griechen und Römer, wie jene Elemente götzendienerischen Aberglaubens, die sich zu wiederholten Malen (bald als Theraphim, bald als Stierbilder oder eherne Schlangen) von den Nachbarvölkern her in Israels 10 Religion einzudrängen suchten. Vergebens haben Meiners, Hegel, Lubbock und andere Vertreter der Fetischhypothese den Charakter des Kindischen betont, der dem Verkehr des Negers mit seinem Fetisch oder Gri-Gri eigne, das Puppenartige dieser Idole und das kindisch Ausgelassene der ihnen dargebrachten Huldigungen durch Tänze, Klapper- oder Trommelmusik und dergl., woraus angeblich die Zugehörigkeit des Fetischdienstes zur Kind- 15 heitsstufe der Religiosität erhalten soll. Es wird da kindisches und blödsinnig läppisches Treiben mit kindlichem, jugendlich emporstrebendem und entwickelungsfähigem Verhalten verwechselt; es wird vergessen, daß gerade Greise oder geistig Erkrankte oft genug am kindischen Spielzeug Gefallen finden. Der Fetischismus ist eine greisenhafte, keine jugendfrische und zukunftsvolle Erscheinung; er ist ein Verwesungsprodukt gesunkener und ent- 20 arteter, nicht ein triebkräftiger Keim werdender Religionen. Weder er, noch jene Lubbocksche finstere Nacht des völligen Uratheismus können vernünftigerweise an die Spitze der religiösen Entwickelung, sei es der Menschheit im ganzen, sei es einzelner Stämme oder Völker gestellt werden. Vgl. Jul. Happel, Die Anlage des Menschen zur Religion, Leiden 1877, S. 112. 134 ff.; O. Pfleiderer, Religionsphilosophie, Berlin 1878, S. 318 f. 742 f.; Max 25 Müller, Vorlesungen über den Ursprung und die Entwickelung der Religion ꝛc., Straßburg 1880 (bes. Vorl. II: Ist Fetischismus die Urform aller Religion?); M. Zahn, Ist Fetischismus eine ursprüngliche Form der Religion? (Allg. Miss.-Ztschr. 1879, Mai, S. 223 ff.); Schanz, Apologie d. Christent.², II, 37, 297 u. ö.; v. Orelli, Allg. Religionsgesch., S. 15. 265 f.; 841 f. 30

II. Die Animismus-Hypothese oder Annahme eines Seelenkults als des Ausgangspunktes aller religiösen Entwickelung ist bedeutend jüngeren Ursprungs als die Fetischismustheorie. Den Namen „Animismus" gebrauchte man im vorigen Jahrhundert, um das von dem Arzt und Chemiker G. E. Stahl (gest. 1734) begründete medizinische System zu bezeichnen, wonach die Seele, anima, als das den Körper des Menschen zu- 35 sammenhaltende und die verschiedenen Krankheitsursachen bekämpfende Lebensprinzip galt. Im Unterschiede zu diesem pathologischen Animismus lehrte neuerdings der englische Kulturhistoriker Edward B. Tylor (bes. in s. Werke Primitive Culture, Researches into the development of mythology, philosophy, religion, art and custom, London 1871 [deutsch durch Spengel und Poske: „Die Anfänge der Kultur", 2 Bde, 40 Leipzig 1873], sowie in der späteren Schrift: „Anthropology", London 1881) mit „Animismus" vielmehr eine bei den Naturvölkern aller Weltteile verbreitete religiöse Vorstellungsweise bezeichnen, welche im Glauben an sinnliche Kundgebungen von mehr oder minder mächtigen Seelen oder Geistern oder kürzer in einem „Seelenkult" besteht (der letztere Ausdruck namentlich bei Jul. Lippert: Der Seelenkult nach seinen Beziehungen 45 zur hebräischen Religion, Berlin 1881). Vgl. als eine der jüngsten Schutzreden für diese Tylorsche Theorie die Ausführungen O. Seecks über Animismus im Anhang zu Bd II seiner „Geschichte des Untergangs der antiken Welt" (Berlin 1901), S. 339—377. Logisch betrachtet steht diese religiöse Denkweise jedenfalls eine Stufe höher als der Fetischismus, denn sie unterscheidet an dem als Anbetungsobjekt und Zaubermittel gebrauchten 50 Naturding eine Außen- und eine Innenseite; sie denkt ihre Kultusobjekte als erfüllt oder ergriffen von gewissen Geistwesen, auf deren Erscheinen und Wirksamwerden menschliche Zauberkunst einzuwirken vermöge. Doch mischen selbstverständlich rohere fetischistische Vorstellungsweisen und Bräuche den etwas geistigeren des Animismus leicht sich bei; insbesondere das Zauberpriestertum beider Religionsformen trägt überall ähnliche Züge. Es 55 gilt dies mehr oder weniger von jeder der besonderen Formen oder Richtungen des Animismus, die nach verschiedenen Gesichtspunkten gruppiert sich aufzählen lassen, und deren man hauptsächlich folgende zu unterscheiden hat:

1. physiolatrischer Animismus: Verehrung gewisser beseelender Prinzipien oder Naturgeister, welche ihren Sitz in irdischen Naturpotenzen niederer (vormenschlicher) Art haben 60

sollen, etwa in Quellen oder Flüssen, als Nymphen, Nixen rc., in Bergen oder Felsen als Berggeister (Kobolde rc.), in Gewächsen als Baumgeister (Hamadryaden rc.), in verschiedenen Tieren, namentlich Schlangen — weit verbreitet, besonders in den beiden letztgenannten Formen, als Baum- und Schlangenkultus (Phyto- und Zoolatrie, letztere besonders als Ophiolatrie);

2. anthropolatrischer Animismus: Verehrung abgeschiedener Menschengeister, denen entweder in der Luft oder sonstigen unbelebten Naturmedien, oder in lebendigen Tierleibern ihr Sitz angewiesen wird, je nachdem einfachere Formen des Geisterglaubens oder die kompliziertere Seelenwanderungslehre der Betrachtung zu Grunde liegt. Es ist das unheimliche Gebiet des Spiritismus im weitesten Sinne, dem diese besondere Form des Animismus angehört; nekromantische Bräuche verschiedener Art, bei roheren Völkern vielfach mit schamanischer Raserei verbunden, hie und da zu ophiolatrischem Dämonenaberglauben und Teufelsdienste sich steigernd, entfalten sich auf dieser Basis;

3. patriarcholatrischer Animismus oder Ahnendienstkultus der Vorfahren besonderer Familien oder ganzer Stämme mittelst Totenopfern u. dgl., insbesondere solchen Stammvätern dargebracht, die als Helden, als Religionsstifter, Staats- oder Städtegründer rc. zu Wohlthätern ihrer Nachkommen geworden (Heroenkult), oder auch innerhalb des beschränkteren Familienkreises sich haltend (Laren-, Penatenkult); bei wilden Völkern dadurch nicht selten in eine eigentümliche Form des Tierdienstes übergehend, daß die Stammväter als durch gewisse Raubtiere oder Vögel oder schnellfüßige Jagdtiere rc. versinnbildlicht gedacht werden, welche dann die Bedeutung stehender Embleme der betreffenden Stämme annehmen (heraldischer Sinnbilderdienst oder Totemismus, nach einem besonders durch Lubbock eingeführten Ausdruck).

Mit den Versuchen, entweder eine oder die andere dieser Formen des Animismus, oder auch sie alle zusammen nebst diesen oder jenen Zuthaten fetischistischer Art (so Tylor, l. c., Alfred de Réville in s. Prolégomènes sur l'histoire des religions, Paris 1881; C. P. Tiele in s. Kompendium der Religionsgeschichte [nicht in seinem größeren Werke „Gesch. der Relig." rc. s. o.]; O. Seeck u. a.) an die Spitze aller Religionsentwickelung zu stellen, steht es ähnlich wie mit der Fetischismushypothese. Ihre Durchführung erschwert sich dadurch, daß die sogen. animistische Betrachtungsweise vielfach auf komplizierte Prozesse des Nachdenkens und der gereifteren Mythenbildung zurückweist, daß sie (laut ausdrücklichem Zugeständnis mancher Vertreter der betreffenden Hypothese, z. B. Tieles, l. c., S. 11) einer „Art von primitiver Philosophie" gleicht, daß sie gerade auf höheren Kultur- und Religionsstufen vorzugsweise kräftig entfaltet hervortritt — man denke nur an das Orakelwesen der Hellenen und an den modernen nekromantischen Spiritismus nordamerikanisch-englischen Ursprungs! — Was speziell den Ahnendienst betrifft, den eine Anzahl hierhergehöriger Forscher mit besonderer Vorliebe als Urform aller Religiosität darzustellen sucht (Herbert Spencer in s. Principles of sociology, sowie in dem Aufsatze: The origin of animal worship, in s. Essays, 1874; ferner die südafrikanischen Sprach- und Religionsforscher Bleek und J. Fenton; O. Caspari, Die Urgeschichte der Menschheit, I, 263 ff., bezw. auch Lippert in der angeführten Schrift über den Seelenkult), so scheitert die Hypothese, soweit sie ihn betrifft, hauptsächlich an zwei Erwägungen. Das pietätsvolle Aufblicken zu den Ahnen, ihre Verehrung durch Opfermahle, ihre Orakelbefragung rc. setzt an und für sich eine längere geschichtliche Entwickelung und das Gelangtsein zu einer reiferen Kulturstufe voraus, als daß darin das allerfrüheste Keimen religiöser Vorstellungen und Traditionen erblickt werden dürfte. Sodann belehrt uns die Entwickelung gerade derjenigen Religion, in welcher der Ahnenkult seinen intensivsten Gehalt und sozusagen seinen klassischen Ausdruck gefunden, der altchinesischen Reichsreligion, aufs Unwidersprechlichste darüber, daß der Glaube an ein höchstes göttliches Wesen hier den Hintergrund und die historische Voraussetzung für die den Ahnen dargebrachte Verehrung bildete. Zu der in ferner Höhe und starrer Abgeschlossenheit thronenden Himmelsgottheit (Ti, Shang-ti, Thian) sind die Ahnen als mittlerische Fürsprecher oder als Zwischengottheiten erst allmählich im Laufe der Zeit hinzugetreten; das umgekehrte Entstehungsverhältnis ist schon deshalb höchst unwahrscheinlich, weil es einen besonderen Priesterstand in China niemals gegeben hat, vielmehr dem Kaiser als obersten Patriarchen des Volkes und den einzelnen Familienvätern die Ausübung aller Kultusthätigkeit von jeher allein oblag (vgl. v. Orelli, S. 47 f.). Desgleichen bilden in der ältesten Religionsentwickelung der Indier die Pitris (= Manen), die Rischis (= Weise, Heroen) und andere Äquivalente des Ahnendienstes sonstiger Völker unleugbar accessorische Elemente, denen ältere und einfachere Formen des Natur-

kultus vorausgegangen waren (W. Caland, Altindischer Ahnenkult, Leiden 1893; v. Orelli, S. 436). Für die Babylonier, die Ägypter und die klassischen Völker ist die Vorstellungsweise, als hätten die Hauptgottheiten sich aus nach und nach zu göttlichem Rang erhobenen Heroen oder Patriarchen hervorgebildet, vollends undurchführbar. Euhemeros stieß mit seiner in diesem Sinne gehaltenen Mythendeutung mit Recht auf den Widerspruch aller einsichtiger Mythenforscher des Altertums. Und so oft und mannigfach modifiziert der Euhemerismus später wieder aufgelebt ist, seiner einseitigen Durchführung stehen unüberwindliche Schwierigkeiten entgegen. Schon die Kirchenväter gesellten, so gern sie sich durch Ennius, Diodor u. a. Euhemeristen über den anthropolatrischen (herolatrischen) Ursprung einzelner Göttergestalten wie Saturn, Zeus ꝛc. belehren ließen (namentlich Tertullian, Lactanz, Augustin ꝛc.), doch stets ihren Kritiken des hellenisch-römischen Mythensystems auch ein dämonologisches und gelegentlich auch ein kosmisch-physikalisches Element hinzu. Und wenn in neuerer Zeit manche Denker der euhemeristischen Betrachtungsweise sich mit ausschließlicher oder fast ausschließlicher Vorliebe zugewendet haben — Hobbes, Banier, Fréret, Lemprière, Stanley Faber, Carlyle (Das Heroenthum in der Geschichte, 1840), H. Lüken (Die Traditionen des Menschengeschlechts, 1856, 2. A., 1869), Emanuel Hoffmann (Mythen aus der Wanderzeit der gräco-italischen Stämme, 1876) — so hat es an Kritikern solcher Einseitigkeit niemals gefehlt. Mit Recht lassen unter den Vertretern des Animismus nicht bloß solche wie Tylor, Tiele ꝛc., sondern auch O. Caspari (Urgesch. II, 254) einer allzuweit getriebenen Betonung des Faktors der Ahnenverehrung ihre Zensur wiederfahren. Gegen H. Spencers oben erwähnten Versuch einer Zurückführung aller Religionsanfänge auf (totemistischen) Ahnenkult hat besonders Réville treffende Gegenbemerkungen gemacht (La nouvelle théorie euhémeriste — in der Rev. de l'hist. des relig., vol. IV, n. 4). Vgl. auch Karl Werner, Die Religionen und Kulte des vorchristlichen Heidentums (Schaffhausen 1871), S. 218 f., sowie was insbesondere die Urform der Religion Chinas betrifft, außer Orelli a. a. O., noch Viktor von Strauß, Einleitung zu seiner Übersetzung des Schi-king (1880); E. Faber, Introduction to the science of Chinese Religion (Hongkong 1879); Jul. Happel, Die altchinesische Reichsreligion vom Standpunkte der vergl. Religionsgeschichte (Leipzig 1882), S. 16 ff.

III. Die Sabäismus-Hypothese oder Annahme eines Kultus der Himmelslichter Sonne, Mond und Sterne als der Urform aller Religion hat zu ihrem frühesten Vertreter zwar nicht den mythischen Sanchuniathon, der (bei Euseb., Praep. ev. I, 6) der allerdings für uralt erklärten Astrolatrie immer noch die Phytolatrie vorangehen läßt, wohl aber diejenigen Kirchenväter, welche (wie schon Clemens Alex., Firmicus Maternus [De err. prof. rell. 1—5] u. a.) von ihren im übrigen monotheistischen Voraussetzungen ausgehend den „Dienst der Elemente" d. i. der Himmelslichter (στοιχεῖα Ga 4, 4 ꝛc.) an die Spitze der successiven Phasen der Abgötterei stellten. Ähnlich dann Moses Maimonides (De idololatr. c. 1), nach welchem Stern- und Planetendienst die älteste Form des Heidentums gewesen und schon zur Zeit des Enos (Gen 4, 26) entstanden sein soll. Von neueren Religionsforschern gehören hierher besonders diejenigen, welche sich mit Erforschung von Religionen mit astronomischer Grundlage wie die der Ägypter, der Babylonier und Phönizier viel beschäftigen und dabei zugleich naturalistischen Grundvoraussetzungen huldigen und nicht etwa — wie Ath. Kircher in s. Oedipus Aegyptiacus, 1662, Jablonski in s. Pantheon Aegyptiorum, 1750; später Seyffarth, Uhlemann ꝛc. — dem Sterndienste der betreffenden Völker einen noch älteren Monotheismus vorausgehen lassen. Ein Hauptvertreter dieser alle Religionen auf ursprüngliche Astrolatrie zurückführenden Hypothese wurde der französische Astronom Dupuis, gest. 1809, nach dessen Origine de tous les cultes ou Religion universelle (12. vols., Paris 1794) Anbetung zunächst der Sonne und dann der übrigen Gestirne den Ausgangspunkt aller Religionsentwickelung gebildet haben soll. Ähnliches bei J. A. Kanne (Neue Darstellung der Mythol. der Griechen, 1805, und in anderen Schriften); bei Rhode (Versuch über das Alter des Thierkreises und den Ursprung der Sternbilder, 1809), bei dem die phantastischen Einseitigkeiten dieser Vorgänger teilweise reproduzierenden Ernst v. Bunsen (Die Einheit der Religionen ꝛc. 1870, und: Die Plejaden und der Thierkreis ꝛc. 1875, sowie bei dem Positivisten Ch. Ploix, dessen Werk La nature des Dieux (Paris 1888) die Dupuissche Sonnenkultstheorie mit Comtes Fetischismushypothese zu verschmelzen sucht. — Was einer einseitigen Durchführung dieser Verlegung der Astrolatrie an die Spitze aller Religionsentwickelung entgegensteht, ist großenteils ähnlicher Art, wie das gegen die verschiedenen Formen der Animismus- und der Fetischismushypothese Einzuwendende. Ist

der Sternenkult bis zu einer Verehrung der Tierkreisbilder, der Planeten &c. entwickelt, so setzt er eine Kulturstufe von solcher Höhe voraus, wie sie in die Erstlingszeiten der Menschheit und ihrer Religionen überhaupt nicht paßt. Besteht er lediglich aus Verehrung der Sonne als männlichen Prinzips und daneben des Mondes als empfangenden weiblichen Prinzips (wie etwa bei den Alt-Arabern), so setzt er fast noch mehr Reflexion voraus und erscheint geschichtlich kaum als älter wie jene Fassung. Läßt er obendrein zum Sonnenkult noch Erdkult, zur Helio- oder Uranolatrie noch Gäolatrie hinzutreten, wie in ziemlich vielen alt-orientalischen Religionen (vgl. Döllinger, Heidenthum und Judenthum, S. 56 f.; A. Réville, **Essais de critique religieuse**; J. Happel, Die altchines. Reichsreligion, S. 4), so nimmt er einen sexual-dualistischen Charakter an, der ein ziemliches Quantum kosmogonischer Spekulation voraussetzt und unmöglich als zu den Anfangsstufen der Religionsentwickelung gehörig gelten kann. Die wirklich einfachen, primitiven Formen der Gestirnverehrung nehmen sich in der That eher wie Monotheismus aus; als das eigentlich Göttliche erscheint in ihnen nicht sowohl die Sonne, oder der Mond, oder das „Heer des Himmels" (5 Mos 4, 19; 17, 3; 2 Kg 17, 16; 21, 3 f.; Jer 8, 2; 19, 13; Ze 1, 5; AG 7, 42), sondern vielmehr der Himmel selbst als Symbol oder Manifestation der höchsten segnenden Macht, im Verhältnis zu welcher den einzelnen Gestirnen eine sekundäre Geltung als bloßen Untergottheiten zukommt. Daher denn die Sabäismushypothese von nicht wenigen an der Annahme eines Urmonotheismus festhaltenden Gelehrten in der hier angedeuteten Beschränkung festgehalten wird: als die Zwischenstufe, durch welche die Menschheit bei ihrem Abfall von der ursprünglichen Verehrung Eines göttlichen Wesens zur Vielgötterei zunächst hindurchzugehen hatte oder als Uebergang zu den gröberen Formen des Polytheismus. So im wesentlichen J. Görres, Creuzer, A. W. Schlegel, C. Ritter, Movers (Die Phönicier, 1840, I, 148 ff.), Roth, Benjamin Constant, F. de Rougemont &c. Vgl. auch Steude a. a. O., sowie die von W. Schneider in dem angeführten Werke gegebenen Nachweise von Spuren früheren Himmels- oder Gestirnkults bei vielen Naturvölkern (III, S. 63 f. 72. 101 f. 264 f. 376 f.).

Die Kritik der Sabäismushypothese führt überhaupt mit einer gewissen Notwendigkeit zur Statuierung eines Urmonotheismus, wenn auch nicht eines solchen von völlig ausgebildeter absoluter Gestalt. Einen nur relativen Monotheismus, bestehend in einer theistischen Grundvorstellung mit pantheistischen Beimischungen, wollte bereits Schelling in seiner Philosophie der Mythologie und Offenbarung (herausgeg. 1856) als Ausgangspunkt aller religiösen Entwickelung hinstellen. Viele Spätere haben ihm darin beigestimmt, namentlich auch J. G. Müller. In Auflage 1 dieser Encyklopädie sagt derselbe behufs Charakteristik dieses relativen oder pantheisierenden Urmonotheismus: „Monotheismus und Polytheismus", waren noch nicht auseinander gegangen, und bei der bewußtlosen Unbefangenheit des unschuldigen Zeitalters war man beider Elemente als heterogener sich noch nicht bewußt; das pantheistische Naturgefühl und das theistische Gottesgefühl waren noch friedlich beieinander". Man darf einer derartigen Auffassung des gemeinsamen Ausgangspunktes für alle heidnischen Religionen wohl zustimmen, vorausgesetzt, daß man in dem beschriebenen relativen Monotheismus nicht die allerursprünglichste Erscheinungsform der Religion, sondern bereits den Anfang eines Herabsinkens von derselben zu niederer Stufe erblickt. Es ist nicht die Religion des Paradieses, sondern die der nicht unter Gottes direktem Offenbarungseinflusse verharrten nachparadiesischen und nachsintflutlichen Völkerwelt, die Religion der „ihre eigenen Wege" (AG 14, 16) zu wandeln sich anschickenden Heiden ist es, welche diesen nur relativ monotheistischen Charakter getragen haben wird. Die neuerdings von Max Müller für diesen relativen Monotheismus der frühesten geschichtlich erforschbaren Zeit vorgeschlagene Benennung „Kathenotheismus" oder „Henotheismus" stützt sich zwar zunächst nur auf gewisse charakteristische Eigentümlichkeiten der vedischen Religionsstufe des alten Indien, läßt sich aber sehr wohl auf die frühesten Religionsstufen verschiedener anderer Völker von ähnlichem hohem Alter **mutatis mutandis** übertragen. Als Henotheismus bezeichnet nämlich Müller (Vorlesungen über Ursprung und Entwickelung der Religion &c. S. 292 ff., auch schon in dem Aufsatze: „Ueber Henotheismus, Polytheismus &c." in der Deutschen Rundschau, September 1878) den kindlich naiven Glauben an einzelne, „abwechselnd als Höchste hervortretende" Naturmächte, wie besonders der Rigveda ihn in vielen seiner Lieder zum Ausdruck bringt. „Es werde," so lehrt er, „in dieser ältesten Urkunde der vedischen Religionsstufe keineswegs bloß Varuna, der Himmelsgott mit Prädikaten göttlicher Macht und Würde ausgestattet, sondern gelegentlich werden auch Mithra, Arjaman, Agni oder andere Götter niederen Ranges so angeredet. So oft einer dieser individuellen Götter angerufen wird,

wird er nicht als durch die Kräfte anderer beschränkt, als höher oder tiefer im Range stehend vorgestellt, sondern jeder Gott ist dem Gemüte des Bittenden so gut als alle Götter. Er wird als wahre Gottheit empfunden, als erhaben und unbegrenzt, ohne eine Ahnung derjenigen Schranken, welche nach unserer Vorstellung eine Mehrzahl von Göttern für jeden einzelnen Gott zur Folge haben muß" (a. a. O.). Die Stufenfolge, nach 5 welcher die Vermehrung der wechselnden Objekte dieser henotheistischen Naturandacht stattgefunden, denkt Müller sich so, daß zuerst „halbgreifbare" Naturdinge, z. B. Flüsse, Berge, Bäume, Winde 2c." vergöttlicht worden seien; von diesen sei der Andachtstrieb dann fortgeschritten zur Apotheose „ungreifbarer Dinge, wie Himmel, Sonne, Mond, Sterne, Morgenröte; erst ganz zuletzt, speziell innerhalb der Vedenlitteratur (erst im sog. Atharva- 10 Veda), habe man auch „greifbare" Dinge, als Steine, Knochen, Muscheln, Kräuter göttlich zu verehren begonnen. Also ein Fortschritt der götterdichtenden Phantasie, welcher auf jeden Fall der die Verehrung grobsinnlicher und greifbarer Dinge an die Spitze des Prozesses stellenden Fetischismushypothese entschieden widerspricht, mag er immerhin auf der anderen Seite nicht mit der Sabäismushypothese übereinstimmen, sondern eine etwas sinnlichere 15 Form des Naturkults der Anbetung des Himmels und seiner Lichter vorangegangen sein lassen. — Für Indiens älteste Religionsgeschichte mag dieser von Müller behauptete Gang der Dinge im ganzen wohl als geschichtlich anzunehmen sein (vgl. v. Orelli 402 f.). Daß auch anderwärts die Vermannigfaltigung der kathenotheistischen Vorstellungen sich regelmäßig so und nicht anders — nämlich ausgehend vom Kultus halbgreifbarer Dinge, 20 Flüsse, Bäume, Berge 2c., dann sich erhebend zur Urano- und Astrolatrie, endlich herabsinkend zu fetischdienstartiger Physiolatrie — vollzogen habe, dürfte sich schwerlich behaupten lassen. In Bezug auf die chinesische Religion wurden bereits oben Zeugnisse für deren Ausgegangensein von der Urform eines Himmelskultus, und zwar von ziemlich geistiger Art und frei von gröberen götzendienerischen Beimischungen, beigebracht (vgl. 25 die angef. Schrift von Happel). Die altpersischen Religionsurkunden zeigen ähnliche Spuren eines relativ reinen und geistigen Urmonotheismus, sofern zwischen dem höchsten Himmelsgotte und Schöpfer des Alls Ahura-Mazda und zwischen dessen Untergöttern oder Weltregierungsgehilfen, den sechs Amescha-çpentas ein ziemlich weiter Abstand gedacht ist (Spiegel, Zur vergl. Religionsgeschichte, im „Ausland", 1872, Nr. 2, S. 32 f.; 30 V. v. Strauß, Essays, S. 36); ein allmähliches Aufsteigen des henotheistischen Andachtstriebs von irdischen zu himmlischen Objekten scheint hier nicht stattgehabt zu haben, eher das Gegenteil. Reicher an polytheistischen Beimischungen stellen sich uns die ältesten Religionsvorstellungen der übrigen arischen Völker dar, wiewohl auch bei ihnen die Himmelsgottheit durchweg eine dominierende Rolle spielt und schon durch ihren Namen 35 auf ein überaus hohes Alter hinweist; dem sanskr. Dyaus-pitâ entspricht griechisch Zeus, lateinisch Diespiter, Juppiter; altgerm. Tyr, lett. Dêwa 2c. (v. Orelli, S. 393. 403. 701. 716 f.). Von den südwestasiatischen Religionen gaben die der alten Araber und der Phönizier einen urmonotheistischen Kern zu erkennen, bestehend in Verehrung eines höchsten Licht- oder Sonnengottes (Ilâh oder Schamsch bei den Nordarabern, Bel bei den Sabäern 40 in Südarabien, Baal Hamman bei den Phöniziern); so weit aber unsere Urkunden reichen, erscheint schon viel astrolatrisch-polytheistische Superstition um diesen Kern herumgelagert (vgl. Movers a. a. O. und für Altarabien: L. Krehl, Über die Religion der vorislamischen Araber, Leipzig 1863). Ähnlich die altbabylonische Religion, so weit die Assyriologie sie aus den Keilinschriften der Euphratstädte erforscht hat. Dem ältesten und höchsten 45 Himmelsgotte Anu muß hier frühzeitig ein Bel und ein Ea (Oannes) zur Seite getreten sein; dann verschiedene jüngere Naturgottheiten, wie der Mondgott Sin, der Sonnengott Samas, der Luftgott Bin; endlich zur Vervollständigung des Pantheon die fünf Planetengötter Marduk, Istar, Adar, Nergal, Nabu (E. Schrader, Assyrisch-Biblisches, in den ThStK 1874, S. 336; vgl. v. Orelli, S. 180 ff. Chantepie de la Saussaye I², S. 174 ff.; 50 Morris Jastrow, The religion of Babylonia and Assyria [Boston 1899]; O. W. King, Babylonian Mythology and Religion, London 1899, u. a.). Betreffs der Urgestalt der ägyptischen Religion stimmen viele der bedeutendsten Autoritäten darin überein, daß sie eine bald Amun-Ra (so bei den Thebäern), bald Ptah (so bei den Memphiten) genannte himmlische Schöpfergottheit als „König" oder „Vater" der Götter an die Spitze 55 der betr. Ideentwickelung setzen; vgl. H. Brugsch, Geschichte Ägyptens 2c., S. 29 f.; de Rougé bei v. Strauß, Essays, S. 27 ff. Ein im 125. Kapitel des Totenbuchs enthaltener Hymnus an die auf- und untergehende Sonne — vielleicht die älteste dermalen bekannte Dichtung der Welt — beschreibt Gott als den „Schöpfer Himmels und der Erde", den „selbstseienden Einen", der die „Kinder der Trägheit", d. h. die Elementar- 60

kräfte der Natur als Werkzeuge zur Beherrschung des Weltalls gebrauche. In dem um 2300 v. Chr. geschriebenen Papyrus Prisse ist schlechthin nur von Einem göttlichen Wesen, angeredet bald als nuter (Gott), bald mit dem geheimnisvollen Namen hanti, die Rede; die zum Gehorsam gegen diese Gottheit mahnenden Sittensprüche klingen fast wie alttestamentlich (Lauth, Aus Ägyptens Vorzeit, 1879, S. 36 f.). Mag Le Page Renouf in seinen 1879 gehaltenen Hibbert-Lectures über die altägyptische Religion (London 1880, deutsch Leipzig 1882) darin recht haben, daß er das Fehlen einer streng persönlichen Fassung dieses obersten Gottes der alten Ägypter behauptet und, ähnlich wie Max Müller betreffs der vedischen Gotteslehre, bei der Annahme eines bloßen Henotheismus statt eines eigentlichen Monotheismus stehen bleibt: auf jeden Fall weist auch er die vielfach noch vorkommende Annahme eines Urpolytheismus der Ägypter zurück und erklärt betreffs der Frage, welche Bestandteile ihrer Religion als die älteren zu betrachten seien, ob die geistigeren und erhabneren oder die grobsinnlichen, ausdrücklich: „The sublimer portions are not the comparatively late result of a process of development or elimination from the grosser. The sublimer portions are demonstrably ancient; and the last stage of the Egyptian religion, that known to the Greek and Latin writers, was by far the grossest and most corrupt" (Hibb.-Lect., p. 119). (Vgl. V. v. Strauß, Die altägyptischen Götter und Göttersagen [Heidelb. 1889], I, 23 ff.; E. Wallis Budge, Egyptian religion, vol. I, London 1899; v. Orelli, S. 150 ff.)

Als Ausgangspunkt der Religionsentwickelung der ältesten Völker stellt sich sonach überall, so weit die geschichtlichen Urkunden reichen, ein relativer Monotheismus oder Henotheismus dar, der auf einen reineren Urmonotheismus als seinen Vorgänger zurückweist und seinerseits einem mehr oder minder raschen Vergröberungsprozesse unterliegt, wodurch er zum völligen Polytheismus oder Götzendienste herabzusinken im Begriffe steht. Aus einem erst werdenden Monotheismus lassen die in unserer Aufzählung berührten Erscheinungen sich nirgends begreifen, wohl aber umgekehrt aus einer allmählichen Degeneration des ursprünglichen Monotheismus, welcher teils pantheistisch zu verblassen, teils polytheistisch zu zerfahren beginnt und dem sich bald mehr astrolatrische (siderisch-sabäische) bald mehr physiolatrische oder anthropolatrische Verderbnisse anheften. Daß dieser Entartungsprozeß allenthalben auf demselben Wege vor sich gegangen sei und die gleichen Zwischenstufen durchlaufen habe, kann unmöglich angenommen werden. Weder der aus der Theologie der Vedas abstrahierte Müllersche Schematismus: zuerst halbgreifbare, dann ungreifbare, zuletzt greifbare Dinge als Anbetungsobjekte, darf als allgemeine Regel angenommen werden, noch hat der Sonnen- und Gestirndienst als das unabänderlich und in jedem Falle auf die Anbetung des unsichtbaren höchsten Gottes zunächst Gefolgte zu gelten. Und ähnlich wie mit diesem zeitlichen Stufengange wird es sich auch mit den verschiedenen Arten und Motiven der ältesten Mythenbildung verhalten. Weder jenes einseitig naturalistische Verfahren bei Deutung der Göttermythen, welches überall nur Personifikationen von meteorologischen Prozessen findet, noch der einseitige Anthropologismus der Euhemeristen, noch die durchweg nur Wirkungen diabolischer oder dämonischer Mächte wahrnehmende Betrachtungsweise der altkirchlichen Orthodoxie befindet sich mit dem wirklichen Thatbestande im Einklang. Es giebt Sonnenmythologen, die (wie Max Müller in seinen früheren Schriften, z. B. den Essays zur vergl. Religionswissensch. 1869; desgl. Cox, Darmesteter, Senart, Bergaigne ꝛc.) möglichst allen Göttersagen einen auf die auf- oder untergehende Sonne, die Morgenröte ꝛc. bezüglichen Sinn abzugewinnen suchen; ferner Wind und Sturmwolkenmythologen (wie Roscher, Schwartz ꝛc.), Luft- und Wassermythologen (wie Forchhammer) u. s. w. Keine dieser Einseitigkeiten bleibt vor dem Verfallen in mancherlei Absurditäten geschützt, so wenig wie ausschließliche Geltendmachung des euhemeristischen oder des dämonologischen Prinzips eine Gewähr gegen dergleichen bietet. So gut wie die hl. Schrift, laut dem oben von uns Dargelegten, neben zoolatrischem und sonstigem Naturdienste auch Anthropolatrie und Dämonolatrie als bei der Genesis des Götzendienstes beteiligte Faktoren zur Geltung bringt, weist der thatsächliche Gang der Mythenbildung bei älteren wie neueren Völkern auf ein Zusammenwirken dieser Mehrheit von Ursachen hin, und zwar stets so, daß je nach der verschiedenen Disposition der Völker das eine oder das andere Element als überwiegend wirksam erscheint.

Was schließlich das Verhältnis von Polytheismus und Sittlichkeit betrifft, so bleibt auch in diesem Betreff das strenge Urteil in Geltung, das von der hl. Schriften Alten wie Neuen Testaments über die Abgötterei insgesamt, ohne Unterschied ihrer verschiedenen Stufen oder Arten gefällt wird. Die Götzendiener sind schlechtweg Übelthäter פֹּעֲלֵי אָוֶן,

durchs Gesetz mit den härtesten Strafen bedroht, von den Propheten mit eifernder Rede ob ihrer Greuel gezüchtigt. Im NT stehen Heiden und Sünder parallel (Mt 18, 17; Ga 2, 15; 1 Ko 5, 1), wird die Götzendienerei unter den argen „Werken des Fleisches“, und zwar zwischen Unzucht und Zauberei aufgeführt (Ga 5, 20) und wiederholt als zu den schweren Greueln gehörig bezeichnet (Rö 2, 22; Offb. 17, 4 f.; 21, 27). Wenn die Apokalypse unter den durch den Götzendienst bewirkten Sünden besonders Hurerei, Zauberei, Essen von Götzenopferfleisch und Dieberei hervorhebt (Offb. 2, 15. 20; 9, 21; 18, 22), so verweilt Paulus im Römerbriefe (1, 24—28) vor allem bei den unnatürlichen Geschlechtssünden, womit auch das höchststehende und feinstgebildete hellenische Heidentum fast ohne Scham sich befleckte. Von den da zusammengestellten furchtbaren Schuldregistern hat weder eine bis in die letzten erreichbaren Tiefen eingedrungene Erforschung der Kultur- und Sittengeschichte des klassischen Altertums, noch eine wahrhaft gründliche ethnologische Forschung im Bereiche der modernen Völkerwelt Wesentliches wegzutilgen vermocht. Keine Rettung des Hellenentums gegenüber solchen Anklagen wie den f. Z. von Tholuck (in Neanders Denkwürdigkeiten des Christenthums, 1823, H. 1) später u. a. von Döllinger (Heidenthum und Judenthum, S. 638 ff. 683 ff.), sowie von Wilhelmi („Der wirkliche Sokrates gegenüber dem Sokrates der aftertheologischen Fabel“, in Vilmars Pastoraltheologischen Blättern, Bd V, 1863), neuestens wieder von Uhlhorn (Die christliche Liebesthätigkeit der alten Kirche, 1882, Kap. 1: „Eine Welt ohne Liebe“) erhobnen, wird jemals gelingen können! Und keinem Weltumsegler oder sonstigen Forschungsreisenden der Zukunft wird es glücken, die harmlosen Völklein liebenswürdiger und schuldloser Naturkinder nach Rousseauschem Ideal wirklich zu entdecken, um deren Auffindung die Forster, die Kotzebue u. a. oberflächlich beobachtende Reisende sich vergeblich, unter Erbringung traurig berühmt gewordener Scheinresultate, bemüht haben. Richtig vermittelnde, von einseitiger Lobrednerei sowohl wie von ungerecht harten Beschuldigungen frei gehaltene Urteile über die sittlichen Wirkungen des Polytheismus bieten außer den bereits Angeführten (Tholuck, Döllinger, Uhlhorn) besonders Grüneisen, Über das Sittliche in der bildenden Kunst der Griechen (ZhTh 1833, III, 1 ff.); Nägelsbach, Nachhomerische Theologie 1857, S. 234 ff.; Luthardt, Apolog. Vorträge, 4. A., I, S. 165 ff. 281 ff. und W. Schneider, Die Naturvölker &c. I, S. 75 ff. 121 ff.

Zöckler.

Pomerius (vollständig: Julianus Pomerius), gest. um 490. — Ueber diesen Schriftsteller des ausgehenden 5. Jahrh. (Zeitgenossen des Gennadius) handeln: die Histoire littéraire de la France, t. II (1735), p. 665—675; Frankl. Arnold, Cäsarius v. Arelate (Leipz. 1894), S. 80—84 und 124—129; Nirschl, Patrologie III, 285 ff.; Bardenhewer, Patrologie², S. 540. Speziell über Abschn. III seines Werks De vita contemplativa: Zöckler, Die Tugendlehre d. Christentums &c. (1904), S. 93—95.

Ueber den mit diesem Pomerius mehrfach verwechselten Julianus v. Toledo vgl. Patrum Toletanorum quotquot extant opera ed. F. Lorenzano, Madr. 1785, p. 3—385 (und den Abdruck daraus bei Migne t. 96), sowie die biographischen u. litterarhistorischen Darstellungen bei Mariana, Hist. de rebus Hispaniae l. VI, p. 248 sq.; Acta SS. t. I, Mart. p. 782—787; Du Pin, Nouv. bibl. des auteurs ecclés., t. VI, p. 37 sqq.; Ad. Ebert, Gesch. der Litt. des Mittelalters im Abendl., Bd I, 1874, S. 750 f.; Fel. Dahn, Verfass. der Westgoten, 1871, S. 473—490; P. B. Gams, Kirchengeschichte Spaniens, II, 2, S. 176—238; P. v. Wengen, Julian, Erzbischof v. Toledo, St. Gallen 1891; R. Hanow, De Juliano Toletano, Jena 1891.

Pomerius, oder vollständiger Julianus Pomerius, heißt in dem unechten Anhang zu Gennadius, De vir. illustribus (c. 98) und bei Isid. de script. eccl. c. 15 ein gallischer Presbyter von maurischer Abkunft, den jener erstere Text als zur Zeit des Gennadius (c. 480) noch lebend bezeichnet und der nach Cyprian, Vit. Caesarii Arelat. I Lehrer des berühmten Metropoliten von Arles gewesen sein soll (vgl. Arnold l. c.). Er soll nach Angabe jener beiden Litteraturhistoriker zwei theologische Werke verfaßt haben: 1. einen Dialog De animae natura (oder De natura animae et qualitate eius) in 8 Büchern; 2. jenen Traktat De vita contemplativa (oder auch De contemptu mundi) in drei Büchern. Das letztere Werk liegt noch vor (f. MSL t. 59, p. 415—520). Es handelt im ersten seiner drei Bücher vom Wert des beschaulichen Lebens, im zweiten vom thätigen Leben des Christen, im dritten „von den Lastern und Tugenden“. Das Ganze ist durchweht von augustinischem Geiste; insbesondere schließt die in Tl. III entwickelte Tugendlehre wesentlich an Augustins christliche Formulierung der Lehre von den vier Kardinaltugenden (temperantia, fortitudo, justitia, prudentia) sich an (vgl. Zöckler a. a. O.).

Da ein Werk ähnlichen Inhalts wie dieser Traktat über die Betrachtung der zukünftigen Dinge unter den Schriften des spanischen Bischofs Julianus von Toledo vor-

handen ist, hat man diesen um volle 200 Jahre jüngeren Autor frühzeitig mit Pomerius identifiziert, wozu obendrein der Umstand, daß auch dieser Julianus nicht christlicher Abkunft, nämlich Sprößling einer jüdischen Familie war, mitgewirkt haben mag (s. z. B. Cave, Hist. litter. script. eccl. I, 467; auch noch Kalkar, Israel und die Kirche, Hamburg 1869, S. 19 f.). Julianus, nach spanisch-kirchlicher Überlieferung „der hl. Julianus“, ein zum Christentum bekehrter Jude (ex traduce Judaeorum, nach Isidor Pacensis um 754), war Erzbischof von Toledo vom 29. Januar 680 bis zum 8. März 690. Sein Eifer für die Erhaltung und Verbreitung des orthodoxen Glaubens, wie für die Reformation des in Sittenlosigkeit verfallenen Klerus wird gerühmt. In diesem Sinne wirkte er namentlich auf mehreren zwischen 681 und 688 unter seiner Leitung zu Toledo gehaltenen Synoden. Als Primas der spanischen Kirche trat er besonders dem Papste Benedikt II. mit dem vollen Bewußtsein seiner Würde gegenüber, als dieser tadelnde Bemerkungen gegen sein Glaubensbekenntnis auszusprechen sich erlaubt hatte. Für seine Entschiedenheit in dieser Beziehung zeugen besonders die Erklärungen, die er auf der Synode des J. 688 gab, s. Conciliorum nova et amplissima collectio, cur. J. D. Mansi, Flor. et Venet. 1759 sq., T. XII, p. 9. Eine von ihm gegen den Papst Benedikt II. gerichtete Apologie ist mit einigen anderen von ihm verfaßten Schriften, welche sein Biograph Felix, Erzbischof von Toledo 693—700, aufzählt, verloren gegangen. Doch sind noch einige andere Schriften von ihm vorhandrn, wie die oben erwähnten Prognosticorum futuri seculi Lib. III (Lips. 1535); De demonstratione sextae aetatis s. Christi adventu (Heidelb. 1532); und besonders eine als historiographische Leistung wertvolle Historia Wambae Regis Toletani de expeditione et victoria, qua rebellantem contra se Galliae Provinciam celebri triumpho perdomuit (herausgeg. in Andreas Duchesne Rerum Gallicarum et Francicarum Scriptores, tom. II, Paris 1739, p. 707 sq.; auch in t. VI der Espagna sagrada, sowie in MSL t. 96). Von den außerdem ihm beigelegten Schriften ist ein Commentar. in Naum prophetam sowie ein Liber de contrariis wohl sicher unecht. Dagegen dürfte Julian sehr wahrscheinlich an der letzten Redaktion der altspanischen Liturgie und desgleichen an der des westgotischen Kirchenrechts einen wesentlichen Anteil gehabt haben (vgl. Gams a. a. O.). **Zöckler.**

Pontianus, Römischer Bischof nach Urbanus (230—235). — Lipsius, Chronologie d. röm. Bischöfe S. 263; A. Harnack, Geschichte der altchristl. Litt. II, 1, S. 107 ff., I S. 648.

Unter ihm wurde eine Synode zu Rom gehalten, die dem Rundschreiben des Demetrius (Verurteilung des Origenes) zustimmte (s. Hieron., ep. 33, 4; 84, 10; Rufin, Invect. in Hieron. II, 20). Hieronymus sagt: „Damnatur [Origenes] a Demetrio episcopo . . . in damnationem eius consentit Roma, ipsa contra hunc cogit senatum, non propter dogmatum novitatem, non propter haeresim, ut nunc adversus eum rabidi canes simulant, sed quia gloriam eloquentiae eius et scientiae ferre non poterant“. Das entschuldigende Antwortschreiben des Origenes war bereits an den Nachfolger Pontians, Fabian, gerichtet.

Pontian, der vielleicht am 21. Juli 230 Bischof geworden ist, wurde als Opfer der Verfolgung des Maximinus Thrax nach Sardinien deportiert (zusammen mit dem Gegenbischof Hippolyt) und resignierte daselbst am 28. September 235 (Deposition im coemet. Callisti an einem 13. August). **Adolf Harnack.**

Pontifikale heißt, was sich auf den Bischof bezieht, namentlich die von ihm zu brauchende Kleidung und zu vollziehende heilige Handlung. Daher nennt man diejenigen jura ordinis, welche dem Bischofe vorbehalten sind, pontificalia. Darüber, wie dieselben verrichtet werden sollen, sind schon zeitig besondere Anordnungen in der Kirche ergangen; die römische Kirche macht es sich zu besonderer Aufgabe, Abweichungen von den zu Rom üblichen Formen möglichst zu beseitigen. Nachdem Paul III. und Paul IV. die älteren Ritualbücher in diesem Sinne einer besonderen Revision hatten unterwerfen lassen, übertrug das tridentinische Konzil die Angelegenheit einem Ausschusse, dessen Arbeiten der Papst zur Vollendung der Sache benutzen sollte (Concil. Trident. sess. XXV. continuatio: de indice librorum etc.). Was dadurch zunächst unter Pius V. 1568 für das Missale und Breviarium erzielt wurde, beschloß Clemens VIII. auch für die Pontifikalien. Er gab daher einer Kommission den Auftrag, unter Benutzung der älteren handschriftlichen wie gedruckten Werke eine sorgfältige Umarbeitung vorzunehmen und ihm

zur Bestätigung vorzulegen. Am 10. Februar 1596 erfolgte die Approbation des neuen **Pontificale Romanum** mit der Bestimmung, daß alle anderen Pontifikalien, welche irgendwo bisher gedruckt, approbiert und mit apostolischen Privilegien versehen wären, ihre Anwendbarkeit verlieren sollten. Zugleich verordnete der Papst, daß dieses Pontifikale niemals verändert werden dürfe (**nullo unquam tempore in toto vel in parte mutandum, vel ei aliquid addendum, aut omnino detrahendum esse etc.**). Die Sorglosigkeit aber, mit der das Pontifikale bald in fehlerhafter Weise durch den Druck verbreitet wurde, veranlaßte Urban VIII., eine Revision zu veranstalten und unterm 17. Juni 1644 eine neue offizielle Ausgabe anzuordnen, nach welcher alle späteren Abdrücke erfolgen sollten. (**Quod exemplar, qui posthac Pontificale Romanum impresserint, sequi omnes teneantur; extra Urbem vero nemini licere volumus idem Pontificale in posterum typis excudere, aut evulgare, nisi facultate in scriptis accepta ab inquisitoribus haereticae pravitatis, siquidem inibi fuerint, sin minus ab locorum ordinariis.**) Vermehrt wurde das Pontifikale durch Benedikt XIV.: 1752. Die von Leo XIII. veranlaßte Normalausgabe ist: **Pontificale Rom. a Bened. XIV. et Leone XIII. recognitum et castigatum, Ratib.** 1898. Das Pontifikale besteht aus zwei Teilen, von denen der erste diejenigen Pontifikalien enthält, welche an Personen, der zweite diejenigen, welche an Sachen verrichtet werden.

H. F. Jacobson † (Sehling).

Pontoppidan, Erik, dänischer Bischof, gest. 1764. — Lampe, Die Bischöfe und Pastoren des Stiftes Bergen I und derselbe, P.s Wirksamkeit als Bischof in „Kirkelig Kalender for Norge", Jahrgang 1875 und 1876; L. Koch, E. P. als Prokanzler der Universität in „Kirkehistoriske Samlinger", 3. Reihe VI; C. Paludan-Müller, Dänische Historiographie im 18. Jahrh., in „Historisk Tidsskrift", 5. Reihe IV; A. Skavlan, „Historiske Billeder fra den nyere Tid i Norge", Christiania 1878, S. 99 ff.; S. M. Gjellerup in „Dansk biografisk Lexikon" XIII.

Erik Pontoppidan (der Name ist dadurch entstanden, daß einer von seinen Vorvätern das Dorf Broby [deutsch etwa Brückenstadt] auf Fünen latinisierte) wurde am 24. August 1698 in Aarhus geboren. Nachdem er an verschiedenen Orten Unterricht erhalten, wurde er 1716 von der Schule in Fredericia aus Student, und machte sich an das Studium der Theologie. Nach seinem im Jahre 1718 bestandenen Amtsexamen hielt er sich bei einem Verwandten in Holstein auf, wo er, namentlich unter dem Einfluß von Schriften Saurins und anderer französisch-reformierter Verfasser, eine religiöse Erweckung erlebte. 1719 reiste er als Hauslehrer nach Norwegen und im folgenden Jahre als Erzieher des Sohnes des Seehelden Jvar Huitfeldt ins Ausland. Zunächst kam er nach Holland, wo besonders F. A. Lampe in Utrecht (XI, 233) ihn beeinflußte, dann ging die Reise von hier über Antwerpen nach England. Auf dem Scheldefluß hätte er beinahe Schiffbruch gelitten. „Ich knüpfte," so erzählte er von diesem Erlebnis, das für sein inneres Leben Bedeutung erhielt, „meine Sachen gut zusammen, warf mich dann der Länge nach aufs Deck, meine Seele Gott befehlend, und schmeckte die Bitterkeit des Todes".

Nachdem er längere Zeit in London und Oxford studiert hatte, kehrte er nach Dänemark zurück und wurde 1721 Informator des nachmaligen Herzogs von Plön, Friedrich Carl von Carlstein. 1723 wurde er Frühprediger im Schloß und Nachmittagsprediger in Nordborg und war von 1726—34 Ortsgeistlicher in Hagenberg bei Nordborg. In diesen Ämtern nahm er die Pietisten in Schutz und machte den Versuch, eine strenge Kirchenzucht durchzuführen. Da er hierdurch Anstoß erregte und seine Stellung der lutherischen Orthodoxie gegenüber, die bei seinen Amtsbrüdern und Vorgesetzten die Herrschaft hatte, darlegen wollte, schrieb er 1726 „**Dialogus** oder Unterredung Severi, Sinceri und Simplicis von der Religion und Reinheit der Lehre" und im folgenden Jahre das Andachtsbuch „Heller Glaubensspiegel". Gleichzeitig hatte er Zeit, seine schriftstellerischen Darbietungen gegen Angreifer zu verteidigen und für spätere, bedeutungsvolle und umfassende topographische und historische Schriften zu sammeln. Unter Zugrundelegung dieser Sammlungen gab er als eine Erstlingsfrucht „**Memoria Hafniae**" (1729), „**Theatrum Daniae**" (1736) und „Kurzgefaßte Reformationshistorie der dänischen Kirche" heraus. Er schrieb diese Werke in deutscher Sprache, weil er durch dieselben im Auslande die Kenntnis seines Vaterlandes und dessen Geschichte verbreiten wollte.

1734 wurde P. Ortsgeistlicher in Hilleröd und Schloßprediger auf dem Schlosse Frederiksborg, 1735 dänischer Hofprediger in Kopenhagen, 1738 Professor **extraordinarius** der Theologie an der Universität, 1740 Mitglied des Missionskollegiums und Mitdirektor des Waisenhauses. Zum Reformationsfest 1736 gab er heraus „**Everriculum**

fermenti veteris", eine Nachweisung des heidnischen und römisch-katholischen Aberglaubens, der noch in Dänemark und Norwegen vorhanden war; diesem folgte später (1739) „Böse Sprichwörter".

1736 beauftragte ihn ein königl. Reskript sowohl eine Erklärung des Katechismus aus-
5 zuarbeiten, wie ein neues Gesangbuch zu sammeln. Bereits 1737 war die Erklärung („Wahrheit zur Gottesfurcht") fertig und wurde im folgenden Jahre in Dänemark und Norwegen eingeführt. Mit ihr hielt der Pietismus seinen Einzug in die dänische Schule und den Konfirmandenunterricht, und großen Einfluß hat P. durch dieses Buch auf die nächste Generation ausgeübt. Noch wird ein Auszug aus seiner „Erklärung" an mehreren
10 Orten in Norwegen gebraucht, in Dänemark hat sie aber in den Tagen des Nationalismus vor Balles Lehrbuch (Bd II S. 373, 24 f.) weichen müssen. 1740 erschien sein Gesangbuch, welches namentlich durch Aufnahme von Brorsons (Bd III S. 418) Gesängen, die zu dem Höchsten der Liederdichtung des Pietismus gehören, Bedeutung erhielt.

Als Hofprediger und Professor in der Hauptstadt hatte P. verhältnismäßig leichten
15 Zutritt zu Bibliotheken wie zu Archiven, und aus seinen stets wachsenden Sammlungen entstanden neue Werke. In **„Marmora Danica"** (I—II, 1739—41) sammelte er merkwürdige Inschriften von Grabsteinen und kirchlichen Denkmälern, und in **„Annales ecclesiae Danicae"** (I—IV, 1, 1741—52) gab er eine annalistische Darstellung der Kirchengeschichte Dänemarks bis zum Jahre 1700, eine Materialsammlung ohne geschicht-
20 liche Kunst, unkritisch, aber an mehreren Punkten wertvoll durch den mitgeteilten Stoff. 1745 veröffentlichte er in dem ersten Bande von **„Videnskabernes Selskabs Skrifter"** eine Abhandlung über „das Schicksal der dänischen Sprache und ihr früherer wie gegenwärtiger Zustand in Südjütland", worin er beschreibt, wie die deutsche Sprache nach der Reformation sich vordrängte, so daß sie in rein dänischsprechenden Gegenden im südlichen
25 Schleswig Kirchensprache wurde. Dieser Abhandlung war ein südjütisches Glossarium beigefügt. Gleichzeitig mit diesen gelehrten Werken fand er noch Zeit, einen religiösen Roman herauszugeben, „Menoza, ein asiatischer Prinz, der die Welt durchzog um Christen zu suchen, besonders in Indien, Spanien, Italien, Frankreich, Holland, England, Deutschland und Dänemark, aber wenig von dem fand, was er suchte" (I—III, 1742—43). Dieser
30 Roman ist der Form nach eine Reisebeschreibung, aber in Wirklichkeit eine freimütige Kritik der religiösen Verhältnisse des eigenen Landes und anderer Länder, und er hat anderswo sowohl Übersetzer, wie Fortsetzer und Nachahmer gefunden (über das Verhältnis zwischen P.s Menoza und Ludwig Holbergs Niels Klim siehe J. Paludan, **Om Holbergs Niels Klim**, Kopenhagen 1878, S. 310 ff.).

35 1747 wurde P. zum Bischof in Bergen ernannt, wo seiner große Aufgaben warteten; das Stift Bergen bedurfte eines kräftigen und eifrigen Hirten, und einen solchen erhielt es in P. Er errichtete ein Schullehrerseminar für Norwegen und that überhaupt viel, um dem versäumten Volksschulunterricht aufzuhelfen. Auch der gelehrten Schule erwuchs Gutes aus seiner kundigen Leitung; er errichtete ein **Seminarium Fridericianum**, in
40 welchem die realen Fächer und die neueren Sprachen den ersten Platz erhielten. Auf seinen Visitationsreisen verstand er, seine Augen und Ohren gut zu gebrauchen, und das, was er hierbei sammelte, erschien in einem **„Glossarium Norvagicum"** (1749) und in einem „Versuch einer natürlichen Geschichte Norwegens" (1752—53); seine Hirtenbriefe und Pastoralschreiben bilden zum Teil die Grundlage für sein **„Collegium pastorale**
45 **practicum"** (1757).

In Bergen machte er sich viele Feinde, die ihn zu stürzen suchten. 1754 reiste er nach Kopenhagen und wurde im folgenden Jahre zum Prokanzler an der Universität ernannt. Kanzler war Graf J. L. Holstein. Als Prokanzler richtete P. indessen sehr wenig aus; seine Pläne, die guten wie die schlechten, scheiterten an einem zähen Widerstand.
50 Er suchte dann Trost in schriftstellerischer Wirksamkeit, und gab zunächst heraus **„Origines Hafnienses"** 1760) und später die zwei ersten Teile des wichtigen topographischen Werkes: **„Den danske Atlas"** (1763—64); die 5 letzten Bände wurden nach seinem Tode unter Zugrundelegung seiner Sammlungen von seinem Schwager H. de Hofman, Langebek und Sandvig herausgegeben. Auch auf dem nationalökonomischen Ge-
55 biet war er thätig, namentlich durch die Herausgabe von **„Danmarks og Norges økonomiske Magazin"** I—VIII, (1757—64), in gewisser Beziehung eine bahnbrechende Arbeit, die Abhandlungen von verschiedenen enthielt.

Am 20. Dezember 1764 war sein fleißiger Arbeitstag zu Ende. Mitten in der Arbeit merkte er das Nahen des Todes und sagte zu seiner Frau: „Grüße meine Freunde und
60 sage ihnen, daß ich im Glauben an Gottes Sohn sterbe." **Fr. Nielsen.**

Poppo von Stablo s. d. A. Cluni Bd IV S. 182, 57.

Pordage, John, 1607—1681. — Litteratur: Arnold, Ketzergeschichte, IV. Teil, S. 915; P. Poiret, Bibliotheca mysticorum selecta, p. 174; Corrodi, Kritische Geschichte des Chiliasmus III. Teil S. 330—374; Hagenbach, Vorlesungen über Wesen und Geschichte der Reformation IV. Teil, S. 345—7; Art. Pordage in PRE¹, Bd XX S. 401—408 u. 2. A. Bd XII S. 124ff. von H. Hochhuth; Dictionary of National Biography vol. XLVI v. n., wo eine Anzahl englischer Quellen angegeben ist.

J. P. wurde als Sohn eines Kaufmanns zu London geboren. Zu Oxford studierte er Theologie und Medizin. Den Grad eines Doktors scheint er nie rite erlangt zu haben, wiewohl seine Freunde einen M. Dr. aus ihm machten und er sich selbst in seinem Testamente Doctor in physick bezeichnete. 1644 wurde er Hilfsprediger (curate) von St. Laurentius in Reading, 1647 Pfarrer (rector) von Bradfield in Berkshire, zu welcher Stelle seine astrologischen Kenntnisse ihn dem Patronatsherrn besonders empfohlen zu haben scheinen. Bald fing er an sich mit Jakob Böhmes Schriften zu beschäftigen, die 1645 bis 47 unter der Protektion von König Karl I. ins Englische übersetzt worden waren, und es kam dahin, daß Baxter ihn das „Haupt der Böhmisten" nennen konnte. Der gleiche Autor, der zu einem kompetenten Zeugnis berechtigt war, lobt das Streben von J. P. mit seiner Familie den höchstmöglichen Grad von Vollkommenheit im geistlichen Leben zu erreichen, nur meint er ihn von etwelcher Übertreibung nicht freisprechen zu können. Es wurde üblich, den Familiengliedern andere Namen beizulegen: P. ließ sich Abraham, seine Frau Debora nennen. Der mystisch veranlagte, theosophisch geschulte Mann wurde 1651 am 3. Januar in der Nacht mehrerer Visionen gewürdigt, für die gerade er mit seiner Individualität besonders disponiert war. Für die Realität der von ihm behaupteten Erscheinungen glaubt er überzeugende Beweise beibringen zu können und wird nicht müde, den Einwand zu entkräften, als handle es sich bei ihm um die krankhafte Einbildung einer milzsüchtigen Person. Vielmehr waren es reelle magische Kämpfe, aus denen J. P. als Sieger hervorging. Seine Frau war ebenfalls Zeugin von der Wirklichkeit der Erscheinungen. Bald sammelten sich etwa 20 Personen um die Visionäre, und während etwa 3 Wochen hörten die Erscheinungen von seligen und verdammten Geistern nicht auf. Die Visionen veranlaßten J. P. von nun an ein „jungfräuliches Leben" zu führen. Unter der Herrschaft Cromwells wurde J. P. der Häresie angeklagt und das „Komitee für beraubte Pfarrer" prüfte die Anschuldigung, die auf eine Art mystischen Pantheismus hinauslief. Aber am 27. März 1651 wurde P. von jeder Anklage freigesprochen. John Tickel, ein presbyterianischer Theologe, ließ indessen die Anklage erneuern, nachdem John Fowler eine besondere durch giftigste Gehässigkeit ausgezeichnete Schrift gegen P. hatte erscheinen lassen, die diesen zu einer Gegenschrift veranlaßte. Die Klage vor dem Gericht zu Reading umfaßte ursprünglich neun Artikel, vermehrte sich aber allmählich um nicht weniger als 56. Von großem Belang scheinen dieselben nicht gewesen zu sein, und eine Magd des Hauses legte unumwunden Zeugnis von der Reinheit des Familienlebens ab. Nichtsdestoweniger wurde P. 1655 seines Amtes entsetzt, indem er von der Untersuchungskommission als „unwissend und sehr mangelhaft für das geistliche Amt ausgerüstet" erfunden wurde. Mit der Restauration wurde er indessen 1663 wieder in Amt und Würden eingesetzt. Nachdem seine erste Frau 1668 zu Bradfield gestorben war, verheiratete er sich zum zweitenmal mit der Witwe von Thomas Faldo von London. Vier Söhne und vier Töchter waren ihm geboren worden, unter den ersteren erlangte Samuel P. als Dichter etwelche Berühmtheit. P. selbst starb 1681 zu London, wohin er sich um 1670 scheint zurückgezogen zu haben und liegt in Holborn zu St. Andrews begraben. Sein Testament ist von Jane Leade unterzeichnet. Schon um 1652 hatte er die Bekanntschaft dieser Frau gemacht (vgl. den Art. Bd XI S. 327, 16) und wurde nun ihr Führer in J. Böhme's Mysticismus, während sie hinwiederum durch ihre Visionen ihn zu einem treuen Anhänger gewann. Im Christmonat 1671 empfing P. neue Offenbarungen, in denen sein ewiger Geist unter Ausschluß von Sinnen und Vernunft in den Berg der Ewigkeit versetzt ward. Dabei wurden ihm „nicht etwa eine Vorstellung oder Figuren oder Gleichnisse, noch die Gestalten oder Ideen der Dinge entdeckt, sondern die himmlischen Dinge wurden ihm wesentlich, gründlich, in der That und sichtbarlich vorgestellt". Diese neue Offenbarung ist nun augenscheinlich die Grundlage für P.s theosophisches System.

Soll unser Mystiker richtig gewürdigt werden, dann dürfen wir die Zeit mit ihren Bildungsverhältnissen, der er angehört, keinesfalls außer acht lassen. Er wurde offenbar stark beeinflußt von Astrologie, Alchymie und Aberglauben betr. die Geisterwelt und die

Magie, und ebenso will der Umstand gewürdigt sein, daß gerade religiös angelegte Gemüter von einer verketzerungssüchtigen starren Orthodoxie den Extremen entgegengetrieben wurden.

P. teilt mit Jakob Böhme das gutprotestantische Bestreben, mit seiner Spekulation den Rahmen der Schriftoffenbarung an keinem Punkte zu durchbrechen und allem Wesentlichen derselben in seinem Systeme eine Stelle anzuweisen. Die in ihm fortwirkende Geisteserleuchtung kommt diesem Streben in überraschender Weise zu Hilfe, und das ist's, was unsern Theosophen von den alten Gnostikern, mit deren phantastischen Emanationstheorien er sich sonst so auffallend berührt, wieder unterscheidet. Die ihm gewordene Erleuchtung läßt ihn den ewigen Gott erkennen als das Wesen aller Wesen und die Ursache aller Ursachen. Die ewige Einheit offenbart sich als Dreiheit in Einheit, der Vater ist Erzeuger des Sohnes oder Wortes, der das Centrum oder Herz der Dreieinigkeit bildet. Der hl. Geist ist das Leben und die Kraft, die vom Vater durch den Sohn Gottes den Willen des Vaters ausführt. Von Gott erzeugt, nicht geschaffen ist nun die Weltkugel der Ewigkeit („der tiefe Ungrund seiner eigenen Ewigkeit ist von ihm selbst erboren") mit drei unterschiedenen Räumlichkeiten: Vorhof, Heiliges und Allerheiligstes. Im Centrum dieser Kugel, der Gottesresidenz befindet sich das Gott selbst vorstellende Auge, das im Vorhof geschlossen, im Heiligen aufgethan, im Allerheiligsten mit seinem Glanze offenbar ist. Gott hat aber auch einen Leib, und an dem begnadeten Visionär ist derselbe vorübergegangen wie einstens an Mose. Er besteht in einem ewigen Nebel und seine Figur ist diejenige der Arche Noahs.

Einer Art Mittelwesen ist im Systeme von P. eine bedeutende Stelle zugewiesen, nämlich der Sophia oder himmlischen Weisheit, die er als den Glanz vom Auge der Ewigkeit, als Mitgesellin und Aufwärterin der hl. Dreiheit aufgefaßt wissen will. Diese reine Jungfrau ist es, welche die Geheimnisse und verborgenen Wunder der Gottheit offenbart. Außerdem statuiert unser Theosoph eine Reihe von Emanationen oder Geister, deren Substanz die gleiche ist wie diejenige der Gottheit selber. Einer niedrigeren Sphäre gehören die ewigen Geister der Engel und Menschen an. Während Adams ewiger Geist die Geister seiner Söhne gebar, sind dagegen die Seelen und Leiber der Engel und Menschen nicht unmittelbar aus Gott, sondern aus dem Wesen der ewigen Natur erschaffen. P. weiß sogar die Gestalt der ewigen Geister zu beschreiben: sie ist cylindrisch, eine durchsichtigem Nebel ähnliche Figur.

Was die ewige Natur anbetrifft, so ist sie nicht gleich der ewigen Welt aus Gott geboren, sondern von ihm geschaffen aus dem göttlichen Chaos, dem ewigen Nichts, jener Substanz, die in sich die Kräfte der Welten barg. Auf die ewige Natur mit ihren vier ewigen Elementen: Feuer, Luft, Erde, Wasser und den drei ewigen Prinzipien Schwefel, Salz, Merkur folgt im System als dritter Kreis die engelische Welt, aus jener durch den göttlichen Willen in einem Augenblick hervorgebracht. Auch sie hat die dem Tempel entsprechenden drei hl. Räume. Statt der Sonne leuchtet in ihr die göttliche Dreieinigkeit in einem unbegreiflichen Lichte. Auch hier kommt der Sophia mit ihrem Leibe (Morgenstern Off. 2, 28) eine centrale Stellung als Mittelwesen zu, von dem mancherlei Emanationen ausgehen, in deren Beschreibung eine uns kaum erschwingliche Phantasie dem Autor willkommene Dienste leistet.

Der engelischen Welt reiht sich an als vierter Kreis „das Paradies mit seinem Vorhof, dem Thal der Brunnen." Das ist die Welt, in der Gott seine Güte gegen alle Menschen erzeigen wollte. In ihr wurde durch die Sophia vor der Offenbarung der sichtbaren Welt der erste adamische Mensch erschaffen. Mit der Substanz aller Dinge begabet und mit der Sophia vereinigt trug Adam in sich die Fähigkeit, als eine Art Mannweib sich selber fortzupflanzen. Die Beschreibung dieser Fortpflanzung gehört zum Abstrusesten in dem oft so abenteuerlichen System von P. Zur Erschaffung der Eva mußte Adam seine weibliche Tinktur hergeben.

Aus den noch folgenden drei Kreisen: der Feuerwelt, der finsteren Welt und der sichtbaren, d. h. unserer gegenwärtigen Menschenwelt sei nur noch der sechste von der finstern Welt handelnde hervorgehoben, weil sich da unser Theosoph besonders um das Problem des Bösen bemüht. Gott ist nicht etwa der Urheber des Bösen, sondern Lucifer, ein Angehöriger und Fürst der Engelwelt, fand gewissermaßen dasselbe, da er die Liebe Gottes verließ, seine Lust in seiner eigenen Stärke nahm, nicht mehr unter Gott stehen, sondern als ein absoluter Herr regieren wollte. Mit sich nahm er eine ganze Gesellschaft gleichgestalteter Wesen und machte sich in seinem Falle seine eigene Hölle. P. weiß uns aus seinen Visionen nun ganz genau zu schildern, wie die Ketten dieser gebunden-freien Geister aussehen und von was für Qualen sie heimgesucht werden: sie

trinken Salpeter und Schwefel und erhöhen dadurch nur die Qual ihres Durstes. Aus der Vereinigung von Venus und Mars entsteht die höllische Tinktur. Böses ist die Essenz der Seelen der Teufel. An der Thatsächlichkeit der Magie hält P. unerschütterlich fest und sucht für den Glauben seiner Zeit an Hexen, die auf Besenstielen durch die Luft fahren, nach einer Art spekulativen Begründung. Den Teufel, Lucifers Gott, identifiziert er mit dem siebenköpfigen Drachen der Offenbarung. Seine Werkzeuge, die Teufel, sind im Besitz einer höllischen Tinktur, welche sie in die Seelen der Menschen ausstrahlen lassen, sie dadurch zu verderben. Stark beschäftigt P. die Frage, inwiefern Gott auch in der Hölle noch sein Wesen habe.

Was das Centrum des christlichen Glaubens betrifft, so lehrt P. eine Vereinigung des inwendigen Menschen mit der verklärten Person Christi: das ist der Auffahrtsstand; aber ihm muß vorangehen der Erneuerungsstand: die Vereinigung mit der Sophia. So kommt die Erlösung zu stande. Von Christus lehrt er, daß derselbe nach Jo 8, 58 schon vor dem Sündenfall die Menschheit angenommen habe. Natürlich will er den Christus außer uns nicht geleugnet haben. Aber er allein hilft uns nichts: Christus muß in uns geboren werden, leiden, sterben, wie denn auch die Apostel schon diesen letztern neben dem erstern verkündigt haben. Auf die Frage, was wahrer Glaube sei, antwortet P., daß derselbe nicht nur tröstlicher Art sei: „er ist eine stete Begierde, die unaufhörlich fortdringet in die Liebesbegierde, und in dieser Liebesbegierde fortdringet in Gottes Barmherzigkeit und ohne Aufhören in ihr selbst niedersinket in die allertiefste Demut vor Gott und in den Tod Christi, zum Tode ihres eigenen Willens".

Von den bestehenden kirchlichen Zuständen ist P. natürlich in keiner Weise befriedigt, und der Angehörige der englischen Episkopalkirche sieht sich gedrungen, gegen sie geradezu mit scharfen Worten zum Angriff überzugehen. Was ist Babel? Nichts anderes als die existierende Christenheit, und die Grundsteine der Orthodoxie wie Reue und Buße sind die wohldurchbrannten Ziegel daran, während die subtilen Distinktionen der akademischen Klerisei den „Leimen und Kalk" für diesen dem Untergang geweihten Bau bilden. Kirchliche Ordinationen taugen nichts. Wer von der himmlischen Tinktur, der unzertrennten Gefährtin der Dreieinigkeit tingiert ist, wie u. a. auch ein Plato, der hat mit ihrer Einströmung die göttliche Berufung. Ihm werden dann auch Gesichte zu teil wie dem Apokalyptiker Johannes. Zwar machen die Gesichte an sich noch nicht fromm, aber wo sie uns gegeben sind, da haben wir ihnen zu folgen. Merkwürdig ist bei dieser Polemik, daß auch eine so nah verwandte Geistesrichtung wie die der Quäker heftig befehdet wird. Was gefordert wird, das ist Vereinigung mit Gott, wobei wir dem eigenen Willen sterben müssen.

Schon diese kurze Übersicht von P.s Gedankenwelt zeigt viele dem wahren Christentum fremdartige Elemente. Manches streift ans Poetische, während anderes völlig ungenießbar ist. Das Beste und Tiefste stammt bei teilweise abweichender Terminologie aus Jakob Böhmes Schriften, dessen starkem Geiste der seinige indessen nicht ebenbürtig war. Aber die Anhänger von P. preisen es als dessen Vorzug, daß er die Gedanken jenes Theosophen in ein regelrechtes System gebracht habe. Gegenüber den Auswüchsen einer zügellosen Phantasie ist anzuerkennen, daß die praktischen Forderungen der Lehre von P. aus dem echten, dem Mystischen nie abholden Geist des Evangeliums geschöpft sind, und gegenüber der trostlosen Dürre des theologischen Gezänkes der Zeit uns anmuten wie eine freundliche Oase. P. war mit seinen nächsten Freunden (Thomas Bromley, Edw. Hooker und Sabberton) im Gegensatz zu vielen seiner späteren Nachfolger ängstlich bemüht, die sittlichen Schranken in keiner Weise zu durchbrechen und z. B. die geistlichen Freundschaften zwischen Mann und Weib nur zu empfehlen mit ausdrücklicher Warnung vor der Gefahr des Mißbrauchs. Das entspricht durchaus dem allseitig bezeugten reinen Lebenswandel von P. und seinem engsten Kreise, dem Kern der Philadelphier.

Von P. sind folgende Schriften erschienen: 1. **Truth appearing through the Clouds of undeserved Scandal etc.**, 1655. 2. **Innocency appearing through the dark Mists of pretended Guilt etc.** 1655. 3. **A just Narrative of the Proceedings of the Commissioners of Berks against John Pordage etc.** 1655 (abgedruckt in **State Trials**). 4. **The Fruitful Wonder . . . By J. P. Student in Physic** 1674 (Erzählung von vier Kindern anläßlich einer Geburt zu **Kingston on Thames**, wahrscheinlich von P.). — Posthume Werke: **Theologia Mystica or the Mystic Divinitie of the Eternal Invisible. By a Person of Quality, J. P. M. D.** 1683, bevorwortet von Jane Leade, herausgegeben von Dr. Edw. Hooker. 6. Ein gründlich philosophisches Sendschreiben ꝛc., Amsterdam 1698. Neudruck 1727. 7. Vier

Traktätlein ꝛc., Amsterdam 1704. — Eine zwei Seiten umfassende Annonce in Jane Leades Fountain of Gardens 1697 giebt die folgenden Titel von P.s Werken, die nicht englisch publiziert sind: 8. Philosophia Mystica. 9. The Angelical World. 10. The Dark Fire World. 11. The Incarnation of Jesus Christ. 12. The Spirit of Eternity. 13. Sophia. 14 Experimental Discoveries. Unsere Darstellung hat sich im vorstehenden hauptsächlich an die deutsche Ausgabe von Pordages Schriften gehalten, betitelt: Göttliche und Wahre Metaphysica oder wunderbare und durch eigene Erfahrung erlangte Wissenschaft der unsichtbaren und ewigen Dinge: nemlich von denen unsichtbaren Welten . . ., ihren Einwohnern ꝛc. durch Johann Podädschen, der Artzney Doctor, aus seinen Msptis getreulich gezogen, nebst einer Einleitung ꝛc., Frankfurt und Leipzig 1715. 3 Bde mit einem Porträt von J. P. (Der Übersetzer und Verfasser der den ganzen ersten Band umfassenden Einleitung nennt sich nicht). **A. Rüegg.**

Porete, Margareta s. d. A. Brüder des freien Geistes Bd III S. 471,26.

Porphyrius s. d. A. Neuplatonismus Bd XIII S. 779,53.

Porphyrius, Bischof von Gaza, gest. 26. Febr. 420. — AS III, 643 ff.; Tillemont, Mémoires X (Ven. 1732), p. 703—716. — Seine Vita, von dem treuen Begleiter Marcus Diakonus verfaßt, vormals nur in lateinischer Uebersetzung bekannt, ist in griechischer Urgestalt herausgegeben von M. Haupt, ABA 1874, S. 171—215, und 1875 sep.; danach genauer (nach 2 Hss., eine 3. in Jerusalem) von Societatis philologae Bonnensis sodales (Lips. 1895), darunter A. Nuth, dessen De Marci diac. vita Porph. episc. Gaz. quaestiones historicae et grammaticae, Bonnae 1897 (Diss.), einen ergänzenden Kommentar bilden (p. 20 ff. Berechnung der Lebensdaten). Vgl. Dräseke, ZwTh 1888, S. 352—374 (bespricht Konjekturen von Eberhard und Usener), und dessen Gesammelte patristische Untersuchungen, Altona u. Leipz. 1889, S. 208—247.

Als Anfang 395 der Bischofsstuhl von Gaza erledigt war, — Aeneas nach kurzer Amtsführung gestorben, dessen Vorgänger Irenion (363 in Antiochia) die kleine Bischofswohnung nebst der Irene-Kirche gegründet hatte, während Asklepas, Teilnehmer am Nicänum und Sardicense und als Parteigänger des Athanasius und Marcellus in deren Geschicke verflochten, Gründer der „alten" westlich von der Stadt belegenen Kirche gewesen war; dazu wird c. 20 ein *μαρτύριον* des Timotheus vgl. Euseb., de mart. Pal. 3 genannt —, bat die kleine Christengemeinde den Metropoliten Johannes von Cäsarea um Bestimmung eines neuen Bischofs. Die Wahl fiel auf P., der, um 347 zu Thessalonich geboren, von angesehener Familie, dem verbreiteten Drange an die Mönchsstätten Ägyptens gefolgt war und nach fünfjährigem Aufenthalte in der sketischen Wüste die Stätten des heiligen Landes aufgesucht hatte, wo er fünf Jahre unter Entbehrungen bis zur Schwächung seiner Gesundheit verbrachte, dann in Jerusalem mit Marcus, einem Schönschreiber, zusammengetroffen war, der sich ihm behilflich erwies und in seinem Auftrage in die Heimatstadt reiste, um den dort vorhandenen Besitz des P. zu veräußern, welcher nun in und bei Jerusalem und an ägyptische Klöster verteilt wurde. Bischof Praylius, auf P. aufmerksam geworden, hatte ihn zum Presbyter gemacht und ihm die Bewachung des Kreuzesholzes anvertraut. Man brauchte in Gaza einen Mann, der mit Wort und That dem noch herrschenden Götzendienst entgegenzutreten und das wie in andern Städten Palästinas (vgl. Harnack, Die Mission und Ausbreitung des Christent., S. 421 ff.) noch spärlich vertretene Christentum zu fördern im stande war. In der That gewann P. bald, nach einem Regenwunder (vgl. den Fall bei Harnack a. a. O. S. 476 f. Anm. 1), zu den vorhandenen 280 Christen (c. 19) 127 und in demselben Jahre weitere 105 hinzu (c. 21), was bei dem Ansehen und der Bedeutung der Stadt (vgl. Schürer, Gesch. des jüd. Volkes, 3. Aufl., II 84 ff.), immerhin noch nicht übermäßig ins Gewicht fallen mochte, zumal wenn aus der Umgegend noch manche hinzugerechnet waren. Das feindliche Verhalten der Bevölkerung, unter dem schon der Einsiedler Hilarion zu leiden gehabt (s. Bd VIII S. 55 unten), machte dem Bischof das Amt recht sauer, so daß er sich wiederholt entschloß, bei Hofe wegen Schließung und Zerstörung der Tempel vorstellig zu werden, das erstemal (398) durch seinen Diakonen Marcus, das zweitemal (401/402) persönlich, in Gemeinschaft mit dem Erzbischof von Cäsarea. Besonders der Tempel des Hauptgottes Marnas (vgl. Schürer a. a. O. 22 f.), dessen auch Hieronymus einigemale gedenkt, war den Christen ein Ärgernis, und es wurde bei dem zweiten Hofbesuche durch Vermittlung der Kaiserin Eudoxia, nach inzwischen erfolgter Geburt und Taufe des jüngeren Theodosius, die Marcus c. 44 ff. beschreibt, die Zerstörung beschlossen und kurz nach der Rück-

kehr thatsächlich ausgeführt. Auf der Trümmerstätte erhob sich bald darauf eine prächtige, für den damaligen Bestand der Gemeinde etwas umfangreich angelegte (c. 93) Kirche (Eudoxiana). Im Jahre des Gewaltaktes betrug der Zuwachs der Christenschaft 300 (c. 72 bis 74; vorher schon, c. 62, aus besonderem Anlaß 39); danach unterläßt M. die Zahlenangaben. Er berichtet auch nicht, daß P. am Konzil von Diospolis 415 teilgenommen hat (Aug. c. Julian. I 5, 19; MSL XLIV 652). Ihn interessiert nur der engere Bereich der Lokalgeschichte und das Wirken und Leiden seines Helden, den er (c. 8) als einen Mann von Unterscheidungsgabe in der Schriftbehandlung und hervorragender Barmherzigkeit sowie als leicht geneigt zu Thränenergüssen schildert; letzteres entsprach einer Zeitneigung. An weltgeschichtlichem Hintergrunde, z. B. von den Vorgängen in Konstantinopel, blickt nur soviel durch, als zum unmittelbaren Fortgange der Erzählung gehört, die sonst geschickt und spannend abgefaßt ist. Gaza wurde nach dem noch eine Blütestätte christlicher Sophistik (Krumbacher, Gesch. der byz. Litt., 2. Aufl., S. 454 ff.); Antoninus Martyr (um 570 n. Chr.), de locis s. 33, lobt ihre Einwohner (Schürer, S. 88 A. 77). Die eigentliche Hebung des christlichen Lebens mag sich dort erst nach P. eingestellt haben; auf alle Fälle gebührt ihm nur diese engere lokalgeschichtliche Bedeutung.

E. Hennecke.

Porst, Johann, gest. 1728. — Litteratur: Die Leichenpredigt nebst Porsts Lebenslauf, Berlin 1728 (Probst, Joh. Rau); Jöchers Gelehrtenlexikon 1753 (alphabet. geordnet); Nachrichten von dem Charakter und der Amtsführung rechtschaffener Prediger und Seelsorger, Halle 1779, VI. Bd, S. 1—18; Pfr. Staudt in Kornthal: „Kurzer Lebenslauf Porsts" in der von ihm besorgten neuen Auflage der göttlichen Führung der Seelen, Stuttgart 1850; J. Fr. Bachmann, Zur Gesch. der Berliner Gesangbücher, Berlin 1856; ders., Die Gesangbücher Berlins, ein Spiegel des kirchl. Lebens der Stadt, Berlin 1857; Meusel, Kirchl. Handlexikon Bd V; Koch, Geschichte des Evangelischen Kirchenliedes und Kirchengesanges, III. Aufl., Stuttgart 1868, Bd 4.

Johann Porst, Probst von Berlin und Herausgeber eines in der Mark Brandenburg viel gebrauchten Gesangbuches, wurde am 11. Dezember 1668 als Sohn eines Brauers in Ober-Kotzau im Markgrafentum Bayreuth geboren. Er zeigte schon früh große Neigung zum Studium und besonders zum Predigtamt, so daß sein Vater unter Zurückstellung eigener Wünsche und Interessen beschloß, ihm eine gelehrte Erziehung geben zu lassen. Nachdem der junge Porst eine Zeit lang den Privatunterricht eines benachbarten Pfarrers genossen hatte, kam er 1683 auf das Gymnasium nach Hof und konnte im Herbst 1689 die Universität Leipzig beziehen. 1692 wurde er Hauslehrer bei dem Superintendenten Lairitz in Neustadt a. d. Aisch und hier im Hause lernte er zuerst die Schriften Speners kennen. Besonders eine Predigt über Offenb. 2, 9 ergriff ihn so sehr, daß er beschloß, Spener persönlich kennen zu lernen, und obwohl er damals schon für Bayreuth geprüft und in die Kandidatenliste des Markgrafentums aufgenommen war, übersiedelte er 1695 nach Berlin und trat in den Spenerschen Kreis ein. Er besuchte fleißig die biblischen Vorlesungen, die Spener für Predigtamtskandidaten zu halten pflegte und schloß sich besonders an den Diakonus Schade an der Nikolaikirche an. Im August 1698 wurde er durch diesen empfohlen von dem Präsidenten von Fuchs zum Pfarrer von Malchow und Hohen-Schönhausen bei Berlin berufen. Im folgenden Jahren verheiratete er sich mit der Tochter des Apothekers Zorn in Berlin, die ihm zwei Töchter gebar, aber schon im Jahre 1703 starb. Mit großem Ernst und heiligem Eifer widmete sich Porst vom ersten Tage an den Aufgaben seines Amtes, besonders der Predigt und Seelsorge, und sein Name wurde bald bekannt als der eines treuen Geistlichen. Nach Speners Vorbild führte er in seiner Gemeinde die Katechismusunterredungen auch mit Erwachsenen ein, und da sein Kirchenpatron Präsident von Fuchs ihn dabei aufs wirksamste unterstützte, indem er selbst sich nicht scheute daran teilzunehmen und zu antworten, so entwickelte sich dieser eigentümliche Zweig pietistischer Gottesdienstübung zu Porsts Freude bald kräftig und zu unverkennbarem Segen in der Gemeinde. Im Jahre 1704 berief ihn der Magistrat von Berlin zum zweiten Prediger an den Friedrich-Werderschen und Dorotheenstädtischen Kirche, und auch hier in dem wesentlich erweiterten Wirkungskreise blieb er sich und seinem Meister Spener treu. In der Predigt zeugte er — wie es in seiner Leichenpredigt heißt — ohne Ansehen der Person wider alle Gleichstellung mit der Welt, Üppigkeit, Weisheit und Klugheit, die sich erhebt wider die Erkenntnis Christi", und pflegte daneben nach Kräften das geistliche Leben in seiner Gemeinde durch Bibelstunden und biblische Besprechungen in seinem Hause. Als ein früher Vorläufer gewisser Bestrebungen der Inneren Mission, die erst in jüngerer Zeit energischer aufgenommen wurden, nahm er sich besonders der

wandernden Handwerksgesellen an; er sorgte väterlich für ihre leiblichen und geistlichen Bedürfnisse und war in ihren Kreisen dankbar geliebt und verehrt. Es konnte nicht fehlen, daß ein so ernster, energisch vorgehender Geistlicher auch mancherlei Anfechtung, ja Anfeindung, erfuhr, und es kam soweit, daß er sich zu Pfingsten 1705 einmal glaubte ernstlich in der Predigt darüber aussprechen zu müssen. Im ganzen aber gehört er zu denen, die auch auf Erden Anerkennung ihres ehrlichen, selbstlosen Strebens finden und die, wenn sie sich verzehren in treuem Dienst, dafür nicht nur Verkennung und Undank ernten. 1709 wurde er der Beichtvater der Königin Sophie Luise (Friedrichs I. zweite Gemahlin), die als geborene mecklenburgische Prinzessin auch dem lutherischen Bekenntnis angehörte, und zwar wurde er dazu berufen ausdrücklich um seines strengen unbestechlichen Wahrheitssinnes und seiner freimütigen Rede willen. Auch der König Friedrich I., obwohl selbst reformiert, schätzte ihn sehr und berief ihn noch kurz vor seinem Tode 1713 zum Probst von Berlin. Porst trug damals zuerst Bedenken, dies verantwortungsvolle Amt, durch das er zugleich Senior der Berliner Geistlichkeit und Inspektor des Berlinischen Gymnasiums zum Grauen Kloster wurde, anzunehmen. Aber der König schrieb ihm einen eigenhändigen Brief, daß er sollte getrost sein, daß er einen rechten Beruf dazu habe, und drückte ihm aus, daß es ihm, dem Könige, selbst wie eine Gottesstimme im Innern sei, daß er ihn und keinen andern in jenes Amt berufe. Da gewann Porst große Freudigkeit zu dem neuen Amte und trat es am Sonntag Quasimodogeniti 1713 in Gottes Namen an. Manche von den Arbeiten, die ihm sonst sehr am Herzen lagen, so die häuslichen Versammlungen und biblischen Besprechungen, mußte er freilich jetzt aufgeben, besonders auch da ihn der König Friedrich Wilhelm I. 1716 in das Konsistorium berief. Aber in anderer Weise bot ihm seine neue Stellung reichlich Gelegenheit anregend und fördernd zu wirken. Auch das Amt in der Prüfungskommission für Kandidaten wurde ihm bald sehr wichtig und wert; ebenso regten ihn die kirchenregimentlichen Arbeiten, die an ihn herantraten, an, und besonders um die Organisation des Waisen- und Vormundschaftswesen und der öffentlichen Armenpflege hat er sich verdient gemacht. Er war einer von denen, die wirken wollen, so lange es Tag ist, und in treuer Arbeit hat er alle seine Kräfte verzehrt. Am 3. Advent 1727 hielt er seine letzte Predigt, nachdem ihn schon tags zuvor bei der Rückkehr von einem Examen ein Schlaganfall getroffen hatte. Mit vollkommener Ruhe erkannte er seinen Zustand und antwortete allen, die nach seinem Ergehen fragten, stets: „Ich sterbe". Am 10. Januur 1728 ging er heim und ward in der Nikolaikirche zu Berlin begraben. Seine einzige ihn noch überlebende Tochter hat ihm an der ersten Säule links ein Denkmal gesetzt, das im Geschmack der Zeit gehalten aber würdig und zu Herzen sprechend gipfelt in den Worten: „Selig sind die geistlich Armen" und „Liebe Gott und deinen Nächsten als dich selbst".

Porsts selbstständige litterarische Thätigkeit ist nicht von derselben Bedeutung, die sein praktisches Wirken in Predigt und Seelsorge hatte. Zwar zählt Jöcher in seinem Gelehrtenlexikon 1753 nicht weniger als 24 Titel von Büchern, die Porst verfaßt hat, auf; aber ein großer Teil davon sind nur Predigten, besonders Leichenpredigten für hochstehende Personen, die der Sitte der Zeit gemäß im Druck herausgegeben sind. Zum Teil sind unter jenen 24 Büchern auch solche mit aufgeführt, die nur von Porst selbst besorgte Auszüge sind, aus anderen größeren Werken von seiner eigenen Hand. Auch mit der Sammlung und Herausgabe von Edikten und Verordnungen im Interesse der kirchlichen Verwaltung hat er sich beschäftigt. Doch sind immerhin auch einige größere Werke von ihm vorhanden, so vor allem: die „Theologia viatorum practica oder die göttliche Führung der Seelen auf dem Wege zur Seligkeit" und die „Theologia practica regenitorum oder das Wachstum der Wiedergeborenen". Es sind natürlich Schriften asketischer Art, wie solche allein dem Pietismus entsprachen, und sie sind durchgehends erfüllt von dem Geist jenes gesunden Pietismus, der zwar die Form und Ausdrucksweise in jeder Generation modelt, aber im Inhalt sich immer gleich bleibt, indem ihm Ziel und Methode zugleich ist die persönliche Lebens- und Liebesgemeinschaft zwischen dem Erlöser und der erlösten Seele. Porst hat manche Verwandtschaft mit Johann Arndt, dem Verfasser des bekannten „Wahren Christentums", wie er denn auch die seinem Gesangbuch angehängten Gebete einfach aus Arndts Paradiesgärtlein entnommen hat; und sein Buch von der göttlichen Führung der Seelen hat seiner Zeit mancher suchenden Seele viel geboten, wie das z. B. die handschriftlichen Bemerkungen des ersten Besitzers von jenem Exemplar, das jetzt auf der kgl. Bibliothek in Berlin ist, in rührender Weise bezeugen. Eine neue Ausgabe hat der Pfarrer Staudt in Kornthal 1850 besorgt.

Zu bleibendem wohlverdientem Andenken ist aber Porsts Name gekommen durch das

Gesangbuch, welches er zuerst für Berlin herausgegeben hat, das sich aber bald in der ganzen Mark Brandenburg eingebürgert hat und, — wenn auch natürlich nicht mehr in der ersten ursprünglichen Form selbst heute noch in einer Anzahl von Gemeinden im Gebrauch ist und wert gehalten wird. In Kochs Geschichte des Evangelischen Kirchenliedes und Kirchengesangs 1868 Bd IV wird das Porstsche Gesangbuch charakterisiert als eine der hauptsächlichsten Niederlagen der Lieder des Spenerschen Pietismus und der älteren Hallenser Schule, 1691—1720. Letztere gehört recht eigentlich in die Zeit der Herrschaft des lebendigen Gefühlschristentums und ist speziell durchweht vom Geiste Aug. Herm. Franckes, voll Innigkeit und Klarheit im Sinne eines einfältigen und lebendigen Christentums. Ihre Hauptgegenstand ist die Einpflanzung und das Wachstum der aus Christo stammenden Erlösungskräfte in sündige, gnadenbedürftige und verlangende Herzen, wobei Frömmigkeit und Heiligung von der Gefühlsseite her behandelt werden. Sie dringen auf täglichen Bußkampf und Tötung des alten Adam, und ihr Verlangen nach dem Heiland ist oft stürmend. Porst gab das Gesangbuch zuerst noch anonym 1708 heraus unter dem Titel: „Geistliche liebliche Lieder, Berlin 1708", und in dieser Ausgabe umfaßt das Buch 420 Lieder, die z. T. noch von stark pietistisch mystischer Färbung sind, mehrfach wird darin Jesus noch angerufen als: „Verliebtes Lamm" und „Amme". Im Jahre 1711 erschien eine zweite Auflage, nun schon 840 Lieder enthaltend mit dem Titel: „Nun vermehrtes geistreiches Gesangbuch, so ehemals in 420 Lieder bestehend, jetzt aber auf vielfältiges Verlangen auf 840 Lieder, so teils in diesen Städten üblich gewesen und bisher bekannt geworden, vermehret." Die Ordnung der Lieder ist alphabetisch, doch befindet sich in dieser Ausgabe eine besondere Rubrik „von der Hoffnung Zions", Lieder chiliastischen Inhaltes. Endlich 1713 ließ Porst die Anonymität fallen, und die dritte Bearbeitung des Gesangbuches heißt: „Geistliche und liebliche Lieder, welche der Geist des Glaubens durch Dr. M. Luther, Joh. Heeremann, P. Gerhardt und andere seine Werkzeuge in dem vorigen und jetzigen Zeiten gedichtet und bisher in diesen Residenzstädten bekannt geworden. Mit Fleiß zusammen gelesen und in dieser bequemen Form zum zweiten Druck befördert durch Johann Porst, Kgl. preuß. Probst und Inspektor zu Berlin." Mit diesem Titel erschien das Buch also 1713 mit einer Vorrede von Porst d. d. 1. November 1713 und einem Kgl. Privilegium für den Buchbinder Schatz vom 24. September 1712, mit einem Gesamtbestand von 906 Liedern, darunter 350 Kernlieder aus der Zeit von 1517—1659, die manchmal ein wenig in pietistischem Geschmack verändert sind, so daß z. B. statt „schöne Welt" gesetzt ist „schnöde Welt". Daneben enthält es noch 310 Lieder der jüngeren schlesischen Schule (Schade, Neander u. a.) und 242 neuere hallische; doch sind die nach Form und Inhalt anstößigsten Lieder der Ausgaben von 1708 und 1711 entfernt. In dieser Form blieb das Buch, unzähligemal neu aufgelegt und von allen preußischen Königen neu bestätigt und privilegiert (die Bilder des jeweilig regierenden Königspaares zieren immer das Titelblatt des Buches), bis es 1845 vom Konsistorialrat Pischon auf Grund der Ausgabe von 1738 und abermals 1855 von Konsistorialrat Bachmann nach der Ausgabe von 1728 neu bearbeitet und revidiert wurde. Bei dieser Revision wurden 62 Lieder falscher Subjektivität ausgeschieden und 210 ältere und neuere gute Liede noch als „Anhang" hinzugefügt. Die letzte Auflage erfolgte im Jahre 1901. Jahrzehnte hindurch, z. B. zur Zeit des Rationalismus, ist dies Buch in den Gemeinden der Mark ein treuer und oft der einzige Bewahrer des alten Glaubensschatzes gewesen, und hat vielen Segen gestiftet; jetzt aber verschwindet es von Jahr zu Jahr mehr aus dem Gebrauch, um zeitgemäßen neuen Büchern Platz zu machen. **E. Ideler.**

Portiuncula-Ablaß s. d. A. Franz von Assisi Bd VI S. 201, 17.

Port-Royal. — Litteratur: Clemencet hat den Versuch gemacht, die gesamte Litteratur über P.-R. zusammenzustellen; doch ist von seinem Werk nur ein Band erschienen: Histoire littéraire de P.-R. publiée pour la première fois sur le manuscrit authentique par M. l'Abbé Guettée, Paris 1868; die beste Bibliographie d. Originalquellen bietet A. Maulvault, Répertoire alphabétique des personnes et des choses de P.-R., Paris 1902, mit einer trefflichen Einleitung über P.-R. und den Jansenismus (S. 1—83); Fontaine, Mémoires pour servir à l'histoire de P.-R., 2 Bde, Utrecht 1736; Du Fossé, Mémoires pour servir à l'histoire de P.-R., Utrecht 1739, neu herausgegeben nach dem Originalmanuskript und mit einer Einleitung und Noten versehen von Bouquet, Rouen 1876, 4 Bde; Le Clerc, Vies intéressantes et édifiantes des Religieuses de P.-R. et de plusieurs personnes qui leur étaient attachées. Précédées de plusieurs lettres et petits traités qui ont été écrits pour consoler, soutenir et

encourager ces Religieuses dans le temps des leur oppression, afin de servir à tous les fidèles qui se trouvent dans les temps de trouble, o. O. 1750, 4 Bde; ders., Vies intéressantes et édifiantes des Amis de P.-R., Utrecht 1751; Guilbert, Mémoires historiques et chronologiques sur l'Abbaie de P.-R. des champs, depuis la fondation en 1204 jusqu'à la mort des dernières Religieuses et Amis de ce monastère, Utrecht 1755—1759 (nur der 1. und 3. Teil erschienen); Grégoire, Les Ruines de P.-R. des champs en 1809, Paris 1809; Faugère, Lettres de la Mère Agnès Arnauld, publiées sur les textes authentiques, Paris 1858, 2 Bde (mit Einleitung); Moret, Quinze ans du siècle de Louis XIV, 3 Bde, Paris 1859; Sainte-Beuve, P.-R., 5 Bde, Paris 1840—1859, immer noch das beste Werk über P.-R., aber der Geist P.-R. ist nicht darin zu finden; Séché, Les derniers Jansénistes depuis la ruine de P.-R. jusqu'à nos jours (1710—1820), 3 Bde, Paris 1891; Quesnel, Correspondance sur les affaires politiques et religieuses de son temps, 2 Bde, Paris 1900; Allier, La Cabale des Dévots 1627—1666, Paris 1902, S. 159—192; Lichtenberger, Encyclopédie des sciences religieuses, Paris 1877—1882, Art.: P.-R.; H. Reuchlin, Geschichte von P.-R. 2 Bde, Hamb. 1839—1844; vgl. auch die Litteratur zu Pascal.

Port-Royal (**de Portu Regio, Porregium, Porreal, Porrois, Port du roy** mit unsicherer Ableitung), eines der berühmtesten französischen Nonnenklöster, bekannt durch den bedeutenden Einfluß, welchen es im 17. Jahrhundert auf die katholische Kirche und Gesellschaft Frankreichs ausübte, so daß sein Name eine Art Feldgeschrei gegen den Jesuitismus wurde, in einem tiefen, sumpfigen, ungesunden Thale der Yvette gelegen, zwischen Versailles und Chevreuse, Dep. Seine, wurde 1204 durch Mathilde von Garland, Frau von Mathieu Montmorency-Marly gegründet und gehörte dem Cisterzienserorden an. Das nahe gelegene Bernhardinerkloster Vaux de Cernay übte eine Art Aufsicht über es aus und stellte ihm die Beichtväter. Die Äbte von Citeaux hielten von Zeit zu Zeit Visitationen, wovon noch Protokolle vorhanden sind, z. B. 1504, 1572, 1574. Durch die Gunst der Päpste erhielt es die Exemtion von der Jurisdiktion des Pariser Erzbischofs, durch Honorius III. 1223 das Privilegium, das Abendmahl zu genießen, auch wenn das ganze Land im Interdikt sei, sowie das für die Folge sehr wichtige Recht, als Zufluchtsort (**retraite**) für solche Laien zu dienen, welche ohne das Gelübde abzulegen, sich von der Welt zurückziehen und Buße thun wollten. Das Kloster bekam rasch eine ziemlich große Anzahl Nonnen (1233 zählte man schon 60), gebot auch über einen bedeutenden Besitz und zählte unter seinen Aebtissinnen Namen aus den vornehmsten französischen Familien. Die Kirche, von Robert von Luzarches erbaut, und 1229 vollendet, der hl. Jungfrau geweiht, zeichnete sich in architektonischer Hinsicht durch nichts aus. Bedeutung für die kirchliche Geschichte gewann das Kloster erst, als Jacqueline Marie Arnauld Äbtissin desselben wurde.

Sie war die Tochter des berühmten Advokaten und Generalprokurators Anton Arnauld (geb. 1560, gest. 1619) und der Katharina Marion und gehörte der tüchtigen Familie Arnauld aus der Auvergne an, welche Frankreich eine Reihe edler und bedeutender Rechtsgelehrter, Finanzleute und Soldaten gab. Es war ein ehrenwertes, religiös beanlagtes Geschlecht, wie die Patriarchen reich mit Kindern gesegnet (Anton La Mothe Arnauld, ihr Großvater, hatte 20 Kinder, ihr Vater 10) und lang lebend, mit ausgeprägtem starkem Familienbewußtsein, dessen Glieder es mit ihrem Christentum wohl vereinbar hielten, alles zu thun, um ihr Haus emporzubringen, selbstständig und unabhängig, starke Geister, welche die sittlich entnervende Macht des Jesuitismus frühe erkannten und mit der Muttermilch eigentlich die Abneigung gegen den Orden einsogen und lebenslang Feinde desselben waren. 1594 verteidigte Anton Arnauld die Universität von Paris gegen den Orden und verlangte dessen Austreibung aus Frankreich; es wurde ihm nie von dem Orden vergeben und vergessen. Söhne und Töchter wandelten in seinen Fußtapfen, so daß man den Kampf des Jansenismus mit dem Orden nicht ganz unrichtig einen zwischen dem Hause Arnauld und der Gesellschaft Jesu genannt hat. Familienpolitik brachte es dahin, daß Johanna von Boulehart, seit 1575 Aebtissin von Port-Royal, die 7jährige Jacqueline (geb. 8. September 1591 zu Paris) zur Koadjutorin mit der Aussicht auf die Nachfolge annahm; am 2. September 1599 wurde Jacqueline eingesegnet und nahm den Novizenschleier; ein Jahr später nahm ihre Schwester Jeanne (geb. 31. Dezember 1593) ebenfalls den Schleier, um Äbtissin von St. Cyran werden zu können; um die päpstlichen Bullen zu erlangen, hatte man beidemal das Datum der Geburt gefälscht. 1602 starb die Äbtissin Boulehart. Am 5. Juli nahm Jacqueline, welche in Maubuisson erzogen worden war und den Namen Angélique de Ste. Madeleine angenommen hatte, die Abtei in Besitz; nur widerstrebend gab der Papst seine Bestätigung. Jahrelang führte Jacqueline ihr früher gewohntes wenig religiöses Leben, gepaart mit

äußerem Anstande, ihres Gelübdes manchmal überdrüssig, aber ohne eine gewisse innere Unruhe über die Forderungen, welche dasselbe an sie stellte, los zu werden. Da kam eines Abends in der Fastenzeit 1608 der Kapuziner Basile, ein vagierender Mönch, der ein dissolutes Leben hinter sich hatte — er wurde später im Ausland Protestant, kehrte aber wahrscheinlich schließlich wieder in die katholische Kirche zurück — ins Kloster und bat um die Erlaubnis, predigen zu dürfen (es war seit 30 oder 40 Jahren in P.-R. nicht mehr gepredigt worden). Von dieser Predigt datiert Angélique selbst ihre Bekehrung: „dès ce moment je me trouvai plus heureuse d'être Religieuse que je m'étais estimée malheureuse de l'être; et je ne sais ce que je n'aurais pas voulu faire pour Dieu". Sie faßte den festen Entschluß, ein streng religiöses Leben von jetzt an zu führen; mit der ganzen Energie ihrer männlichen Seele hat sie denselben ausgeführt, ihr Kloster reformiert, beinahe ihre ganze Verwandtschaft, jedenfalls die edelsten und geistig bedeutendsten Mitglieder derselben zu den gleichen Grundsätzen bekehrt und in die katholische Kirche ihres Vaterlandes die Anregung zu einer Bewegung gegeben, welche tief ging und weithin wirkte. Mönchisch-asketische Grundsätze leiteten sie in ihrer Buße und Bekehrung, wie in ihrer reformatorischen Thätigkeit. Fasten, Verzicht auf alles Eigentum, Abtötung des Fleisches, strenge Klausur wurde eingeführt und gefordert; in positiver Richtung zeigte sich ihre Frömmigkeit in den praktischen Werken der Liebe, Krankenpflege 2c. und ganz besonders in einem entschiedenen Drängen auf innerliche Heiligung, strenges Beobachten des eigenen Seelenlebens, der Begierden und Wünsche, ernstes häufiges Beten und innige Hingabe an Christus. Durch die ganze Geschichte Port-Royals hindurch lassen sich diese Grundzüge verfolgen. In dem Kampf, welchen sie bei der Durchführung ihrer Reformation in ihrem Kloster zu bestehen hatte, siegte bald die Liebe und Verehrung, welche die Nonnen zu ihrer Äbtissin hatten. Viel schwerer war der Streit mit ihrer Familie, die gewohnt war, das vertrauliche Beisammensein mit der Tochter auch im Kloster fortzusetzen; aber diese blieb fest, verkehrte mit ihrem Vater nur durch das Sprechgitter und hatte die Genugthuung, daß ein Glied um das andere ihren Grundsätzen folgte oder in ihre Gemeinschaft eintrat. So zog sie in den nächsten Jahren ihre fünf Schwestern nach sich, zuerst Agnes, die spätere Mutter Agnes, deren von Faugère herausgegebenen 700 Briefe (s. o.) zu den litterarisch wertvollsten Briefsammlungen aus der Zeit Ludwigs XIV. gehören; 1616 trat ihre Schwester Marie-Clara, 1618 Anna-Eugenie und 1629 nach dem Tode ihres Mannes auch ihre Mutter in den Orden ein (gest. 1641), der Nichten, die auch den Schleier nahmen, der Neffen, die Einsiedler von Port-Royal wurden, nicht zu gedenken. Im ganzen gehörten 19 Mitglieder Port-Royal an. 1618 ging Angélique auf den Befehl des Abtes von Clairvaux nach Montbuisson, um das dortige sehr entartete Kloster zu reformieren (auch andere Klöster, z. B. Poissy, wurden nach dem Vorbilde von Port-Royal reformiert). 1623 kehrte sie wieder nach Port-Royal zurück, begleitet von 30 Nonnen, die aus Anhänglichkeit an Angélique das reiche Haus in Montbuisson gern gegen das arme Port-Royal vertauschten. Ansteckende Krankheiten, häufige Fieber, durch die ungesunde Lage verursacht, rafften viele Nonnen dahin. Angélique beschloß deshalb, das Kloster nach Paris zu verpflanzen und kaufte auf Schulden ein Haus in der Straße St. Jacques (1625), das dortige Kloster (jetzt Hospice de la maternité beim Luxemburg) wurde Port-Royal de Paris genannt zum Unterschiede von Port-Royal des champs. Um unabhängiger zu sein, wirkte das Kloster 1627 eine Bulle von Papst Urban VIII. aus, wonach es von der Jurisdiktion der Äbte von Citeaux in die des Erzbischofs von Paris überging, nicht zum Vorteil des Klosters, denn die Erzbischöfe von Paris waren oft genug die gefügigen Werkzeuge des Hofes; eine weitere Änderung war, daß die Äbtissin nur je auf drei Jahre gewählt wurde, wahrscheinlich, um den Geist des Hochmuts nicht aufkommen zu lassen; 1630 dankte Angélique ab. Sie kam damit zugleich dem Wunsche eines Mannes entgegen, der für eine Reihe von Jahren (1626—33) die Leitung von Port-Royal an sich gerissen, aber zugleich der geistigen Physiognomie des Klosters eine ganz andere Richtung gegeben hat.

Zamet, Bischof von Langres, der, durch eine schwere Krankheit erschüttert, sein früheres Weltleben durch strenge Bußübungen und gute Werke gut zu machen suchte, war nach dem Tode von Franz von Sales Gewissensrat für Angélique geworden; er brachte sie dahin, daß sie den Gedanken, aus dem Orden auszutreten, für immer aufgab. Er stand ihr bei der Übersiedelung nach Paris bei, suchte aber dem Kloster, dessen strenge Einfachheit seiner Eitelkeit mißfiel, ein vornehmes Gepräge zu geben. Mit tiefer Betrübnis sah Angélique Pomp und Glanz, abwechselnd mit merkwürdig strengen Bußübungen in dem Hause, dessen Leitung sie nicht mehr hatte, Platz greifen. In demselben

Geiste war eine neue Gründung Zamets, ein Kloster für die beständige Anbetung des Altarsakraments, welches Mai 1633 in der Nähe des Louvre feierlich eingeweiht wurde und zu dessen Oberin Angélique vom Erzbischof von Paris bestimmt wurde. Bald nach ihr wurde der Mann als Prediger und Beichtvater in das Sakramenthaus eingeführt, der durch seine Verbindung mit Jansenius Port-Royal von den unfruchtbaren Wegen, auf die es geleitet worden war, ablenkte und ihm die eigentümliche Richtung aufdrückte, die es zu einer welthistorischen Erscheinung in der französischen katholischen Kirche machte, Jean du Vergier de Hauranne, geb. 1581 in Bayonne, seit 1620 Abt von St. Cyran und deswegen gewöhnlich St. Cyran genannt, gest. 11. Oktober 1643.

Seit seinen Studienjahren mit Jansenius befreundet, blieb er mit ihm in der lebendigsten persönlichen und brieflichen Gemeinschaft und teilte seine religiösen und kirchlichen Anschauungen völlig, war sein Kampfgenosse im Streite gegen die Jesuiten; streng gegen sich und andere, mystischen Spekulationen nicht abgeneigt, kein hervorragender Stilist, aber begabt mit der Kraft einer überzeugenden, ruhigen Beredsamkeit, mit dem sicheren Blick eines zuverlässigen Beichtvaters, war er zum Gewissensrat angefochtener Seelen wie geschaffen. 1623—25 wohnte er häufig in Paris und wurde mit allem, was Frankreich Bedeutendes in Kirche und Staat zählte, bekannt; der stille, ruhige und bescheidene Mann, welcher die Geister derer, welche mit ihm zusammenkamen, sehr leicht beherrschte, war eine Kraft, mit welcher man rechnen mußte. Richelieu trug ihm mehrfach Bischofssitze an, stets aber zerschlug sich die Sache. 1633 erregte ein Büchlein von Agnes (Arnauld), Chapelet secret du St. Sacrement, in welchem sie nach der Zahl der Jahrhunderte seit der Einsetzung des Abendmahls 16 Tugenden Christi bespricht, großes Aufsehen. Die Sorbonne verurteilte es am 18. Juni. Zamet nahm es in Schutz, St. Cyran, gerne in mystische Subtilitäten eingehend, und Jansenius billigten es. Zamet führte aus Dank für seine Hilfe St. Cyran in das Sakramentshaus ein, dessen Bewohner wegen der Schrift sehr angefeindet wurden. Durch ihn wurde die Richtung der Nonnen bald eine andere, der verweltlichende Einfluß Zamets verschwand immer mehr. Ebenso war es in Port-Royal (in Paris, 16. Mai 1638, mußte das Sakramentshaus ganz geräumt werden, sein Vermögen und Rechte wurden auf Port-Royal übertragen).

1636 war Angélique dorthin zurückgekehrt, ihre Schwester Agnes wurde zur Äbtissin erwählt, St. Cyran wurde auch hier der geistliche Leiter und führte als Beichtvater und Prediger Singlin ein (geb. 1607, gest. 1664). Es wird sich nicht feststellen lassen, daß St. Cyran eine Erneuerung der französisch-katholischen Kirche im großen anstrebte, vom Reformator in protestantischem Sinne hatte er nichts an sich, er war der getreue, wahrhaftige Arzt einzelner Seelen, die er retten wollte dadurch, daß er von augustinischen Grundsätzen ausgehend, auf wahre innerliche Frömmigkeit, auf wirkliche Buße, auf Beobachtung der eigenen Seelenzustände, auf Bethätigung der Religion in praktischem Thun, auf Bedürfnislosigkeit, Selbstzucht, mit echt katholischen asketischen Übungen drang. Ein Feind von Glanz, nie bemüht sich äußerliche Geltung zu verschaffen — er liebte ein gewisses Versteckspielen, Anonymität bei seinen Schriften — besaß er eine zähe männliche Unabhängigkeit, und auch diese Seite seines Wesens ist auf die wahlverwandten Seelen, die er in der Familie Arnauld und andern Gleichgesinnten fand, übergegangen. Unter seinem Einfluß und von seinem Geiste belebt entwickelte sich in Port-Royal jenes eigentümliche klösterliche Leben, das zwar weit entfernt ist von der protestantischen Freiheit des Glaubens, in spezifisch katholischen Dogmen, Gebräuchen und Kult (Verehrung der hl. Jungfrau, der Heiligen, Glauben an ihre Wunder, Reliquienkult, Anbeten des Sakramentes &c. St. Cyran öffnete z. B. nie ein ketzerisches Buch, ohne das Kreuz vorher zu schlagen), streng auf dem Boden der katholischen Kirche blieb, aber sonst eine Verinnerlichung und Vertiefung des religiösen Lebens bezweckte und bewirkte, welche trotz mancher Übertreibungen und mönchisch-asketischer Weltflucht hohe Achtung verdient, für lange Zeit ein Gegengewicht gegen die veräußerlichenden und verflachenden Einflüsse des Jesuitismus bot, ein Salz der Kirche war. Jener merkwürdige Zug der Weltflucht, welcher im 17. Jahrhundert ein charakteristischer Begleiter der Frivolität und Üppigkeit der vornehmsten französischen Gesellschaft ist, machte sich auch hier in eigentümlicher Weise geltend in dem Einsiedlervereine, welcher ebenfalls unter St. Cyrans Einfluß sich in Port-Royal auf dem Felde bildete. Anton Lemaitre (geb. 2. Mai 1608, gest. 4. Nov. 1658), der älteste Sohn der ältesten Tochter Arnaulds, ein vorzüglicher Advokat, dem die höchsten Ehrenstellen winkten, eine feurige, leidenschaftliche Natur voll Wärme und Tiefe, entsagte, ergriffen durch eine Predigt St. Cyrans am Totenbette seiner Tante d'Andilly, 1637 seinem Berufe, „um sich ganz zu den Füßen Gottes zu werfen". Bald nach ihm beschloß sein

Bruder Simon (Lemaitre) de Sericourt (geb. 1611, gest. 4. Oktober 1658), früher tapferer Soldat, Einsiedler zu werden; besondere Zellen wurden für sie in Port-Royal gebaut. Im Januar 1638 bezogen sie dieselben, andere folgten nach: Robert Arnauld d'Andilly (der älteste Bruder von Angélique, geb. 1589, gest. 1674) Lancelot, Bascle, V. Pallu, Du Fossé, Fontaine (gest. 1709), Luzancy (gest. 1684) u. a. 1646, wo die Brüderschaft 5 am zahlreichsten war, zählte sie doch nur 12 Mitglieder; manche schlossen sich nur zeitweise an, wie der Herzog von Luynes, andere traten wieder in die „Welt" zurück. Ein stilles ernstes kontemplatives Leben führten diese neuen Anachoreten, würdige oft sehr bedeutende Männer, die in der Zurückgezogenheit von der Welt, in eifriger Handarbeit — man trieb Land- und Gartenbau, und schämte sich dabei der niedersten Arbeiten nicht, 10 — abwechselnd mit eifrigem Studium der Bibel und der Kirchenväter, besonders Augustins, in religiösen Gesprächen und Andachtsübungen, in großer Einfachheit und Mäßigkeit ihre Tage zubrachten; der frühere Beruf, die Lieblingsbeschäftigung, durfte beibehalten werden; Pallu, früher Arzt, blieb dies selbstverständlich auch bei den Einsiedlern, Fontaine war der Sekretär, der Geschichtschreiber von Port-Royal, Andilly übersetzte Kirchen- 15 väter 2c. Eine völlige Trennung von der Welt fand nicht statt, Andilly z. B. blieb mit seinen litterarischen Freunden in Verbindung. Dem Jugendunterricht wurde große Sorgfalt gewidmet und die „kleinen Schulen von Port-Royal" sind hochberühmt gewesen, sie nehmen eine P.-R.s Geist entsprechende Stellung in der Geschichte der französischen Pädagogik ein. Schon 1637 hatte Singlin einige Kinder zu sich genommen, die Nonnen 20 und die Einsiedler gaben sich gerne dazu her, die Kinder ihrer Bekannten und Verwandten zu unterrichten und zu erziehen. 1646 wurden regelmäßige Schulen eingerichtet in Paris, 1653 auf dem Lande, aber schon 1660 wurden sie aufgehoben und von 1670—78 durften sie nur junge Mädchen erziehen. Die Zahl sämtlicher Zöglinge, Knaben und Mädchen, hat zusammen höchstens 1000 betragen. Der berühmteste Schüler 25 ist Racine. Stets waren nur sehr wenige beisammen und daher konnte man den Einzelnen große Sorgfalt widmen. Das Prinzip von Port-Royal auf die einzelnen Seelen zu wirken, trat hier in seiner ganzen Kraft hervor und wurde vom schönsten Erfolge gekrönt. Im Gegensatz zu dem Mechanismus der Jesuitenschule und dem darin herrschenden Abrichtungssystem drangen die Lehrer und Lehrerinnen auf innerliche Kräf- 30 tigung, auf Überwindung der bösen Neigungen; Wachsamkeit, unermüdliche Geduld, Sanftmut und häufiges Beten für die Kinder sollten die Mittel der Disziplin sein. Das göttliche Ebenbild und die durch die Sünde hervorgebrachte Schwäche in der Person des Kindes sollten stets im Auge behalten werden. Das moralische Element überwog gegenüber dem intellektuellen, doch wurde auch dem letzteren sein Recht. Interessant dabei ist, daß 35 man mit dem althergebrachten System, die lateinische Grammatik nur in Latein zu lehren, brach und die Landessprache dafür einsetzte (Lancelot). Den Mädchen wurde das Klosterleben nicht empfohlen, noch weniger wurden sie zum Eintritt in dasselbe verleitet, aber in ihren Lehrerinnen sahen sie unwillkürlich das Ideal der Weiblichkeit und das Leben im Kloster erschien auch ihnen wünschenswert. Eine Reihe vortrefflicher tugendhafter 40 Frauen ging aus diesen Schulen hervor und auch der Männer, die hier lernten, hatte sich Port-Royal nicht zu schämen; wie dasselbe ein Salz, ein Sauerteig war, der vieles erhielt und Keime zu Besserem legte, so wirkten auch in der Pädagogik seine Grundsätze befruchtend und nicht vergeblich für die Zukunft (vgl. Compayré, **Histoire critique des doctrines de l'éducation en France**, 1. 2, Paris 1879). 45

Wegen der tiefgreifenden Verbindungen, in welchen die Angehörigen von Port-Royal mit den bedeutendsten Familien und Körperschaften standen, konnte es nicht fehlen, daß Anfeindungen und Verfolgungen ausbrachen. Wegen eines Buches über die Jungfräulichkeit wurde St. Cyran auf Befehl Richelieus, der keinen unabhängigen Charakter neben sich dulden konnte, am 14. Mai 1638 in den Turm von Vincennes eingesperrt; er hat 50 das Gefängnis, wo er sich die Hochachtung aller, z. B. auch des bekannten Reiterführers Johann von Weerth erwarb und von wo aus er durch einen ununterbrochenen Briefwechsel der Leiter seiner Getreuen blieb, erst am 6. Februar 1643, 2 Monate nach Richelieus Tode verlassen, mit untergrabener Gesundheit. Seine größte That in dieser Zeit war die „Bekehrung" von Anton Arnauld (geb. 6. Februar 1612, gest. 8. August 1694), 55 dem jüngsten Bruder von Angélique, dem bedeutendsten Theologen Port-Royals. Er wollte in die Sorbonne eintreten, aber ehe er die Weihen erwarb, gab ihm das Bekanntwerden mit St. Cyran diese Richtung; auf ihrem Totenbette ermahnte ihn seine Mutter, „in der Verteidigung der Wahrheit nicht nachzulassen", und er hat mit dem Feuer und der Unbeugsamkeit, welche er bis an sein hohes Alter bewahrte, dieses Vermächtnis ge- 60

halten. Den ersten Beweis davon gab er durch seine Schrift: **De la fréquente communion** (erschienen August 1643); sie war mit ihrem Protest gegen das leichtsinnige Kommunizieren, mit ihrem Drängen auf Buße, mit ihrer Warnung vor dem **opus operatum** eine praktische Anwendung jansenistischer Grundsätze und erregte überall ebenso großes Aufsehen als Widerspruch. Es war das Manifest, mit welchem Port-Royal offen gegen den Jesuitismus auftrat, von dort an zog das stille Kloster die Aufmerksamkeit der geistlichen und weltlichen Behörden auf sich, bis es ihren Anordnungen erlag. Arnauld wurde nach Rom berufen, ging aber nicht, sondern einem bei den Anhängern von Port-Royal sich häufig findenden Grundsatz folgend, anonym zu schreiben oder sich in eine stille Verborgenheit zurückzuziehen, blieb er mehrere Jahre lang verborgen. Daß Port-Royal durch ihn an Ansehen gewann, war natürlich, die Jahre 1648—56 waren die der größten Blüte. Das Kloster wurde vergrößert. Isaac de Louis Lemaitre (nach seinem Anagramm gewöhnlich de Sacy genannt), geb. den 29. März 1613, gest. 4. Januar 1684, der jüngste Bruder von Anton Lemaitre, seit 1638 in Port-Royal, hatte sich dem geistlichen Stande gewidmet, las 1650 seine erste Messe dort und blieb eifriger Anhänger. 1648 kehrte Angélique von Paris nach Port-Royal auf dem Felde zurück, in demselben Jahre wurde auch die Ordenstracht geändert (Abbildungen der verschiedenen Tracht s. in Helyot V, 526 ff.). In den Kriegen der Fronde hielt sich das Kloster zu der königlichen Partei, aber als Innocenz X. durch seine Bulle vom 31. Mai 1653 fünf Sätze von Jansenius verurteilt hatte, brach der Sturm gegen Port-Royal als die sichtbare Burg des Jansenismus in Frankreich los. Arnauld wurde wegen seiner Opposition gegen die Bulle aus der Sorbonne gestoßen (31. Januar 1656), er, Sacy, Fontaine und Nicole (geb. 1625, auch aus einer Advokatenfamilie stammend, seit 1654 aufs innigste verbunden mit Arnauld, ein sanfter ruhiger Geist, mit nachgiebigem Charakter) hielten sich in Paris verborgen, die Einsiedler erhielten den Befehl, sich von Port-Royal zurückzuziehen, aber der gefürchtete Schlag wurde zurückgehalten durch das Wunder mit dem hl. Dorn (s. Bd XIV, S. 711, 36), welches als sichtbare Intervention zu Gunsten Port-Royals gedeutet wurde, und durch die Verteidigung des Jansenismus, welche Pascal in seinen **Lettres provinciales** übernommen hatte. So waren die nächsten Jahre Zeiten der Ruhe. Arnauld konnte seine Pariser Einsamkeit wieder mit der in Port-Royal vertauschen, Nicole folgte ihm dahin nach, d'Andilly und die anderen Einsiedler fanden sich dort wieder zusammen, und Singlin wurde sogar, auf Angéliques Vorschlag, von Retz zum Superior der Nonnen ernannt. In diesem Zwischenraume des Friedens schlug aber der Tod der Gemeinde tiefe Wunden: innerhalb zweier Jahre raffte er 25 Schwestern weg; doch drängten sich immer neue Jungfrauen nach in die angefeindete Gemeinde. Aber die Verhältnisse änderten sich, als Ludwig XIV. 1660 die Regierung selbst übernahm; er war fest entschlossen, dem Jansenismus wie dem Protestantismus in seinem Reiche ein Ende zu machen, mit seinen Ansichten von einer wohlgeordneten Monarchie stimmten die Unterschiede des Bekenntnisses bei seinen Unterthanen nicht überein. Am 13. Dezember 1660 erklärte er seine Absicht dem Präsidenten der Versammlung des französischen Klerus. Den Worten folgten bald die Thaten, von da ist Port-Royal nur der Schauplatz eines hoffnungslosen Widerstandes, dem von Zeit zu Zeit kurze Pausen der Erholung gegönnt waren. Die kleinen Schulen waren schon 1660 verboten worden, im April 1661 mußten die beiden Klöster ihre Pensionäre, ihre Postulantinnen und Novizen entlassen, unter Thränen und Protesten wichen sie von ihrer geistigen Heimat; 66 Töchter verlor die Gemeinschaft auf diese Weise. Singlin entging mit Mühe der Bastille, er und Arnauld verbargen sich wieder in Paris. Am 8. Juni 1661 erging der erste Hirtenbrief, der mit seinen schwankenden Ausdrücken die Unterzeichnung möglich machen sollte. Nicht ohne schwere innere Kämpfe unterzeichneten endlich die geängsteten Nonnen. Am 6. August starb die Mutter Angélique in Port-Royal in Paris, bis zur letzten Stunde eine treue Bekennerin ihres Glaubens. Auch der Schwester Pascals brach diese Gewissensbedrängnis das Herz, sie starb am 4. Oktober 1661.

An die Stelle des durch eine **lettre de cachet** verbannten Singlin hatte Port-Royal den Molinisten Bail als Superior annehmen müssen. Keiner der Freunde, Arnauld, Pascal, Singlin, durfte sich mehr nach Port-Royal wagen, der Verkehr war nur noch ein brieflicher. Am 11. Juli 1661 hatte Bail die Visitation der Klöster begonnen; bis 2. September währte dieselbe; alle Nonnen in den beiden Häusern und die Schwestern Konversen wurden eine um die andere verhört, und da nach der Sitte von Port-Royal jede nachher für das Kloster einen Bericht über ihr Verhör niederschrieb, kennen wir die Art des Verhörs, die Fragen und Antworten sehr genau. Die Fragen bezogen sich auf

die Streitfragen des Tages, die Allgemeinheit der Gnade, auf den Widerstand, den man ihr leisten könne ꝛc. und die Antworten waren dem Geiste gemäß, der in den Klöstern genährt wurde, würdig und einfach; offen bekannten Bail und der Generalvikar von Paris, von dem den Nonnen Vorgeworfenen nichts gefunden zu haben. Aber die unbedingte Unterzeichnung des Formulars blieb ihnen nicht erspart, am 28. November 1661 unterzeichneten sie dasselbe nach viel Beratungen und Thränen mit der Bemerkung, welche sie voranstellten: „In Betracht der Unwissenheit, worin wir über alle Dinge stehen, welche über unseren Beruf und unser Geschlecht sind, ist alles, was wir thun können, daß wir von der Reinheit unseres Glaubens Zeugnis ablegen. Und so erklären wir freiwillig durch unsere Unterschrift, daß wir, in der tiefsten Ehrfurcht unserem heiligen Vater, dem Papste, unterworfen, — indem wir nichts so Kostbares haben, als unseren Glauben, — ehrlich und von Herzen alles annehmen, was S. H. der Papst Innocenz X. entschieden hat, und verwerfen alle Irrtümer, die als dawiderlaufend erklärt sind". Die Unnachgiebigkeit, das Bestreben, den Kampf bis zur letzten Möglichkeit fortzusetzen, trat deutlich darin hervor. Die Streitigkeiten, in welche Ludwig XIV. mit der Kurie geraten war, gewährten den hart Angefochtenen einige Zeit Ruhe, der König schonte Port-Royal, um es nachher desto sicherer zu verderben. Der Versuch, friedlich durch Unterredungen eine Verständigung herbeizuführen, scheiterte an der Hartnäckigkeit Arnaulds. Im Jahre 1664 mit der Ernennung von Péréfixe zum Erzbischof von Paris begann der Kampf, die Verfolgung aufs neue; vom 9. Juni an veranstaltete er persönlich ein Verhör mit den Nonnen in beiden Klöstern; der Streit zwischen Vernunft und Gewissenhaftigkeit gegen die unbedingte Autorität schlug nicht immer zu Gunsten des gutmütigen, aber heftigen Prälaten aus. Als die Bedenkzeit, welche er den Nonnen zum Nachdenken gewährt, verstrichen war, schloß er sie vom Genuß der Sakramente aus (21. August). Hierauf wurden 12 von ihnen trotz heftiger Protestationen in andere Klöster verteilt und Nonnen aus diesen nach Port-Royal in Paris gebracht. Ein Krieg kleinlicher Chikanen begann, einige Nonnen unterschrieben das Formular, die meisten blieben standhaft; am 29. November wurden abermals einige Nonnen aus dem Kloster fortgeführt. In Port-Royal auf dem Lande erschien der Erzbischof am 15. November, er fand den gleichen Widerstand und exkommunizierte das Kloster. Bis zum Februar 1669 währte dieser jammervolle Zustand, während desselben durften die Nonnen die Sakramente nicht genießen, keine Novizen annehmen und keine sonstigen klösterlichen Rechte ausüben, die Kirchenglocken verstummten, der gemeinschaftliche Gottesdienst hörte auf, auch von ihren auswärtigen Freunden und Genossen sollten sie völlig abgeschlossen werden, doch fand die erfinderische Liebe Mittel genug zur Korrespondenz, wodurch man sich gegenseitig stärkte. Im Juli 1665 waren alle Nonnen der beiden Klöster vereinigt worden, auch die Weggeführten hatte man ihrem Kloster wieder gegeben. Die Blokade des Klosters dauerte bis zum Anfang des Jahres 1669, ohne daß sie die Nonnen zu einer anderen Gesinnung gebracht hätte. Unterdessen hatte der Tod Alexanders (1667) dem Streite eine erträglichere Gestalt gegeben. Der etwas milder denkende Papst Clemens IX. bewirkte 1668 durch Gestattung einer scheinbaren Zweideutigkeit bei der Unterschrift, daß die meisten Mitglieder der jansenistischen Partei, z. B. Arnauld, Nicole, Sacy, unterzeichnen zu dürfen glaubten und unterzeichneten. Sacy verließ am 31. Oktober 1668 die Bastille, in welcher er seit dem 13. Mai 1666 eingesperrt gewesen war und seine Bibelübersetzung vollendet hatte. Mit großem Widerstreben wurden endlich auch die Nonnen von Port-Royal dazu gebracht, eine Bittschrift an den Erzbischof von Paris zu unterzeichnen, in welcher sie ihre Unterwerfung anzeigten und die fünf Sätze in dem vollen Sinne wie die Kirche verdammten (14. Februar 1669). Am 3. März wurde das Interdikt feierlich aufgehoben. So endete dieser lange Streit mit der Niederlage des Klosters, sein finanzieller Ruin war die weitere Folge. Port-Royal in Paris, schon früher abgefallen, trennte sich von Port-Royal auf dem Felde, letzteres erhielt auf königlichen Befehl nur zwei Drittel des Klostervermögens, trotzdem, daß dasselbe hauptsächlich von den Arnauld herstammte und obgleich Port-Royal auf dem Lande 68 Nonnen zählte, Port-Royal in Paris nur 12. Von dort an ist Port-Royal in Paris für die Kirchengeschichte ohne Bedeutung, wie ein böser Bruder beraubte es sein Mitkloster immer mehr.

Bis zum Jahre 1679 genoß Port-Royal ziemlicher Ruhe; charakteristisch ist, daß sich die Polemik der Häupter der Partei nun gegen den Protestantismus wandte. Dem ganzen Jansenismus liegt eine äußerliche Hinneigung zu demselben völlig fern und trotz mancher innerer Verwandtschaft (z. B. Lehre von der Gnade) wurde stets der Gegensatz hervorgehoben. Als St. Cyran Vincennes verließ, trug er sich mit dem Gedanken, gegen

die Protestanten aufzutreten, der Tod verhinderte sein Vorhaben, 1669 erschien das Werk von Arnauld und Nicole: **La perpetuité de la foi de l'église catholique touchant l'eucharistie**, gegen den protestantischen gelehrten Geistlichen Claude gerichtet, der Vorläufer des bekannten Werkes von Bossuet, **Histoire des variations**. Ebenso billigte Arnauld im ganzen die Aufhebung des Ediktes von Nantes. Aber trotz dieser Bestrebungen, seine Rechtgläubigkeit zu beweisen, traf ihn doch dasselbe Schicksal wie seinen Gegner. Das Kloster hatte in den Friedensjahren sich wieder bevölkert und ansehnlich vergrößert, die Einsiedler waren wieder zurückgekehrt, Männer und Frauen aus der vornehmsten Gesellschaft nahmen zeitweise ihren Aufenthalt dort, Pascals **Pensées** erschienen, Nicole gab seine trefflichen **Essais de morale** heraus. Aber als dieser 1677 seine gewandte Feder dazu hergab, einen Brief an den Papst Innocenz XI. zu richten, worin um Verurteilung der laxen Lehren der Kasuisten gebeten wurde, sah der König darin eine Verletzung des Waffenstillstandes; in dem Streite über die Regalien, der damals heftig entbrannt war, war ihm die Teilnahme des Jansenismus für den Papst zuwider. Arnauld und Nicole mußten aus Frankreich flüchten. 1683 durfte Nicole wieder in sein Vaterland zurückkehren, wo er am 16. November 1695 starb. Der unbeugsame Arnauld hielt sich teils in Belgien, teils in Holland auf; am 8. August 1694 starb er, sein Herz wurde nach Port-Royal gebracht. Dorthin hatte der Erzbischof Harlay am 17. Juni 1679 den k. Befehl überbracht, die Zöglinge fortzuschicken und keine Nonnen mehr aufzunehmen, bis die Zahl der Professen auf 50 zurückgegangen sei; auch die Einsiedler mußten das Kloster verlassen, von da ist die Geschichte desselben ein langsames Sterben. 1681 waren es noch 61 Nonnen, 1693: 43, 1705: 25; die Bitte, Novizen wieder annehmen zu dürfen, als ihre Zahl nur noch 50 betrug, wurde abgeschlagen. Am 8. Januar 1700 starb Marie Angélique von St. Therese, die letzte Arnauld in Port-Royal; am 3. Juni 1691 war die Äbtissin du Fargis gestorben, ihre Nachfolgerin wurde St. Thekla Racine, die Tante des Dichters, der ein alter Zögling von Port-Royal in jenen Jahren der Isolierung dem Kloster treulich zur Seite stand. Am 19. Mai 1700 sank auch diese Äbtissin ins Grab, ihre Nachfolgerin Elisabeth von St. Anna Boulard war die letzte Äbtissin in Port-Royal auf dem Felde (gest. 20. April 1706). Auf ihre dringenden Bitten hatte man den Nonnen erlaubt, einige Mädchen mit dem weißen Schleier zu bekleiden, sie sollten sie unterstützen in den Offizien, in der ewigen Anbetung des Sakramentes u. dgl.

Die Bulle Clemens **XI. Vineam Domini** vom 15. Juli 1705 mit ihrer vollständigen Verdammung von Jansenius führte die Katastrophe herbei; die Nonnen, ihren Grundsätzen bis zur Halsstarrigkeit getreu, unterschrieben sie nur mit einer Klausel. Novizen anzunehmen wurde ihnen nun auf das strengste verboten; als die Äbtissin starb, durfte keine neue mehr gewählt werden. Das Kloster Port-Royal in Paris benützte die Gelegenheit, durch einen neuen Raub am Mutterkloster die eigene mißliche finanzielle Lage zu verbessern. Ein königlicher Befehl (1707) legte trotz aller Protestationen dem Kloster auf dem Lande auf, jährlich eine Rente von 6000 Livres an das Pariser Kloster abzuliefern, die Zahl aller Anwesenden (es waren noch 17 Nonnen und 9 Konversen) wurden mit den Dienstboten auf 36 beschränkt. Am 22. November 1707 wurde das Kloster exkommuniziert, der alternde König, der vor dem eigenen Tode den Untergang von Port-Royal erleben wollte, wirkte eine päpstliche Bulle aus (27. März 1708), welche, damit „das Nest eines schlimmen Irrtums" ganz zerstört werde, erlaubte, die Nonnen überall hin zu versetzen. Durch ein Dekret des Erzbischofs von Paris vom 11. Juli 1709 wurde das Kloster Port-Royal auf dem Felde für aufgehoben erklärt und sein Vermögen dem von Paris zugewiesen. Als die Äbtissin des letzteren Besitz von dem Kloster nehmen wollte, wurde sie nicht eingelassen. Am 29. Oktober kam der Polizeileutnant von Paris mit seiner Mannschaft; dem königlichen Befehl, welcher jeder der Nonnen ihren künftigen Wohnsitz anwies, gehorchten dieselben ohne Widerrede. Dies militärische Aufgebot gegen eine Schar von 22 armen wehrlosen frommen Jungfrauen, von welchen die jüngste über 50, mehrere über 80 Jahre zählten, würde einen komischen Eindruck machen, wenn nicht die tiefe Tragik unterdrückter Gewissensfreiheit, welche frivolem königlichem Machtgebot erliegt, daraus sprechen würde. Des Trostes, des Beistandes beraubt, welchen die Gemeinschaft verleiht, ließen sich die zerstreuten Nonnen bald bewegen, die Bulle zu unterzeichnen, nur zwei, darunter die Priorin Anastasie du Mesnil, blieben standhaft, am 18. März 1716 starb sie im Ursulinerinnenkloster zu Blois, ohne die Sakramente zu empfangen. Das königliche Mißfallen erstreckte sich bis auf die Gebäude von Port-Royal, nach Befehl vom 22. Januar 1710 wurde Kloster und Kirche zerstört, auch den Toten

war ihre Ruhestatt nicht vergönnt, mit barbarischer Rohheit wurden sie — so weit nicht Verwandte sich ihrer annahmen — ausgegraben und auf einen benachbarten Kirchhof geschafft.

Port-Royal gehört zu jenen eigentümlichen Erscheinungen, die bis auf den heutigen Tag in der katholischen Kirche Frankreichs häufiger als in irgend einer anderen auftreten und von einem an der Quelle genährten kräftigen religiösen Leben Zeugnis geben. Das eifrige Studium der heiligen Schrift und die augustinischen Anschauungen, von denen der Glaube Port-Royals getragen war, führten zu einer tieferen Auffassung der Heilsordnung, als sie in der herrschenden Lehre der Kirche zu finden war, und schufen einen unversöhnlichen Gegensatz zwischen der Frömmigkeit Port-Royals und der immer mehr um sich greifenden Macht des Jesuitismus und seiner Moral. An diesem eigentümlichen Charakter der in Port-Royal gepflegten Frömmigkeit lag es auch, daß die große Masse des katholischen Volkes nicht dafür zu begeistern war. In Port-Royal finden wir unbestechliche Wahrheitsliebe, gründliche Gelehrsamkeit, herbe Sittenstrenge, eine ernste männliche Frömmigkeit. Die Jesuiten dagegen waren die Virtuosen der weichlichen, weibischen, die Massen faszinierenden Andächtelei. Zwischen den asketischen Schriften Saint-Cyrans und der vie dévote des Franz von Sales besteht nicht nur eine Nuance, sondern klafft ein Abgrund. In der auf die jesuitische Frömmigkeit gestimmten Volksseele vermochten die Stimmen aus Port-Royal kein Echo zu lösen. So blieb die Bewegung beschränkt auf eine Anzahl bedeutender Familien, auf die höheren Stände, auf einzelne Elemente im Klerus. Aber in diesen sind ihre Wirkungen bis zur französischen Revolution, ja bis in die Gegenwart hinein nachweisbar. Unrichtig ist es, in Port-Royal einen Zweig des Protestantismus in katholischer Hülle zu sehen; die Mitglieder von Port-Royal haben nie versäumt von ihrer Rechtgläubigkeit durch Bekämpfung des Protestantismus Zeugnis abzulegen. In den gallikanischen Streitigkeiten stellten sie sich nicht, wie man erwarten könnte, auf die Seite der Nationalpartei, nicht etwa weil sie durch Anhänglichkeit an das Papsttum das gut machen wollten, was sie sonst in dem Widerstand gegen dasselbe sündigten, sondern weil sie der Geist ihrer Frömmigkeit von kirchenpolitischen Fragen abhielt. Der ernste Sinn der Buße und Selbstverleugnung, welcher die Frauen und Männer von Port-Royal zierte, war ein lauter Protest gegen die Frivolität und Genußsucht des üppigen Hofes, der genußsüchtigen Hauptstadt; mit der Proskribierung des Klosters hat Papst und König dem Unglauben und der Sittenlosigkeit, wie sie sich im 18. Jahrhundert in Frankreich breit machten, mächtig vorgearbeitet und das tragische Geschick der standhaften Nonnen muß auch da, wo man sich mit der Askese des Mönchslebens und seinen Eigentümlichkeiten nicht befreunden kann, ernste Teilnahme erregen. **(Th. Schott †) E. Lachenmann.**

Portugal. — Litteratur: Heinr. Schäfer, Geschichte von Portugal, 5 Bde; O. Werner, Orbis terrarum cathol. 1890; Grande Encyclopédie Française; Welter, Kathol. Kirchenlexikon; Gams, Gesch. der Kirche im 19. Jahrh., 3. Teil; Das Deutschtum im Auslande (herausgeg. vom Allg. Deutschen Schulverein) 1904.

Das Königreich umfaßt einschließlich der Azoren 92 575 qkm mit 5 150 000 Bewohnern, fast durchaus katholischer Konfession. Der Staat entstand als eine von Kastilien abhängige Grafschaft, deren Gebiet den Mauren um 1095 entrissen war, worauf 1129 die unabhängige Herstellung des Königtums erfolgte und der Staat 1255 durch Eroberung Algarviens seine heutige Ausdehnung erwarb. Schon vorher beginnen die in Portugals Geschichte oft wiederholten, anhaltenden Kämpfe zwischen Königtum und Geistlichkeit. Auch die von letzterer bei Papst Innocenz IV. 1244 erwirkte Absetzung des Königs Sancho II. konnte keine Unterbrechung in diese Streitigkeiten bringen, welche zumeist durch königliche Maßnahmen gegen einzelne Bischöfe und durch finanzielle Auflagen auf Kirchen und Klöster veranlaßt waren. Wesentlich änderten sich die beiderseitigen Beziehungen erst im Beginn des 16. Jahrhunderts, als durch König João III. die Jesuiten am Hofe und in den Lehranstalten maßgebend wurden und die Inquisition zur Einführung kam. Auch nach der Befreiung Portugals von der spanischen Regierung (1580 bis 1669) währte die Vorherrschaft der Jesuiten fort, wie denn überhaupt die Geistlichkeit einschließlich der Nonnen unter João V. (gest. 1750) beinahe den zehnten Teil der Bevölkerung ausmachte. Dieser König errichtete das Patriarchat von Lissabon mit reichster Ausstattung und unter verschwenderischem Pompe und erlangte für die portugiesischen Könige den Titel „rex fidelissimus". Der Besitz der Kirche war durch die andauernden Schenkungen überaus gewachsen, namentlich in Bezug auf Grund und Boden; die Kathedralkirchen hatten zudem eine ständige Einnahme von hohem Ertrage in dem Drittteil,

welches ihnen die Pfarrkirchen seit dem 12. Jahrhundert alljährlich aus dem Zehnten ihrer Gemeinden zu liefern hatten. Jedoch die Fürsorge für die Machtstellung der Krone und für die kuturelle Entwickelung des Staates führte 1759 unter Joãos Nachfolger Joseph Emanuel zur Vertreibung der Jesuiten aus dem Lande durch den mächtigen Minister Marquis Pombal, welcher diese Maßregel auch auf die Kolonien ausdehnen ließ. Zugleich wurde die Säkularisierung eines großen Teiles der Kirchengüter ins Werk gesetzt. Freilich errang bereits unter der Nachfolgerin des K. Joseph Em., Maria I., die Geistlichkeit wieder den umfassendsten Einfluß, abgesehen vom Fernebleiben der Jesuiten, deren Orden im Jahre 1814 nur unter ausdrücklichem Protest Portugals wieder aufgerichtet wurde. Die schweren Erschütterungen des Staates und Königtums, wie sie im Gefolge der napoleonischen Kriege sich einstellten, führten in den Jahren 1834—36 zu einer tiefer greifenden Reaktion gegen die Macht und die Einkünfte der Geistlichkeit; denn letztere war nach Aufhebung der Verfassung von 1821 durch König Dom Miguel (1826—1833) wieder zu beherrschender Stellung gelangt. Nunmehr wurden durch König Dom Pedro die von Miguel zurückgerufenen Jesuiten wieder des Landes verwiesen, das bestehende Tribunal der päpstlichen Nuntiatur abgeschafft, Bischöfe und Geistliche, auch Mönche, welche für die vorige Richtung auftraten, ihrer Stellen enthoben; die Übertragung der Pfarreien ward zur Sache der Staatsregierung erklärt. Insbesondere wurden auch alle Männerklöster und deren Hospize und Lehranstalten aufgehoben. Zur dauernden Durchführung gelangte die Maßregel gegen die Klöster allerdings nicht. Vielmehr wurde der zeitweise gestörte Verkehr mit dem hl. Stuhle 1840 wieder hergestellt und ein Konkordat 1842 dem Abschluß zugeführt, allerdings nicht als staatsrechtlich giltig veröffentlicht. Es konnte sich aber eine Anzahl von Orden und Kongregationen im Lande wieder ausbreiten, deren Angehörige Pfarrdienste erhielten und Lehranstalten mit Internaten einrichteten. Daneben vermehrten sich die Bruderschaften, welche sich Wohlthätigkeitszwecken widmen und von der Bevölkerung mit reichlichen Spenden jährlich unterstützt werden, um Hospitäler, Waisenhäuser und Hospize zu erhalten. Einige gesetzliche Bestimmungen erinnerten allerdings auch weiterhin an das Streben des Staates nach Aufrechterhaltung seiner souveränen Macht. So die Vornahme des Verkaufs der Kirchengüter im Jahre 1862, aus welchem jedoch der Ertrag an den Klerus übergeben wurde, während zugleich ein Staatsbeitrag von jährlich 650 000 Milreïs an die Geistlichkeit abgeführt wird. Dabei hat seit 1836 jede Kirchengemeinde durch Umlagen für ihre Pfarrgeistlichkeit zu sorgen, während die Zehentabgabe damals in Wegfall kam. Eine andere Maßregel der Staatshoheit war die Einführung der Civilstandsregister im Jahre 1878, wodurch namentlich auch Nichtkatholiken gesetzliche Ehen möglich wurden.

Doch sichern hierarchische Ordnung, Wirksamkeit der Orden und privilegierte Stellung dem Katholicismus eine überlegene Macht. Die drei Kirchenprovinzen Braga, Evora und Lissabon zählen auf dem Festlande 9 Bistümer außer den 3 Erzbischof-, bezw. dem Patriarchensitze; ihnen unterstehen über 3800 Pfarreien. Die Inseln und die westafrikanischen Kolonien werden außerdem noch von 4 Bistümern kirchlich verwaltet. (Am indischen Ozean waltet der Erzbischof in Goa als Primas des Ostens, welchem der Erzbischof von Cranganor und die Bischöfe von Mocambique, Meliapur, Cochim, Malakka und Timor, auch in China die Bischöfe von Macao, Nanking und Peking unterstehen.) Trotz der Aufhebung von 1836 sodann stehen Jesuiten, Lazaristen, Franziskaner, Väter vom hl. Geist u. a. mit einer immer größeren Anzahl von Niederlassungen und Klöstern in den meisten Städten in öffentlicher Wirksamkeit. Zudem ist die katholische Religion (auch durch die freie Verfassung von 1821) als die alleinberechtigte des Landes anerkannt, und keine andere Konfession darf bis heute Kultusgebäude errichten, welche das Aussehen von Kirchen hätten. Zehn Bischöfe und Erzbischöfe haben Sitz und Stimme in der Pairskammer. — Immerhin ist es bei der Geltung des englischen Namens im Lande allmählich zur Bildung von evangelischen Gemeinden gekommen, welche aus portugiesischen Staatsbürgern bestehen, sowohl Gemeinden der high church als der Freien schottischen Kirche, namentlich in Corunna, Porto, Lissabon, Portalegre. Seit 1885 entstanden auch kleine deutsche evangelische Gemeinden, und zwar in Porto, Lissabon und Amora, auch auf der Insel Fayal (Azoren). Es wird aber die Gesamtheit der Evangelischen deutscher, englischer und portugiesischer Zunge nur 1100 betragen. — Mit den evangelischen Gemeinden sind fast stets Schulen verbunden; die deutsche zu Lissabon hat den Charakter einer Realschule mit Latein (6 Klassen), auch jene zu Porto. An jeder deutschen Schule ist der Geistliche die erste Lehrkraft.

Wenig entwickelt ist das Volksschulwesen des Staates. Denn nur etwa ein Fünftel

der Bevölkerung vermag zu lesen und notdürftig zu schreiben, obgleich rund 5500 Schulen bestehen. Sodann unterhält der Staat 23 Lyzeen (Gymnasien), die Städte 3, geistliche Körperschaften 18. Für die Heranbildung des Klerus besitzen die meisten Episkopalhauptorte ein Priesterseminar, zu dessen Unterhalt namentlich die Staatsdotation und der Ertrag der „Kreuzzugsbulle", d. h. die Taxe für Erlaß des Fastenverbotes, verwendet wird. Als Universität ist Coimbra berühmt, dessen theologische Fakultät 8 ordentliche Professoren besitzt, dieselbe war 1870 lebhaft für die päpstliche Unfehlbarkeit thätig. **W. Götz.**

Positivismus, die Schule A. Comtes (école positiviste). — Biographien und Charakteristiken des Stifters: Robinet, Notice sur l'oeuvre et sur la vie de Comte, Par. 1860. E. Littré, Comte et la philosophie positive, Par. 1863; ders., Comte et Stuart Mill, 1866 (vgl. die auf Littré als Hauptschüler Comtes bezüglichen Arbeiten, z. B. von Sainte-Beuve, Notice sur Littré 1863; von M. E. Caro, Ém. Littré: RdM 1882 ꝛc.). John Stuart Mill, Aug. Comte and Positivisme, Lond. 1865 (auch deutsch durch Elise Gomperz, Leipz. 1874). Paul Janet, Les origines de la philosophie positive: Comte et Saint-Simon: RdM 1er Août 1887. Hermann Gruber S.J., Aug. Comte der Begründer des Positivismus, Freiburg 1889 — samt der Fortsetzung: Der Positivismus vom Tode A. Comtes bis auf unsere Tage, ebd. 1891 (ultramont. Tendenzschrift, worin der Begriff des Positivism. willkürlich erweitert wird, so daß er u. a. auch den Darwinismus, die Religionsphilos. Max Müllers, das Freimaurertum mit umfaßt). M. E. de Roberty, A. Comte et Herbert Spencer, Par. 1894. Emile Faguet, A. Comte; ses idées générales, sa méthode, sa morale et religion: RdM Juill. et Août 1895. Th. Ruyssen, Art. Positivisme in La grande Encyclopédie, t. XXV (Par. 1900), p. 403—408.

Darstellungen und Kritiken des positivistischen Systems: Guizot, Méditations sur l'état actuel de la relig. chrétienne (Par. 1866), p. 266—291. H. Taine, English positivism: a study on J. St. Mill, translated by T. D. Haye, Lond. 1870. J. B. Tissandier, Origines et développement du positivisme contemporain, Par. 1874. Bernh. Pünjer, A. Comtes posit. Philos., und: A. Comtes Religion der Menschheit: JprTh 1878 und 1881. Abbé de Broglie, Le positivisme et la science expérimentale, Par. 1880. F. G. Sterzel, A. Comte als Pädagog, Lpz. 1886. Max Brütt, Der Positivismus in seiner ursprünglichen Fassung dargestellt, Hamburg 1889. H. Wäntig, A. Comte in seiner Bedeutung für die Entwickelung der Sozialwissenschaft, Lpz. 1894 (dazu die ausf. Anzeige v. Frz. Eulenburg: TLZ 1894, Nr. 49). J. Watson, Comte, Mill, Spencer, Lond. 1895. Lévy-Brühl, Le Centenaire d'A. Comte: RdM, Janv. 1899. P. A. Bertauld, Positivisme et philos. scientifique, Par. 1899. Maurice Defourny, La sociologie positiviste; Aug. Comte, Löwen 1902. Engelbert Lor. Fischer, Die modernen Ersatzversuche für das aufgegebene Christentum, Regensbg. 1903 (kathol. Kritik der Systeme von Comte, Strauß, E. v. Hartmann u. Egidy). Wilhelm Schmidt, Der Kampf der Weltanschauungen, Berlin 1904 (ähnlichen Inhalts wie die vor. Schrift, aber posit. evangelisch). — Wegen E. Roschlaus (1894) s. u. im Text.

Vgl. noch die Historiker der Philosophie, wie George H. Lewes, Gesch. der Philos. von Thales bis Comte, Berlin 1871—76 (II, 698—791); F. Jodl, Gesch. der Ethik in d. neueren Philos., Stuttgart 1889, II, 334—361; H. Höffding, Gesch. der neueren Philos., Leipz. 1896, II, 326—549 — diese drei dem Comteschen Positivismus auch theoretisch nahe stehend. — Besonders eingehend ist Comte und die von ihm auf die Litteratur fast aller modernen Kulturländer ausgegangene Bewegung in der neuesten Aufl. von Ueberweg-Heinzes Geschichte der Philosophie berücksichtigt worden (s. Bd IV [9. Aufl., 1902], S. 364—374, sowie S. 232 ff. 450 f. 554 ff.). Von englischen Werken gehören hierher namentlich die des Edinburgher Philosophen Rob. Flint (Antitheistic Theories, 1879; Philosophy of History, 1893 (bes. p. 579 bis 621); Agnosticism, being the Croall Lectures etc., 1903).

Die philosophische Richtung oder Schule des Positivismus (école positiviste), welche, ausgegangen von Frankreich, zunächst in England und Nordamerika, dann neuestens auch in Deutschland zahlreiche Anhänger gefunden hat, wurde begründet durch den Mathematiker und Naturphilosophen Auguste (vollständig: Isidore Auguste Marie François Xavier) Comte, geboren zu Montpellier am 19. Januar 1798. Schon während der zuerst auf dem Lyceum seiner Vaterstadt, dann in der École polytechnique von ihm zugebrachten Schulzeit zeigte derselbe neben glänzender mathematischer Begabung einen starken Unabhängigkeitsdrang und ein revolutionäres Sichauflehnen gegen alle Autorität, besonders auf religiös-kirchlichem Gebiete. Seit 1817 nach Paris übergesiedelt, nährte er sich zuerst ziemlich kümmerlich durch Erteilung von Mathematikstunden. Später trat er, zunächst als Privatsekretär, dann als Schüler und Mitarbeiter, in ein intimes Verhältnis zum Grafen von St. Simon, dem er bis gegen die Zeit seines Todes (1825) nahe stand und in dessen Journal L'Organisateur er (1822) den Anfang mit Veröffentlichung seiner philosophischen Ideen machte (vgl. P. Janet l. c.; auch G. Dumas, Saint-Simon, père du positivisme, in der Rev. philos. 1904 (Févr. et Mars).

Kurz nachdem ein heftiges Zerwürfnis sein Verhältnis zu diesem Gönner gelöst hatte, trat er in die Ehe mit Caroline Massin, wobei er die von seinen religiös gesinnten Eltern gewünschte kirchliche Einsegnung beharrlich ablehnte. Die Ehe wurde keine glückliche. Ein Plan, reiche Zöglinge in Pension zu nehmen, zerschlug sich. Der pomphaft angekündigte und anfänglich sogar von Gelehrten wie Alex. v. Humboldt, Poinsot, de Blainville &c. besuchte Kursus von 72 Vorlesungen, worin er „die Philosophie aller Wissenschaften" darstellen wollte, mußte schon nach dem dritten Vortrage abgebrochen werden, da ein heftiger Anfall von Wahnsinn bei ihm sich einstellte (1826). Halb geheilt aus Esquirols Irrenanstalt entlassen, holte er, einem von Lamennais erteilten Rate folgend, die bis dahin verweigerte kirchliche Trauung nach, verhöhnte aber die Traurede des Priesters durch zwischeneingestreute irreligiöse Bemerkungen und unterschrieb das Protokoll so, daß er seinem Namen boshaft spottend die Namen „Brutus Bonaparte" beifügte! Öftere Selbstmordversuche, dabei einer, von welchem ein in die Seine ihm nachspringender königlicher Leibgardist ihn rettete, folgten während der ein ganzes Jahr erfordernden Genesungsperiode nach. 1828 nahm er die mündliche Darlegung seines philosophischen Lehrsystems wieder auf, ermutigt durch den Beifall geistesverwandter Forscher, wozu diesmal außer Poinsot und Blainville namentlich der Mediziner Broussais und der Geometer Fourier gehörten. Das Jahr der Julirevolution sah den ersten Band seines Lehrgebäudes erscheinen, dessen übrige fünf Bände binnen 12 Jahren nachfolgten und so das Hauptwerk seines Lebens, den Cours de philosophie positive, zum Abschluß brachten. Die 12 Jahre von 1830—42, während deren er auch (durch den Minister Guizot 1833) eine feste Anstellung als Repetent an der polyt. Schule und Examinator erhielt, außerdem aber durch populäre Vorlesungen über Astronomie (veröffentlicht 1844) Ruhm erntete, bildeten nach Littré die grande époque de sa vie. Anfeindungen von klerikaler und politisch-konservativer Seite wegen des atheistisch-revolutionären Geistes seiner Philosophie beraubten ihn 1842 seiner Staatsanstellung und nötigten ihn, zumal da die durch Stuart Mill ihm erwirkten Geldspenden reicher englischer Freunde bald zu fließen aufhörten, seinen Unterhalt aufs neue durch mathematischen Privatunterricht zu erwerben. Gleichzeitig führten anhaltende Zerwürfnisse mit seiner Frau zur völligen gesetzlichen Trennung von derselben. Ein neuer kürzerer Wahnsinnsanfall, über den nichts Sicheres bekannt geworden, sowie ein leidenschaftliches Liebesverhältnis zu einer, wie er, nach unglücklicher Ehe von ihrem Gatten getrennten Madame Clotilde de Vaux (1845) bilden den Übergang zu seiner letzten Lebensepoche, welche durch die Ausarbeitung und Publikation seines „Systems der positiven Politik" bezeichnet ist (Système de politique positive, ou Traité de sociologie, instituant la religion de l'humanité, 1851—54). Voraus ging der Veröffentlichung dieses Systems der (1848 zum erstenmale erschienene, dann in Bd I des Système mit einigen Veränderungen abermals gedruckte) einleitende Traktat Discours sur l'ensemble du Positivisme, wovon E. Roschlau neuerdings eine deutsche Sonderausgabe veröffentlicht hat (unter dem Titel: „A. Comte, Der Positivismus in seinem Wesen und seiner Bedeutung", Leipzig 1894). — Comte erscheint während dieses letzten Lebensstadiums bis zu seinem am 5. September 1857 erfolgten Tode weniger mehr als philosophischer Lehrer und Systembildner, denn als Hoherpriester einer neu zu gründenden Religion der Humanität, unter deren Grundgedanken ein phantastischer Frauendienst oder Kultus des ewig Weiblichen eine Hauptrolle spielt. Anregung zur Ausbildung dieses seines letzten Systems, in welchem sogar Anklänge an katholische Mariolatrie (den Kultus der Vierge Mère) wahrnehmbar sind, hatte ohne Zweifel die Leidenschaft für jene frühzeitig verstorbene Madame de Vaux gegeben, deren Grab er seit 1846 wöchentlich mindestens einmal besuchte und deren Gedächtnis er nie anders als in den leidenschaftlichsten Ausdrücken feierte. Auch tägliches Lesen eines Abschnitts aus Thomas a Kempis und eines Gesangs von Dante, dazu regelmäßiges Morgen- und Abendgebet und eine Diät von asketischer Strenge und Einfachheit gehörten zu den Lebensgewohnheiten seiner letzten Jahre. Den Aufbau und Ausbau seines Religionssystem halfen ein „positivistischer Kalender" (1851; 4. éd. 1852) und ein „pos. Katechismus (1853) vollenden (vgl. unten).

Die Anhängerschaft Comtes begreift einen engeren und einen weiteren Kreis oder eine S e k t e und eine S c h u l e der Positivisten in sich. Zur ersteren gehören die gläubigen Jünger auch seiner positiven Politik oder Humanitätsreligion, zur letzteren die ausschließlichen Bewunderer seiner „positiven Philosophie", denen das spätere System wenn nicht als Produkt einer ernstlichen Geistesstörung, doch als sentimentaler Schwindel oder als ein Analogon zu Platos „Republik" und „Gesetzen", Werken, die man zwar studieren aber

nicht praktisch realisieren dürfe, zu gelten pflegt. Diese letztere Gruppe ist bei weitem die zahlreichere. Sie bleibt bei den im Cours de philosophie positive enthaltenen Grundlinien Comtescher Spekulation einfach stehen, unter Ablehnung der späteren religiösen Zuthaten und Umbildungsversuche. Es war eine wesentlich atheistische, streng antitheologische Wissenschaftslehre, was Comte in jenem Cours von 1830 ff. geboten hatte. Die Theologie und die Moral blieben von der darin gebotenen Zusammenstellung der Wissenschaften gänzlich ausgeschlossen; nur Mathematik, Mechanik (einschließlich der Astronomie), Physik, Chemie, Physiologie und Soziologie sollten als selbstständige Hauptzweige des menschlichen Wissens zu gelten haben. Sogar die Psychologie als Zwischenglied zwischen Physiologie und Soziologie war übergangen, weshalb besonders die englischen Anhänger Comtes unter Stuart Mills Vortritt vor allem dieses fehlende Glied ergänzten und so die „Hierarchie der Wissenschaften" aus einer Sechszahl zu einer Siebenzahl fortbildeten. Im übrigen beharren die philosophischen Schüler Comtes bei der grundsätzlich irreligiösen und theologiefeindlichen Weltansicht des Cours, die in ihren sensualistischen Grundgedanken an die britisch-französische Sensualphilosophie des 18. Jahrhunderts (besonders an Condillac, sowie an die Schotten Reid und Dugald Stewart, die „Philosophie des gesunden Menschenverstands"), in ihren sozialpolitischen Spekulationen besonders an Condorcet anknüpft, in ihren geschichtsphilosophischen Haupt- und Lieblingsgedanken aber auf die Italiener Vico (gest. 1744) und Campanella (gest. 1637) zurückgeht. Was nämlich das nicht selten als unsterblichste Geistesthat und ruhmreichste Hinterlassenschaft des angeblichen „Aristoteles und Baco des 19. Jahrhunderts" gepriesene Gesetz vom notwendigen Hindurchgehen alles menschlichen Geistesfortschritts durch die drei Stufen der Theologie, der Metaphysik und des Positivismus (d. i. des reinen Empirismus der sog. exakten Wissenschaft) betrifft, so ist dieser Gedanke nichts weniger als original, sondern man begegnet dem nämlichen Schema schon in Campanellas „Sonnenstaat", in Giambattista Vicos Theorie von den drei Weltaltern, sowie bei dem französischen Physiokraten Turgot (vgl. F. de Rougemont, Les deux Cités, II, 13. 111 ff.; Rocholl, Die Philosophie der Geschichte ꝛc., 1878; Zöckler, Die Lehre vom Urstand des Menschen, S. 229 f.). Desgleichen ist die Doktrin vom Hindurchgehen des sozialen Vervollkommnungsprozesses der Menschheit durch die drei Stufen der kriegerisch erobernden, der gewaltsam abwehrenden und der friedlich arbeitenden Thätigkeit nichts als vereinfachende Weiterbildung dessen, was Condorcet in seinem „Gemälde der Fortschritte des Menschengeistes" 1793 auf etwas kompliziertere Weise, verteilt auf zehn Stufen, entwickelt hatte. Nicht minder geht seine Theorie vom Fetischismus als der Urform aller Religiosität ihrem Kerne nach auf de Brosses (1760) zurück (vgl. oben S. 541,22 d. A. „Polytheismus") u. s. f. Trotz dieses Mangels an Originalität und trotz der weitgehenden, kaum Wesentliches mehr vom ursprünglichen Aufriß übriglassenden Umbildung, welche solche Kritiker wie St. Mill (s. o.), Herbert Spencer und der Nordamerikaner John Fiske ihr späterhin angedeihen ließen (vgl. darüber besonders Ch. W. Shields, The Order of the Sciences, New-York 1882, p. 12 ff., sowie desselben Philosophia ultima, ebd. 1889, II, 72 ff.), hat diese „Hierarchie der Wissenschaften" und überhaupt die Comtesche Denk- und Lehrweise in Frankreichs und Englands philosophischen Kreisen bis herab zur Gegenwart sich in ziemlichem Ansehen behauptet. Von französischen Celebritäten der Wissenschaft und Litteratur stehen oder standen der jüngst verstorbene Littré (vgl. unten) E. Renan, H. Taine, Th. Ribot, von englischen und nordamerikanischen Th. H. Buckle, G. H. Lewes, Leslie Stephens, J. Tyndall, Huxley wesentlich auf positivistischem Grunde; auch der moderne schottische Sensualismus solcher Gelehrten, wie Bain in Aberdeen ꝛc., erscheint stark positivistisch beeinflußt. In Nordamerika vertrat früher schon J. W. Draper (gest. 1881) in seiner History of the conflict between religon and science (1874; 17. ed. 1883) eine dem Comteschen Positivismus wesentlich gleichartige Richtung. Neuerdings hat daselbst namentlich Paul Carus in Chicago, Herausgeber der Zeitschrift The Monist und Verfasser zahlreicher im Geiste dieses Organs gehaltener Schriften, mit vielem Eifer und nicht ohne einige Erfolge für einen Universumkultus oder atheistischen Pankosmismus Propaganda zu machen gesucht, der mit der positivistischen Schule vieles gemein hat. Brasilien besitzt an einem General Lemos, Italien an Gelehrten, wie T. Vignoli, R. Ardigo, P. Siziliani, A. Angiulli ꝛc. mehr oder weniger erklärte Anhänger von Comtes Lehr- und Denkweise. Auf nicht wenigen Lehrstühlen des heutigen Spanien und Portugal wird positivistische Philosophie vorgetragen. Selbst den modernen Hellenen wurde schon um die Mitte des letzten Jahrhunderts der Comte-Littrésche Positivismus — hier θετικισμός benannt — durch A. Papadiamantopulos in mehreren Schriften angelegentlich

empfohlen (s. Diomedes Kyriakos, Gesch. der orient. Kirchen 2c., Leipzig 1902, S. 195). Auch in Deutschland hat die neue Weisheit nachgerade einigen Eingang gefunden, allerdings nicht ohne daß dabei manche Abweichungen von der durch den französischen Urheber ihr erteilten Formulierung hervortraten. Als deutsche Positivisten im engeren und eigentlichen Sinne sind etwa zu nennen: E. Laas in Straßburg (gest. 1885), Verfasser des in wesentlich Comteschem Geiste gehaltenen Werks „Idealismus und Positivismus, eine kritische Auseinandersetzung“, 2 Teile (Berlin 1882), Adf. Steudel in Stuttgart (gest. 1887), Verfasser einer vierbändigen „Philosophie im Umriß“ (1881—87); F. Jodl, dessen „Geschichte der Ethik in der neueren Philosophie“ (Bd II, Stuttgart 1889, S. 334—361) eine dem Comtismus verwandte naturalistische Unterlage für die Sittenlehre zu konstruieren sucht; ferner Alois Riehl, Georg v. Gizycki 2c. (vgl. Überweg-Heinze IV⁹, 232 ff.). Weniger unmittelbar nahe stehen dem Positivismus in der Comteschen Fassung einerseits Dühring (in s. Kursus der Philosophie als streng wissenschaftlicher Weltanschauung und Lebensgestaltung“, Berlin 1875, u. a. Schriften), andererseits Philosophen wie W. Wundt, Theobald Ziegler, Jul. Baumann 2c.

Mit der Angliederung moderner irreligiöser Lehrweisen und Systeme an die Schule Comtes als angeblicher Ausläufer oder gar als unmittelbarer Produkte derselben ist mancher Mißbrauch getrieben worden. Wenn man die religiös indifferentistische oder auch deistische Lehrweise der meisten Freimaurerlogen auf Comteschen Einfluß zurückzuführen sucht, so kann das nicht ohne starke Willkürlichkeiten durchgeführt werden (vgl. das S. 569, 15 über H. Gruber Bemerkte). Auch mit dem Spencerschen und Darwinschen Evolutionismus hat Comtes Naturphilosophie nur einiges gemein. Verkehrt ist es jedenfalls, sie als die Wurzel, aus der die Darwinsche Descendenzlehre sich entwickelt habe, zu betrachten; denn einerseits hat Comte (Cours de philos. posit. III, 392) gegen die Grundgedanken von Darwins Vorläufer Lamarck seiner Zeit kräftig polemisiert, andererseits haben Spencer, Huxley u. a. Koryphäen des Evolutionismus an Comtes Lehrweise strenge Kritik geübt (vgl. de Roberty und Watson a. a. O., sowie in Betreff Huxleys F. Ballard, Die Wunder des Unglaubens, 1903, S. 243). Immerhin darf nicht verkannt werden, daß der von dem Pariser Mathematiker ausgegangene religiös zersetzende Einfluß in weite Kreise eingedrungen ist und daß gerade einige der angesehensten und erfolgreichsten Führer der religionsfeindlichen Bewegungen und Bestrebungen unserer Zeit nachweislich seine anregende Einwirkung erfahren haben. Daß der Sozialistenpatriarch Karl Marx (gest. 1883) mehrere seiner wichtigsten und zumeist charakteristischen Lehrsätze der Comteschen Soziologie entnommen hat (so u. a. den vom „Fetischcharakter der Waare“ eine Nachbildung von Comtes „fetischistischer Geschichtsepoche“), steht seit Masaryks Monographie über Marx (1898) fest. Und betreffs Nietzsches hat unlängst Th. Ziegler (F. Nietzsche, Berlin 1900) gezeigt, daß derselbe nach anfänglicher fast exklusiver Hingebung an Schopenhauers Pessimismus auch aus dem Comteschen System sich manches angeeignet hat. — Auch auf wissenschaftliche Gebiete, welchen eine religionsfeindliche Tendenz nicht an und für sich und notwendigerweise innewohnt, hat Comtes Lehrweise Einfluß geübt; so außer auf die Sozialwissenschaft auch auf die Geschichtsforschung; vgl. die Ausführungen von E. Bernheim über Lamprechts „kollektivistische Methode“ der Geschichtsbehandlung, in s. Lehrbuch der histor. Methode, 2. A., S. 533 ff., und in der Broschüre „Geschichtsunterricht und Geschichtswissenschaft“, Wiesbaden 1819, S. 13 ff.

Was die an das letzte Stadium der Lebens- und Lehrentwickelung Comtes sich haltende religiöse S e k t e der Positivisten betrifft, so besitzt dieselbe ihren Religionskodex am Système de politique positive, dem jener Calendrier und Catechisme positiviste (1849—1853) als populärere Lehrnormen zur Ergänzung gereichen. Es ist „Umwandlung der Philosophie in Religion“, was hier gelehrt wird; die umzuwandelnde Philosophie aber ist eben die positivistische, eine Philosophie ohne Gott, Seele, Unsterblichkeit, und wenn mit irgendwelcher Moral dann mit einer solchen des absoluten Autonomismus und der entschiedensten Religionslosigkeit. Der Humanitätskultus, auf welchen diese Comtesche Religion ohne Gott hinausläuft, stellt sich dar als ein phantastischer Heroen-, Genien-, Gelehrten- und — Weiberkultus. Zwei volle Stunden eines jeden Tags soll der Positivist dem Gebete widmen, d. h. der „Ausströmung jener Gefühle, womit wir die Ideen der Verehrung, der Liebe und der Anhänglichkeit unter dem Bilde von Mutter, Gattin und Tochter in uns wirken“. Der öffentliche Kultus der Positivisten zählt 9 Sakramente und 84 jährlich wiederkehrende Feste. Nach jenem Calendrier, der zugleich eine Art von Heiligenlegende und Erbauungsbuch bildet, ist der Jahreslauf geteilt in 13 Monate, jeder von 28 Tagen; diese Monate führen statt der herkömmlichen Benennungen altheidnischen Ursprungs die

Namen der 13 größten Wohltäter des Menschengeschlechts, und zwar in folgender Ordnung: Mose, Homer, Aristoteles, Archimedes, Cäsar, St. Paul, Charlemagne, Dante, Gutenberg, Shakspeare, Descartes, Friedrich II., Bichat (berühmter Arzt und Anatom in Paris, gest. 1802; also statt des Napoleon der neuesten Kriegsgeschichte vielmehr der „Napoleon der modernen Medizin"). Jeder Monat zerfällt in vier Wochen, zu deren Bezeichnung die Namen kleinerer Geistesheroen und Genies aus den Bereichen der Wissenschaft, Kunst, Poesie, Philosophie rc. dienen; also z. B. Sophokles, Horaz, Kopernikus, Galilei, Cuvier rc. Zur Verwaltung jener 9 Sakramente sowie überhaupt zur Leitung der gemeinsamen Kultushandlungen ist eine Art von Hierarchie zu bestellen. Also nicht bloß kraft jener minnedienstartig romantischen Anklänge an den Marienkult, sondern auch vermöge dieses Postulats einer organisierten Priesterschaft und einer höheren Autorität des religiösen Amts erscheint der Comtismus als ein, wenn auch noch so weit abgewichener und antichristlich entarteter Ausfluß des Romanismus. Bezeichnend hierfür ist, daß in die Reihe jener Geisteshelden zweiten Ranges auch Loyola und Franz Xavier aufgenommen sind, aber keiner der Reformatoren, weder Luther noch Calvin rc. Eine vervollkommende Fortbildung des Comteschen Kalenders gab neuerdings der Hauptvorkämpfer des „orthodoxen" Positivismus in England, Frederic Harrison (Leiter des positivistischen Klubs in der Newton-Hall zu London) heraus unter dem Titel: **The new Calendar of great men. Biographies of the 558 worthies of all ages and nations in the positivist calendar of Aug. Comte** (London 1892). — Wie dieser Harrison und neben ihm besonders Dr. Congreve (Leiter der Londoner **Positivist School** in Chapel Street) um die Erhaltung und Pflege der Comtistensekte Englands bemüht gewesen sind, so um die der positivistischen Orthodoxen Frankreichs hauptsächlich P. Laffitte in Paris. Aber weder jenen britischen Aposteln noch diesem französischen Hohenpriester der Sekte (der u. a. durch Einführung jährlicher Gedenkfeiern für Jeanne d'Arc, Spinoza, Diderot, Danton, Turgot und — Mahomed den positivistischen Kultus zu heben suchte) sind nennenswerte Erfolge ihrer Bemühungen um Ausbreitung beschieden gewesen. Als Lafitte 1903 starb, wurde an seinem Grabe darauf hingewiesen, daß die Stunde des orthodoxen Comtismus nun wohl bald geschlagen haben werde (AELKZ 1903, S. 118; vgl. Christl. Welt 1899, S. 941 ff.). Ausgestorben ist der eine gewisse Religiosität pflegende Teil der Anhängerschaft Comtes wohl noch nicht, aber daß er bei den kultischen Vorschriften des Meisters überall treu verharre, läßt sich schwerlich sagen (vgl. Ruyssen, l. c. p. 406). Vom Bestehen einer einheitlichen Kultustradition bei den noch vorhandenen positivistischen Gemeinden kann nicht die Rede sein, vielmehr variieren die ihre Andachtsübungen (soweit solche überhaupt noch stattfinden) kennzeichnenden Phrasen zwischen schwächlichem naturalistischem Deismus und radikalem Atheismus. Als Bekenner einer **Free Religion** bezeichnete sich die in Nordamerika (seit ca. 1870) um F. E. Abbott sich sammelnde Gruppe von Positivisten. Ihre in den „**50 Affirmations**" dieses theologischen Führers ausgedrückten Anschauungen sind teilweise bedeutend radikaler als die Comteschen und werden daher von den Theologen auch solcher liberalen Denominationen wie z. B. der Unitarier, namentlich durch James Freeman Clarke in Boston, eifrig bekämpft (vgl. Protest. KZ 1874, Nr. 18 f.). Ähnlich das Freidenkertum Frankreichs und Belgiens, z. B. in E. Sémeries Zeitschrift „**La politique positive**" (in Versailles und Paris erscheinend, mit sozialistisch-atheistischen Tendenzen, die in dem Doppelmotto gipfeln: „Eine Regierung ohne König und eine Religion ohne Gott"), in Dr. Robinets Blatt „**Le Radical**", in Edgar Monteils **Catéchisme du libre-penseur**, worin ein mit ein paar theistisch klingenden Phrasen notdürftig verhüllter Atheismus, und auf Grund desselben eine wesentlich epikureische Moral mit der Maxime „Genieße das Diesseits" gelehrt wird. Ein 1881 zum Gebrauche der Positivisten Schwedens erschienenes Andachtsbuch definiert Gott als „das Ewige, d. h. die lenkenden von Ewigkeit her vorhandenen physischen, intellektuellen und moralischen Gesetze", oder auch als „die unpersönlichen Begriffe des Hohen und Wahren"; es lehrt teils an diese unpersönlichen Begriffe teils an „den Menschheitsbegriff" Gebete richten. Ohne nachweisbaren Zusammenhang mit der Comteschen Humanitätsreligion stehen mehrere neuerdings entstandene Formen des deutschen Lichtfreundetums oder Freidenkertums da: so die Cogitantensekte oder der sozial-humanitäre Kultusverband" des Dr. Eduard Löwenthal, und die von Dr. Eduard Reich projektierte „Kirche der Menschheit" — beide wohl eigentümlich deutsche Geistesprodukte, wennschon in manchen Einzelheiten mit den Comteschen Lehren und Grundsätzen sich nahe berührend (vgl. Alb. F. Lange, Geschichte des Materialismus, 2. Aufl., II, S. 506). Dagegen hatte ein s. Z. in Wien gemachter Versuch zur Zusammenschweißung von Positivismus und Reformjuden-

tum jedenfalls von französischer Seite her Anregungen empfangen; Comte einerseits und Jellinek andererseits figurierten hier als die religiösen Reformer, von welchen die Vollendung dessen, was einst Mose und die Propheten zum Besten der Menschheit erstrebt, zu erwarten stehe (S. Simchowitz, Der Positivismus in dem Mosaismus erläutert und entwickelt, auf Grund der alten und mittelalterlichen philosophischen Litteratur der Hebräer (Wien 1880). — Wegen des Sekularismus von Holyoake, Bradlaugh ꝛc. als einer englischen Parallele zum Positivismus s. den betr. Artikel. **Zöckler.**

Possevino, Antonio, gest. 1611. — Ueber seine litter. Thätigkeit überhaupt vgl. Hurter, Nomencl. lit. I, 2. ed. 180ff.

Possevino, Jesuit, päpstlicher Diplomat, gelehrter und fruchtbarer Schriftsteller, war geboren zu Mantua im Jahre 1534. Nachdem er in Rom studiert und eine Zeit lang Erzieher der Kinder Ferdinands von Gonzaga, Statthalters von Mailand, gewesen, ließ er sich 1559 in den Jesuitenorden aufnehmen. Er trat sofort als eifriger Bekämpfer des Protestantismus auf, zuerst in den Thälern der Waldenser, dann in Frankreich, besonders zu Lyon und Rouen. Häufige Reisen im Interesse seines Ordens, die Herausgabe einer Reihe polemischer Schriften, das Rektorat der Jesuitenkollegien zu Avignon und später zu Lyon füllten die Zeit von 1562—1577. In letzterem Jahre beauftragte ihn Gregor XIII., die Rückkehr des Königs und des Volkes von Schweden zur römischen Kirche zu betreiben; er kam, dem Namen nach als kaiserlicher Gesandter, fand den Hof teilweise seinem Zwecke geneigt, vermochte indessen trotz vieler Geschicklichkeit, den Abfall Schwedens nicht zu erlangen. Hierauf (1581) sandte ihn der Papst als Nuntius nach Polen und Rußland, sowohl um den Frieden zwischen beiden Mächten zu vermitteln, als um die Russen zum Katholicismus zu bewegen. Bald darauf wurde er abermals nach Polen geschickt, 1586 jedoch nach Italien zurückberufen, wo er sich nacheinander zu Padua, zu Bologna und zu Venedig aufhielt, mit wissenschaftlichen Arbeiten beschäftigt. Er starb zu Ferrara 1611. Seine polemischen Schriften, deren Titel man unter andern bei Niceron findet (deutsche Ausgabe Bd XVI S. 302 u. f.), können nur noch Interesse haben für die spezielle Geschichte der betreffenden Zeiten und Gegenden (zunächst Frankreich und Polen), für die er sie verfaßte. Sein historisches Werk: **Moscovia, sive de rebus moscoviticis et acta in conventu legatorum regis Poloniae et magni ducis Moscoviae**, Wilna 1586, 8°, ist wichtig, indem es die umständliche Erzählung dessen enthält, was er als Nuntius in Rußland und Polen gewirkt. Eine Art Anleitung über die beste Art, die verschiedenen Wissenschaften zu studieren — **Bibliotheca selecta qua agitur de ratione studiorum**, Rom 1593, 2 Bände Fol. — ist mit viel unnötigem Beiwerk überladen und überhaupt von geringem Belang. Das vorzüglichste und auch jetzt noch, seiner Mängel und Irrtümer ungeachtet, brauchbarste Werk Possevinos ist sein **Apparatus sacer ad scriptores veteris et novi Testamenti, eorum interpretes, synodos et patres etc.**, Venedig 1603—1606, 3 Bände Fol., eine mit vielem Fleiß, obschon nicht mit gehöriger Kritik gemachte Zusammenstellung der Quellen sämtlicher Teile der Theologie. **C. Schmidt † (Benrath).**

Possidius, der heilige, gest. nach 437. — Quellen und Litteratur: 1. Das äußerst spärliche Quellenmaterial beschränkt sich auf einige Andeutungen in der von unserem Heiligen verfaßten Biographie seines hochverehrten Meisters und Freundes, des hl. Augustinus von Hippo (S. Augustini Hipponensis episcopi vita auctore S. Possidio Calamensi episcopo, ed. Joann. Salinas, Augustae Vindelicorum 1764, einschließlich der durchweg vortrefflichen, teilweise noch heute nicht veralteten, Anmerkungen, 162 S.; noch immer die beste Ausgabe!), eine Anzahl von augustinischen Briefen und Konzilakten, worüber alles Nähere im Artikel selbst, auf ein Schreiben des Papstes Innocenz I., endlich auf eine gleichfalls später zu würdigende Stelle des Chronisten Prosper Aquitanus sive Tiro.

2. Tillemont, Mémoires etc. XIII, Paris 1710, S. 154. 298f. 394. 398—401. 455. 461f. 464. 526. 539. 541. 595. 693. 695—701. 765. 781. 904f. 939. 942. 947—952; Morcelli, Africa christ. III, S. 34. 140; P. Gams, O. s. B. Artikel Possidius bei Wetzer und Welte, (katholisches) Kirchenlexikon X, 2. A., Freiburg i. Br. 1895, S. 238; Potthast, Bibl. histor. II, 2. A., Berlin 1896, S. 1186, Henry Wright Phillott, Art. Possidius in Dictionary of Christ. biography IV, S. 445B bis 446B, Acta Sanct. Boll. s. 17. Maii (Maii tom. IV, Antverpiae 1685, I, Daniel Papebroch, S. J., De s. Possidio ... commentarius praevius, S. 27—29A, II. Vita ex vita et operibus S. Augustini collecta auctore ... Keferlohero ... abbate, S. 29—34. Endlich verweise ich, so weit die Anfänge des nordafrikanischen Wandalenreiches, die Jahre 429—437, in Betracht kommen, auf Alexis Schwarze, Afrikanische Kirche, Göttingen 1892, zumal S. 83. 145. 154; Ludwig Schmidt, Geschichte der

Wandalen, Leipzig 1901; Franz Görres, Kirche und Staat im Wandalenreich (429—534), Deutsche Ztschr. f. Geschichtswiss. X, 1893, S. 14—70, zumal 27—31; ders., Anzeige d. Schmidtschen Schrift, GgA 1902, Nr. 10, S. 816—826. Weitere Litteratur im Artikel selbst.

Wäre Possidius nicht der Lieblingsschüler und Biograph des großen christlichen Denkers, so müßte er als einer der unbekanntesten, am Ende gar der bedeutungslosesten Schriftsteller des Frühmittelalters gelten; so wenig wissen wir über seine äußere Lebensverhältnisse: Geburtsort und Geburtsjahr, seine Jugendentwickelung, ja überhaupt sein geistiger Werdegang bis zum Beginn seiner innigen Beziehungen zum größten Kirchenlehrer des Abendlandes entziehen sich unserer Kenntnis. Daß er, heidnischer Abstammung, aus dem antiken Polytheismus heraus sich allmählich zum überzeugten Christen (Katholiken) durchgerungen, ist nur eine, zwar nicht ganz unwahrscheinliche, aber quellenmäßig kaum erweisliche Vermutung Phillotts (a. a. O. S. 445 B) und des Benediktiners Gams (a. a. O.). Wir wissen nur, daß Possidius aus Nordafrika stammte und erheblich jünger als Augustinus war; bezeichnet er sich doch stets in dessen Biographie nicht bloß als Freund, sondern auch als Schüler des gefeierten Bischofs.

Erst vom Jahre 390 oder 391 ab können wir die Geschichte des Possidius mit Sicherheit verfolgen. Damals nämlich gründete Augustinus noch als Presbyter sein berühmtes Kloster zu **Hippo regius**, und alsbald erscheint der spätere Biograph als Lieblingsschüler und treuester Gefährte. Seitdem vereinigte Beide nahezu 40 Jahre lang die edelste und, soweit der Jüngere in Betracht kam, sogar das Grab überdauernde Freundschaft, die man mit dem Seelenbündnis des großen ersten Gregor von Rom mit einem Leander von Sevilla vergleichen mag.

Für diesen Zusammenhang sprechen folgende entscheidende Stellen der **vita s. Augustini c. V**, S. 18(—21) heißt es zu Anfang: **Factus ergo (Augustinus) presbyter monasterium intra ecclesiam [Hipponensem] mox instituit et cum Dei servis vivere coepit secundum modum et regulam sub sanctis apostolis constitutam"** ... **c. XI**, S. 39 ff. erzählt Possidius, aus den Klostergenossen Augustins wären etwa zehn Bischöfe hervorgegangen ... **„Nam ferme decem, quos ipse novi, sanctos ac venerabiles viros et doctissimos beatus Augustinus diversis ecclesiis, nonnullis quoque eminentioribus rogatus dedit".**

Possidius selbst wurde nach der zutreffenden Chronologie Tillemonts (a. a. O. S. 298 f.) 397 zum Bischof von Calama (in Numidien, südwestlich von Hippo bei Cirta, vgl. Phillott a. a. O. S. 445 B) befördert. Salinas a. a. O. S. 40 Anm. d kennt noch folgende sieben von Hippo aus zum Episkopat Berufene: „... **Alypius Thagastensis, Evodius Uzalensis, Profuturus Cirtensis Numidiae metropolitanus, Fortunatus ejusdem successor, Severus Milevitanus, Urbanus Siccensis et Peregrinus"**. Endlich lesen wir **c. XXXI** S. 161 am Schluß: ...„**me cum ac pro me oretis, ut illius quondam viri [Augustini], cum quo ferme annis quadraginta Dei dono absque amara ulla dissensione familiariter ac dulciter vixi, et in hoc seculo aemulator ... exsistam et in futuro omnipotentis Dei promissis cum eodem perfruar"**. — Augustinus selbst stellt der Frömmigkeit des Freundes in seinem Schreiben an Memorius (bei Salinas a. a. O. S. 1) das glänzendste Zeugnis aus; er nennt ihn: „**hic sanctus frater et collega noster Possidius ... Dominico pane nutritus"**. ... Dieser Beleg ist um so bedeutsamer, als der betreffende Brief erst der letzten Lebenszeit des Oberhirten von Hippo angehört. Possidius erscheint stets als der eifrigste Mitarbeiter seines Meisters im Kampfe gegen das Heidentum und nicht am wenigsten auch in der Befehdung der Häretiker des Zeitalters, Arianer, Manichäer, Donatisten, Priscillianisten und Pelagianer. Die Einzelheiten dieser Streitigkeiten sind aus den Rahmen dieser Studie auszuschließen, insofern sie schon oben im A. Augustinus von Hippo (von Loofs) eine den Gegenstand erschöpfende Darstellung gefunden haben (II³, S. 257—285). Ich begnüge mich also, die wichtigsten bezüglichen Stellen in **vita Augustini** zu notieren (**c. VI. VII. IX. XIV. XVII. XVIII**) und zu bemerken, daß die Berichte des Possidius durch einige augustinische Briefe erfreulich ergänzt werden (vgl. **S. Augustini ep.** 95, **Migne, Patrol. Lat. XXXIII**, S. 351—356, **ep.** 104, ebenda S. 388—395, **ep.** 176, a. a. O. S. 762—764, **ep.** 181, ebenda S. 779—783, **ep.** 182, ebenda S. 784—786, ebenso durch Augustins Schrift gegen den Donatisten Petilianus (**c. Petil. lib. II, c.** 99, **ed. Migne, Patr. Lat.** 43, S. 336 f.). Auch die ausgedehnte synodale Thätigkeit Augustins und seines treuesten Freundes, deren dieser (**vita A. c. XXI**) im allgemeinen gedenkt, galt ohne Zweifel in erster Linie der Ausrottung der Häretiker, zumal der Pelagianer. Zwischen 394 und 424 fanden unter

den Auspizien Augustins zwanzig Konzilien, zumeist zu Karthago statt. Ihre Akten (bei Mansi III u. IV) hat Hefele, Konz.-Gesch. II, 2 . . . (S. 65 f. 77. 80. 82. 86. 97—99. 102. 104 ff. 113. 115 f. 121 f. 132—134. 136—138) gut erläutert. Unterschriften des Bischofs von Calama sind äußerst schwer nachzuweisen. Übrigens hatte der glaubenseifrige Prälat die Genugthuung, durch ein päpstliches Schreiben wegen seiner auf einer Synode zu Karthago gegen die Pelagianer bewiesene Energie belobt zu werden. Es handelt sich um das Schreiben „Inter caeteras Romanae", Innocenz' I. (sed. 401?—417; vgl. Jaffé-Wattenbach, Reg. pont. Rom. I, edit. II, S. 44) vom 27. Januar 417 (Post consulatum Theodosii Augusti VII et Junii Quarti Palladii v. c.) (auszüglich bei Jaffé-Wattenbach a. a. O. Nr. 323 (118), p. 48 und im Wortlaut bei Mansi III, S. 1075 und hiernach bei Migne 33, S. 783). Das Aktenstück ist gerichtet an die Bischöfe Aurelius, Alypius, Augustinus, Evodius und Possidius.

c. XXVIII, S. 119 ff. schildert der Autor die entsetzliche Invasion Nordafrikas durch Wandalen Geiserichs (429). Schon im zweiten Jahre widerstanden bloß drei stark befestigte Städte Karthago, Cirta, und Hippo regius dem Feind. Nach der Zerstörung seines Bischofsitzes Calama begab sich Possidius nach Hippo, stand seinem väterlichen Freunde während der Belagerung der Stadt durch die Wandalen und während seiner letzten Krankheit zur Seite und war auch bei seinem Tode (28. August 430) zugegen.

Nach Prosperi Tironis (= Aquitani) epitoma chronica, ed. Th. Mommsen, MG, auct. ant. IX. Berolini 1892, p. 475, Nr. 1327, wurde Possidius nebst anderen Bischöfen im Jahre 437 (= Aëtio II et Segisvulto coss.) auf Geiserichs Befehl aus Afrika vertrieben („In Africa Gisiricus rex Wandalorum intra habitationis suae limites volens catholicam fidem Arriana impietate subvertere quosdam . . . episcopos, quorum Posidius [corr.: Possidius] et Novatus ac Severianus clariores erant, eatenus persecutus est, ut eos privatos iure basilicarum suarum etiam e civitatibus pelleret, cum ipsorum constantia nullis superbissimi regis terroribus cederet"). Von da ab verschwindet Possidius aus der Geschichte, so daß wir weder sein Todesjahr noch den Ort seines Ablebens kennen. Als seinen Todestag feiert die katholische Kirche den 17. Mai, aber auch hierfür läßt sich keine einzige, irgendwie an das Zeitalter des Heiligen heranreichende, Quelle anführen. Mit Fug meint also Phillott a. a. O. S. 446 B: „The date of his [des Possidius] death is unknown". Gams a. a. O. bezeichnet zwar zutreffend die „späteren Nachrichten über ihn" als „unsicher", aber nur in hyperkritischer Anwandlung konnte er das entscheidende, einwandfreie Zeugnis des Zeitgenossen Prosper Aquitanus gleichfalls als „unsicher" brandmarken! Aller Wahrscheinlichkeit nach hat der Bischof von Calama ein hohes Alter erreicht.

Possidius hat dem hochverehrten Meister mit seiner Biographie freilich nicht ein „monumentum aere perennius" errichtet, — das hat dieser selbst und weit besser durch seine unsterblichen Werke besorgt —, wohl aber einen würdigen, den dankbaren liebevollen Schüler und Freund zugleich ehrenden, Denkstein gesetzt. Gewiß schreibt er panegyrisch, wie Potthast und andere nicht mit Unrecht annehmen, aber nur dann, wenn er im allgemeinen das Lob seines Helden anstimmt. Im einzelnen indes werden sich nicht leicht lobhudelnde Übertreibungen nachweisen lassen; haben wir doch, wie schon gezeigt wurde, einiges Quellenmaterial zur Kontrolle; seine subjektive Wahrheitsliebe ist über allen Zweifel erhaben. Ich kann dem Benediktiner Gams nur zustimmen, wenn er (a. a. O.) die „einfache und darum um so anziehendere Darstellungsweise" des Autors rühmt; er schreibt aber auch für einen Nordafrikaner in diesem späten („eisernen") Zeitalter ein sehr reines Latein. Und was für ein ungemein reichhaltiges Material steht ihm zur Verfügung! Was er über seinen Helden zu sagen hat, deutet er sehr schön in seiner lesenswerten „praefatio" (S. 5—8), S. 6 f. an: . . . „de vita ac moribus . . . optimi Augustini, quae in eodem vidi ab eoque audivi, minime reticere debeo . . . ipse . . . omnium minimus fide non ficta . . . de . . . venerabilis viri et exortu et procursu et debito fine, quae per eum didici et expertus sum, quam plurimis annis ejus inhaerens charitati . . . explicandum suscepi." Mit wohlthuender pietätvoller Zurückhaltung sieht der Schüler von einer Schilderung der Verirrungen des jugendlichen Augustinus ab, weil der Meister ja sie selbst in seinen „confessiones" so freimütig enthüllt hat (Praef. p. 7 f.).

Eine schöne Stelle (c. XXII, S. 92 f.) der vorliegenden Biographie möchte ich gewissen fanatischen Temperenzlern ins Stammbuch schreiben, weil aus ihr hervorgeht, daß St. Augustin, wenngleich selbst Alkohol-Abstinent, gleichwohl den Nebenmenschen den Wein keineswegs unbedingt untersagte: „Mensa [Augustinus] usus est frugali et

parca, quae quidem inter olera et legumina etiam carnes aliquando propter hospites vel quosque infirmiores, semper autem vinum habebat“ . . .

Possidius hat die vita Augustini jedenfalls bald nach 430, dem Todesjahr des Freundes, verfaßt; denn aus dem Schlußkapitel (31) erhellt, daß Karthago, Cirta und Hippo dem Feinde noch Stand halten.

Der Oberhirt von Calama hat aber auch die erste Sammlung der zahlreichen Schriften des Meisters unter dem Titel „Indiculus librorum, tractatuum et epistolarum S. Augustini Hipponensis episcopi“ besorgt (abgedruckt Augustini opp. X, Venetiis 1731, Appendix S. 282—298 und Migne, Patrol. Lat. 46, S. 5 ff.) und sich dadurch ein nicht geringes Verdienst um die älteste Textüberlieferung der Werke seines Freundes erworben.

Tillemont (Mém. a. a. O. S. 947—952) hat zahlreiche Erwähnungen der beiden Possidiusschriften in der späteren abendländischen Litteratur des M.A. zusammengestellt; von allen diesen Citaten passen nur folgende zwei in den Rahmen dieses Artikels.

Die erste Erwähnung der beiden Possidius-Publikationen bietet zu Anfang des 7. Jahrhunderts Isidorus von Sevilla (De viris ill. c. 21, ed. Arevalo, Isidori Hisp. opp. VII und hiernach abgedruckt bei Gustav Działowski, Isidor und Ildefons als Litterarhistoriker in Knöpflers . . . Kirchengesch. Studien IV, 2. Heft, Münster i. W. 1898, S. 36: . . . Hic [Possidius] stilo persecutus est vitam . . . Augustini, cui etiam operi subiecit indiculum scriptorum eius, enumerans . . ., ubi plusquam quadringentorum librorum volumina supputantur . . . Warum Isidor hier nur von 400 augustinischen Schriften spricht, während der „Indiculus“ deren 1030 er-erwähnt, weiß v. Działowski (Anm. 3 zu c. XXI, S. 37) in folgender Weise befriedigend zu erklären . . . „Isidor wollte sich hier selbstständig zeigen. Er trennt die „libri“ und „tractatus“ von den „epistolae“, zählt im indiculus des Possidius die einzelnen „libri“ nach: im cap. I 35 lib.; im cap. II 48 lib.; im cap. III 36 lib.; im cap. IV 22 lib.; im cap. V 18 lib.; im cap. VI 117 lib.; im cap. X 1 lib.; zusammen 277 Bücher; zählt dazu die „tractatus psalmorum 123 . . . (in cap. VI) und bekommt so die Zahl 400 heraus; fügt jedoch vorsichtshalber vor dieselbe „plusquam“ hinzu“ . . .

Die isidorische Stelle rückt nun Honorius Augustodunensis (= von Autun!), den Autor des 12. Jahrhunderts, teilweise wörtlich wieder ein, nur daß er den Namen Possidius in Possidonius umändert (De luminaribus ecclesiae etc. lib. III, c. 8, ed. Migne, Patrol. Lat. 172, S. 222). Aber mit Fug betonen Papebroch a. a. O. und Salinas a. a. O. S. 5 f., Anm. 8, daß Augustin, Prosper, Isidor und sämtliche Handschriften nur den Namen Possidius kennen. Es liegt jedenfalls eine Verwechslung mit einem zeitgenössischen afrikanischen Bischof Possidonius vor, und „Posidius“ statt „Possidius“ bei Prosper ist jedenfalls nur Schreibfehler.

Franz Görres.

Postille heißt im MA.-Latein zunächst die Erklärung eines vorangestellten biblischen Texts („post illa“ verba textus) und ist dann gleichbedeutend mit Kommentar, vgl. Guillermi Postillae, ep. ad lector., „excusimus postillas, i. e. commentaria“. — Zuerst kommt das Wort in der Chronik des Nic. Trivetus vor, der zum Jahre 1228 von Stephan v. Canterbury sagt: Hic super Bibliam Postillas fecit; ebenso zum Jahre 1238 von Alexander Cestrensis: Super Psalterium Postillas fecit. — In den Analekten Mabillons I, 27 wird das Homiliarium des Paulus Diakonus als opus praeclarum omnium homiliarum et postillarum bezeichnet; mit Unrecht hat Schroeckh, KG Bd 19, S. 121, daraus geschlossen, daß der Name Postille bereits der Zeit Karl d. Gr. angehöre. — Später bedeutet Postille nur noch die homiletische Texterklärung, sei es als Teil der Predigt, sei es als besondere Predigtform, und wird nun im Unterschied vom thematischen sermo synonym mit homilia. Seit der Mitte des 14. Jahrhunderts endlich versteht man unter Postille einen ganzen Jahrgang von Homilien. Jordan von Quedlinburg (gest. c. 1380) nennt sein Predigtwerk demnach opus postillarum et sermonum de evangeliis dominicis compilatum, und Nikol. Dinkelspuhl (gest. 1433) „postilla cum sermonibus“. In diesem Sinne schreibt Konr. v. Waldhausen (gest. 1369) und Milicz v. Kremsier (gest. 1374) jeder eine Postilla studentium pragensis universitatis. Seit Luther, der noch 1521 den Anfang seiner Kirchenpostille unter dem Titel: Enarrationes epistolarum et evangeliorum, quas postillas vocant, herausgab, heißt jeder Jahrgang von Perikopenpredigten, gleichviel ob sie die Form der Homilie oder der thematischen Predigt tragen, eine Postille.

Die berühmtesten Postillen der lutherischen Kirche sind Luthers Kirchenpostille, Wittenb. 1527; und Hauspostille. — 1542 nach V. Dietrich; 1549 nach Ge. Rörer. Ferner Melanchthon, Evv.-P., verdeutscht Nürnberg 1549, latein. Hann. 1594. — Brenz, Evv.-P., Frankf. 1550. — Corvin, Wittenb. 1535. — Sarcer, Frankf. 1538. — Joh. Spangenberg, P. für junge und einfältige Christen, Magdeb. 1542. — V. Dietrich, Kinder-P., Nürnb. 1546. — Mathesius, Sarepta oder Bergpostille, Nürnb. 1562; und Sonntags-P., 1565. — Jo. Gigas, Evv.-P., Alten-Stettin 1570. — Sim. Pauli, Epp.- und Evv.-P., Magdb. 1574. — Nik. Selneccer, Evv.-P., Leipz. 1575. — Musäus, Epp.- und Evv.-P., 1579. — Til. Heshus, Evv.-P., Helmst. 1581. — Joa. Mörlin, Evv.-P., Erf. 1587. — Siegfr. Saccus, Evv.-P., Magdeb. 1589. — Aeg. Hunnius, Epp.- und Evv.-P., Frankf. 1591. — M. Chemnitz, Evv.-P., Magdeburg 1594. — Hier. Mencel, Evv.-P., Leipzig 1596. — Luc. Osiander, Bauern-P., Tübingen 1597. — M. Mirus, P., Jena 1605. — Geo. Strigenitz, Evv.- u. Epp.-P., Leipzig 1617. — Jo. Gerhard, P., Jena 1613 und P. Salmonäa, ib. 1633. — Jo. Arndt, Evv.-P., Leipz. 1616. — Val. Herberger, Herzpostillen; evang., Leipz. 1613 und epist., ib. 1693; Geistreiche Stoppelpostille. — Gottfr. Arnold, Epp.-P., 1704. Evv.-P., 1706. — G. C. Rieger, Herzpostille, Stuttg. 1742 und Herz- u. Handpostille. — Freylinghausen, P., 1744, 5. Aufl.

In der Zeit des Pietismus und der Aufklärung verschwindet der Name, bis ihn Claus Harms durch seine Winter- und Sommer-Postille 1808 und 1811, neubearbeitet 1824, wiedererweckt und G. D. Krummacher ihn durch seine Hauspostille auch in die erweckten reformierten Kreise einführt. Durch W. Löhes Evangelien- und Epistelpostille, 1847 und 1858, und Max Frommels Herz-, Haus-, Pilger-Postille (Evang., Episteln und freie Texte) ist der Name Postille wieder volkstümlich geworden.

In der reformierten Kirche giebt es keine Postillen, weil sie auf eine Perikopenordnung keinen Wert legt. In der katholischen Kirche ist der Name Postille besonders durch Goffines vielemale aufgelegte und bis in die Gegenwart neu bearbeitete in zahlreiche fremde Sprachen übersetzte „Hauspostill oder Christ-Catholische Unterrichtungen von allen Sonn- und Feyr-Tagen des gantzen Jahrs" zuerst Mainz 1690 erhalten worden.

Von Postilla bildete man das Verbum postillare, das zuerst bei Nik. Trivettus zum Jahre 1243 vorkommt, indem er über Kardinal Hugo de Vienna schreibt: Hic totam Bibliam postillavit. Ebenso heißt es auf dem Epitaph des Nikolaus v. Lyra (gest. 1340) im Franziskanerkloster zu Paris: Postillavit Biblia a principio usque ad finem. Sein großes exegetisches Postillenwerk bezeichnete man daher auch als Postillatio Lyrani. (Vgl. Ducange, Glossar. man. V. s. v. Postilla.) D. **Hölscher.**

Potamiäna, eine christliche Sklavin und Martyrin im ägyptischen Alexandrien. Ihre Geschichte stellt sich dem Forscher dar als ein interessantes Rätsel historischer und philologischer Kritik. Nur zwei Quellen kommen in Betracht, Eusebius (Hist. eccl., ed. Guil. Dindorf IV, Lipsiae 1871, l. VI, c. 5, S. 246 f.) und Palladius von Helenopolis (Historia Lausiaca c. III, ed. Migne, Patrol. Graeca XXXIV, p. 1009. 1014). Denn die abendländischen Martyrologien des Frühmittelalters, der sog. Hieronymus, Beda, das Romanum parvum, Ado von Vienne, hiernach Usuardus und Notker, folgen, und zwar, wie sich alsbald zeigen wird, kritiklos, dem Bischof von Cäsarea. An der Geschichtlichkeit unserer Heiligen zu zweifeln, wäre Hyperkritik: Sie ist durch den „Vater der Kirchengeschichte" und durch den diesesmal gut unterrichteten Palladius, der laut c. 1, p. 1009 ein Zeitgenosse des großen Theodosius (379—395) war, ausreichend bezeugt. Aber Thatsache ist, daß die schöne keusche Jungfrau schon zur Zeit des Eusebius eine Lieblingsfigur der Legende geworden war: *περὶ ἧς πολὺς ὁ λόγος εἰσέτι νῦν παρὰ τοῖς ἐπιχωρίοις ᾄδεται, μυρία μὲν ὑπὲρ τῆς τοῦ σώματος ἁγνείας τε καὶ παρθενίας, ἐν ᾗ διέπρεψε πρὸς ἐραστὰς ἀγωνισαμένης* ...; so Eus. h. e. VI, 5 S. 246. Beide Autoren berichten übereinstimmend, daß die christliche Heldin der ägyptischen Metropole angehört hat und mehr eine Martyrin der Schamhaftigkeit und Keuschheit denn des Glaubens gewesen ist. Streitig ist nur, ob Potamiäna unter Kaiser Septimius Severus (zwischen 202 und 211) oder erst unter Maximin II. Daja (etwa zwischen 306 und 310) in einem mit glühendem Pech gefüllten Kessel grausam zu Tode gemartert wurde. Ersteres berichtet Eusebius (h. e. VI, c. 1, 5, S. 239 f. 246 f.) und erwähnt sogar als den damaligen alexandrinischen Präses einen gewissen Aquila, der sich freilich für die Zeit des Septimius auch sonst nachweisen läßt. Dieser eusebianischen Chronologie folgen G. P. Stokes (Art. Potamiaene im Dictionary of Christ. Biography IV, S. 447 B und Aubé, Les chrétiens dans l'empire romain ... 180—249, Paris 1881, S. 132—137.

Palladius dagegen a. a. O. läßt die Asketin der Keuschheit erst unter Maximin II. („*κατὰ τὸν καιρὸν Μαξιμίνου τοῦ διώκτου*") das Martyrium erleiden. Nach dem Vorgang Tillemonts (**Mém. III**[1], **Bruxelles** 1699, S. 267—273 und zumal S. 511 f., Note 1) und Allards (**Hist. des persécut. II**, Paris 1886, S. 75 f. und zumal S. 75 Note 2) unterzieht K. J. Neumann, Der römische Staat und die allgemeine Kirche bis auf Diocletian I., Leipzig 1890, S. 165. 292, den eusebianischen Bericht, der der Jungfrau ihre Mutter Marcella und einen mittelbar durch erstere bekehrten Soldaten Basilides als Leidensgenossen zugesellt, einer scharfen Kritik und betont mit Recht, daß Eusebius selber kein Vertrauen zu den ihm vorliegenden Akten hat und seine genauere Schilderung mit einem bedeutungsvollen „man sagt" („*φασί γε τοι τὸν δικαστὴν* ...") einleitet — diesen beschränkenden Zusatz lassen die abendländischen Martyrologisten (s. oben) kritiklos unbeachtet — und meint nicht minder zutreffend: „Er (Eusebius) thut wohl daran, die Verantwortung für eine Erzählung abzulehnen, die sich in nichts von der großen Anzahl unzuverlässiger Akten unterscheidet (S. 165) ... Der Bericht entspricht ganz dem Schema vieler gefälschter Akten. Die standhaft bewahrte Keuschheit, die Bedrohung derselben durch den Richter, die sacrilegische Antwort, die Bekehrung des Wärters (Basilides) sind uns wohlbekannt, und ebenso ist die raffiniert grausame Strafe unhistorischen Akten gemäß" (S. 292). Obgleich nun Neumann mit Fug den Bericht des Palladius noch verschlechtert findet — Palladius' **historia Lausiaca** fordert ja vielfach die Kritik förmlich heraus und muß stets von Fall zu Fall eingehend geprüft werden (vgl. Erwin Preuschen, Palladius und Rufinus, Gießen 1897 und Zöckler, Askese und Mönchtum I, 2. A., Frankfurt a. M. 1897, S. 217—220) —, möchte ich doch an der einfachen Thatsache, daß Potamiäna ein Opfer des überaus furchtbaren Maximin(II.)-Sturmes wurde und als Sklavin (*Παιδίσκη*) den grausamen Feuertod erlitt, festhalten. Unter den Auspizien Maximins II., des brutalsten aller Christenverfolger, wurden ja nach **Eus., hist. eccl. VIII**, 12. 13. 14, **IX c.** 6. 8. 9, **mart. Pal. c.** 4—11. 13, **vita Constantini I**, 58, Lactanz, **mortes c.** 36 und Sozomenos, **Hist. eccl. I, c.** 10 auch sonst barbarische Todesstrafen gegen überzeugungsfeste Christen verhängt. Der cappadocische Bischof will die Geschichte wenigstens mittelbar vom heiligen Antonius, dem Vater der Eremiten, der sie wissen konnte, gehört haben (**hist. Lausiaca c.** 3 **p.** 1009: *ὁ μακάριος Ἰσίδωρος ὁ ξενοδόχος συντετυχηκὼς Ἀντωνίῳ τῷ ἁγίῳ . . . γραφῆς ἄξιον διηγήσατο πρᾶγμα ἀκηκοὼς παρ' αὐτοῦ*). Ich verweise schließlich noch auf meine beiden Aufsätze „Das Christentum unter Kaiser Septimius Severus" (JprTh 1878, S. 273—327) und „Kaiser Maximin II. als Christenverfolger" (Briegersche Zeitschr. f. KG, XI = 1890, H. 3. S. 333 bis 352).

Franz Görres.

Potamius, Bischof von Lissabon (Olisipo), um 357. — MSL VIII 1409—1418 (nach Gallandi t. V); vgl. Florez, **Esp. sagrada XIV**, 178 ff.; Gams, Die Kirchengesch. von Spanien II, 1 (1864), S. 224 f. 231 ff. 315 ff. DchrB IV (1887), p. 448.

Nach Hilarius (**de syn.** 11) wäre die sogen. zweite sirmische Formel vom Sommer 357 (Bd II S. 33 f.) von Hosius und P. verfaßt worden (Bd VIII S. 380, 40 ff.); Phöbadius, **ctr. Arianos** 3, nennt Ursacius, Valens und P. Die Beteiligung des P. steht also außer Frage, wenn auch nur in dem Sinne, daß er, wie die luciferianischen Presbyter Faustinus und Marcellinus, **lib. precum** (s. Bd V S. 781 f.) 11, berichten, seine Unterschrift erteilte (alleinige Urheberschaft behaupten sogar Tillemont, Reinkens, Gwatkin u. a.). Denn die pannonischen Hofbischöfe (in der Formel selbst in der 3. Person angeführt) bedurften noch der Deckung: über die Beteiligung des Hosius und deren Folgen s. Bd VIII S. 380 f. Dessen Citierung an den Hof in Sirmium wäre nach c. 9 des **lib. precum** überhaupt erst auf Klage des P. hin erfolgt (Bd VIII S. 380, 9), der zuvor bei den Kirchen Spaniens von Hosius als Ketzer aufgedeckt sei, also eine Art Racheakt. Die genannten Luciferianer berichten dazu, P. habe zuerst katholischen Glauben gehabt: **postea vero praemio fundi fiscalis quem habere concupiverat fidem praevaricatus est** (c. 9). Er sei dann, als er sich zu dem Grundstücke begab, auf dem Wege gestorben (c. 11). Katholische Glaubensrichtung verrät ein von d'Achery, **Veterum aliquot scriptorum . . . Spicilegium II**, 1657, **p.** 366—368, zuerst herausgegebener Brief des P. an Athanasius „**ab Arrianis impetitum** (? das Wort nicht deutlich lesbar gewesen) **postquam in Concilio Ariminensi subscripserunt**". Diese Überschrift bleibt im Unklaren, auch wenn man **impeditum** liest. In schwülstigem Latein wendet sich der Verf. mit derbster Polemik („**quid dicis serpens?**") gegen die, welche „unsern Herrn Jesum Christum trennen" und auf das Nichtvorkommen des Begriffs Substanz in den Herrn-

schriften verweisen. Daß dergleichen von P. wirklich nach seiner Beteiligung an der sir-
mischen Formel geschrieben war (Gams S. 317 A. 4), ist nicht recht glaublich, man müßte
denn vollendete Charakterlosigkeit annehmen. In einem Fragment (4) des **opus hist.**
bei Hilarius (**MSL X**, 681) wird P. neben Epiktet von Centumcellä als Gegner des Liberius
5 (s. d. A. Bd XI S. 450) zu Rimini 359 erwähnt (vgl. Gams S. 315 f.). Ein Jahr zuvor sieht
Phöbadius von Agen in ihm noch einen Gegner, der die Durchsetzung jener Formel mit
dem damals üblichen Mittel, der Umhersendung von Briefen, betreibt (**ctr. Arianos** 5):
in einem (nach Gallien gelangten) Briefe, „**quae ab oriente et occidente transmissa
est, . . asserit, carne et spiritu Christi coagulatis per sanguinem Mariae et
10 in unum corpus redactis, passibilem deum factum.**" Hier ist die Vereinheitlichung
Gottes und Christi bis zur Behauptung der Leidensfähigkeit Gottes gesteigert. Eine der-
artige Unklarheit war bei dem damaligen Zustande der abendländischen Theologie nichts
Singuläres, mochte dem P. aber gerade seitens des Hosius den Vorwurf der Häresie ein-
getragen haben. Wann der Brief an Athanasius vor dem Jahre 357 geschrieben ist, ist
15 nicht zu bestimmen. Seine Echtheit und lateinische Originalform wird durch das Vor-
handensein zweier kurzer Traktate von der Hand des P. erhärtet, die, gleichfalls in bar-
barischem Latein geschrieben, unter den Werken Zenos von Verona (**edd. Ballerini** 1739)
auf uns gekommen sind (**de Lazaro** und **de martyrio Isaiae prophetae, MSL** 1411
—1415) und die Vorgänge sehr drastisch schildern. In dem ersteren redet P. sich selbst
20 an. Die Verwendung des apokryphen Martyrium Jesaiae kann im Heimatlande des
Priscillian nicht wundernehmen. **E. Hennecke.**

Pothinus, Märtyrer in der Verfolgung von 177. — Pothinus, *Ποθεινός*, bei
den Späteren Photinus, war nach der gallischen Tradition der erste Bischof von Lyon,
s. **Greg. Tur. Hist. Franc.** I, 29, S. 47 vgl. **In glor. mart.** 48 f. S. 521. Die
25 Nachricht ist wahrscheinlich richtig. Da Pothinus neunzigjährig starb, ist er im Jahre 87
geboren. Der Anfang seines Episkopats kann also vor 150 hinaufreichen. Von seinem
Martyrium giebt der Bericht der Gemeinde über die Verfolgung unter Marcus Aurelius
authentische Kunde. Das stolze Wort, mit dem P. die Frage des Legaten, wer der Gott
der Christen sei, beantwortete: *ἐὰν ᾖς ἄξιος γνώσῃ*, und die empörende Behandlung,
30 die dem Greise widerfuhr, zeichnen die Stimmung auf beiden Seiten (**Eus. h. e.** V, 1).
Hauck.

Potiphar s. d. A. Joseph Bd IX S. 356, 30.

Präbende (praebenda, Pfründe) ist ursprünglich der Lebensunterhalt, welcher
Mönchen oder Klerikern an dem gemeinschaftlichen Tische gegeben wird (**praebenda quo-
tidiana in refectorio ad majorem mensam**, siehe Du Fresne **s. v. praebenda**).
35 Diese Bedeutung ist auch späterhin noch im Gebrauche geblieben, z. B. Innocenz III.
im **c.** 16 **X. de verborum sign.** 5, 40; infolge der Auflösung des gemeinschaft-
lichen Lebens aber wurden die Einkünfte der Stifter geteilt und dem einzelnen Mit-
gliede des Stifts eine feste Einnahme zugewiesen, **beneficium** (s. d. A. Bd II S. 591
u. d. Art. Kapitel Bd X S. 35), und nun hieß dieses **praebenda**. So erklärt Gregor VII.:
40 **beneficia, quae quidam praebendas vocant** (**c.** 2. **Can. I. qu. III**), weshalb auch
der Ausdruck **beneficium praebendae** oder **beneficium praebendale** gebraucht wird
(**c.** 17 **X. de praebendis. III**, 5. **Innocent. III. a.** 1198). Die durch Sonderung
der **bona communia** bewirkte Stiftung der Präbenden (**c.** 9 **X. de constit. I**, 2.
Innocent. III. a. 1198) erfolgte nicht überall (**in praedicta ecclesia** [in Asti] **non
45 erant distinctae praebendae c.** 10 **X. de concess. praebendae. III**, 8. **Innocent.
III. a.** 1204. **c.** 25 **X. de praebendis. III**, 5 [in Troyes]); wo sie aber eintrat, wurde
ein Teil der Einkünfte doch zu täglicher Verteilung (**distributio quotidiana**) reserviert
und dafür der Ausdruck **praebenda** im ursprünglichen Sinne mitunter beibehalten (s.
c. 16 **X.** 5, 40 und urkundliche Belege bei Ant. Schmidt, **De varietate praeben-
50 darum in ecclesiis germanicis dissertatio**, Heidelberg 1773, § IV, auch in den von
ihm herausgegebenen **thesaurus juris ecclesiastici, Tom. III, p.** 226. 227). In
der Regel wird jedoch unterschieden zwischen der Präbende und den täglichen Hebungen:
**Corpus praebendae est, quod percipitur praeter distributiones cotidianas, quae
illis solis dantur, qui personaliter et praesentialiter intersunt** (Barthol., Paris
55 1226 bei Du Fresne **s. v. corpus praebendae**). Da den Stiftsgliedern die Präbende
gebührt (**canonicus praebendarius c.** 2. **dist. LXX. Urban II.** 1095), in derselben

Weise wie andern Klerikern das Benefizium, so wird, wie dieses letztere von **officium**, jene von der **canonica** unterschieden (Du Fresne s. v. **praebenda**). Ebenso aber, wie **beneficium** und **officium** auch gleichbedeutend gebraucht werden, wird auch der Ausdruck **canonica** und **praebenda promiscue** angewendet (s. Schmidt a. a. O. S. 228). Zur Präbende gehören bestimmte fixierte Einnahmen (**fructus annui, grossi**), Kapitalrenten, Früchte, Zehnten, Nutzungen gewisser Grundstücke (s. **c. 6 X. de constitut. I, 2**), insbesondere eine eigene Wohnung (**curia**), vgl. Duerr, **De annis gratiae canonicorum, Mogunt.** 1770, § **VII** (bei Schmidt, **Thesaurus juris eccl. Tom. VI, p.** 192). Dazu kommen verschiedene Distributionen aus Stiftungen, in der Regel aber nur für die Anwesenden (siehe den Artikel Präsenz). Mit Rücksicht auf die Perzipienten unterscheidet man **praebendae capitulares** und **domicellares**, je nachdem ordentliche Mitglieder des Kapitels sich im Besitze befinden oder nur Domicellare, **juniores**; mit Rücksicht auf die Größe **majores, mediae, minores, semipraebendae** u. s. w., Schmidt a. a. O. S. 233. Durch die neueren Einrichtungen bei der Herstellung und Umwandlung der Kapitel sind die älteren Verhältnisse der Präbenden in vieler Hinsicht geändert worden. Dieselben bestehen gegenwärtig vornehmlich aus einem fixierten Geldeinkommen, außerdem gewöhnlich einer Kurie und den stiftungsmäßigen Distributionen. Da die Präbenden im allgemeinen die Natur der kirchlichen Benefizien teilen, so ist wegen der Rechtsverhältnisse auf den Art. „Benefizium" Bd II S. 591 hinzuweisen, verbunden mit dem Art. „Kapitel" Bd X S. 35.

(**F. H. Jacobson †) Sehling.**

Prädestination. I. Schriftlehre. — Außer den Kommentaren zu den betreffenden Stellen der Schrift und den biblisch-theologischen Gesamtwerken kommen als Monographien in Betracht: Hosse, De notionibus providentiae praedestinationisque in ipsa sacra scriptura exhibitis, Bonn 1868; H. Schmidt, Die Universalität des göttlichen Heilswillens und die Partikularität der Berufung (ThStK 1887); F. Niebergall, Die Lehre von der Erwählung (ZThK 1896); ferner: P. C. Haustedt, Entwicklung der Prädestinationslehre nach dem Apostel Paulus (Pelts theol. Mitarbeiten, Kiel 1838); B. Weiß, Die Prädestinationslehre des Apostels Paulus JdTh 1857); W. Beyschlag, Die paulinische Theodicee Rö 9—11, 1868, [2]1896; Ménégoz, La prédestination dans la théol. Paulinienne, 1885; Buhl, Der Gedankengang von Rö 9—11 (ThStK 1887); B. Weber, Kritische Geschichte der Exegese des 9. Kapitels des Römerbriefes bis auf Chrysostomus und Augustin, 1888; K. Müller, Die göttliche Zuvorersehung und Erwählung nach dem Evangelium des Paulus, 1892; F. L. Steinmeyer, Studien über d. Brief des Paulus an die Römer, I, der Apostel P. u. d. Judentum, Rö 9—11, 1894; J. Dalmer, Die Erwählung Israels nach der Heilsverkündigung des Apostels Paulus, 1894; E. Kühl, Zur paulinischen Theodicee, 1897 (vgl. Theol. Studien, B. Weiß zu s. 70. Geburtstage dargebracht); Gennrich, Studien zur paulinischen Heilsordnung (ThStK 1898).

Prädestination ist ein **term. techn.** der Dogmatik. Es handelt sich bei diesem Lehrstück um die Vorherbestimmung oder Gnadenwahl, um die Frage nach der Heilsgewißheit, welche ein Moment der Heilsaneignung bildet, um die Beziehung des gläubigen Bewußtseins auf den ewigen Heilsgrund in Gott. An den Gedanken der Erwählung knüpft sich die Heilszuversicht. Für die biblisch-theologische Betrachtung ist eine genaue Bestimmung der hier einschlagenden Begriffe notwendig.

Im Alten Testament ist von grundlegender Bedeutung der Glaube an die den Vätern geoffenbarte, in der Bundesschließung dann vollzogene Erwählung Israels zum Eigentumsvolk Gottes. Durch die Berufung aus der Masse der getrennten Völker ist das Bundesverhältnis entstanden. Israel ist dadurch geworden Gottes Auserwählter, der Träger der vorbereitenden Heilsoffenbarung (Jes 45, 4). Es ist auserlesen, um den Segen der Gottesherrschaft zu erfahren. Und dieser Gedanke ermöglicht Israel, stets auf Gott zu trauen, sich im Unglück an ihn zu halten. Andererseits wird die Erwählung als heilsgeschichtlicher Akt betrachtet, welchem die ganze Weltregierung dient (Dt 32, 8 f.; Jes 42, 1. 5). Im Willen Gottes ist alles Geschick ewig bestimmt. Gott leitet und lenkt die Menschen; er verstockt auch, damit seine höheren Heilsgedanken sich verwirklichen (Gen 25, 23; Ex 4, 21; 7, 3; 9, 16; Jos 11, 20; Ma 1, 3). Und daraus, daß Israel Gottes Auserwählter ist, folgt nicht, daß alle leiblichen Nachkommen der Erzväter des Heiles teilhaftig werden. Denn es ist an keine irresistible, göttliche Wirksamkeit zu denken. Gottes Wort wendet sich an den freien Willen der Menschen. Und nicht Willkür entscheidet bei der Auswahl, sondern gerechtes Abwägen aller mitbestimmenden Umstände. Gerechtigkeit entscheidet über das Loos der Einzelnen. Charakteristisch ist, daß die Reflexion auf einen ewigen, göttlichen Heilsratschluß fehlt. Israels Vorzug vor anderen Völkern beruht nur auf der göttlichen Gnade. Er erfolgt aus freier Liebe. Zuerst bei Ezechiel erscheint die Er-

wählung auf den Einzelnen bezogen. Auch wird sie als ein vorgeschichtlicher Akt gedacht.

Im Neuen Testament wird der Gedanke der Erwählung nicht durch den Universalismus der Gnade verdrängt. Die Differenz ist die: Israel hat durch die Verwerfung Jesu seine Stellung als Erwählungsvolk verloren. Die Christusgläubigen haben das Erbe überkommen. Es besteht ein Unterschied zwischen dem Israel, wie es durch natürliche Abstammung geworden ist, und dem Israel, wie es sich der göttliche Gnadenwille wählt.

Nach den drei ersten Evangelien richtet Jesus seine Thätigkeit auf das ganze Volk Israel. Er weiß sich gesandt zu allem, was verloren ist. Der Auferstandene sendet seine Jünger zu allen Völkern und läßt ihnen das Heil anbieten (Mt 28, 18 f.). Die Begründung des Heils sieht Jesus in dem göttlichen Liebesratschluß, welcher vor Grundlegung der Welt gefaßt ist, in der Zubereitung des Reiches für die Jünger (Mt 11, 26; 25, 34). Es ist ein Gegenstand des Wohlgefallens Gottes, den Jüngern das Reich zu geben (Lc 12, 32). Aber Gott zwingt nicht, sondern läßt den Heilsempfang vom freien Willen der Menschen abhängen (Mt 23, 37). Wer als geistlich arm zu Gott kommt, wird angenommen (Mt 5, 3 f.; 11, 28 f.). Indes tritt der Gedanke an das Wollen oder Nichtwollen der Menschen zurück vor dem der Erwählung durch Gott. Besonders im Mt wird die Erwählung betont. Aus der Gesamtheit der Berufenen heben sich die, welche die Berufung im Glauben angenommen haben, als Erwählte hervor (Mt [20, 16]; 22, 14). Um der Auserwählten willen verkürzt Gott die Drangsale der letzten Zeit. Er kennt sie (Mt 24, 22; vgl. Mc 13, 20). Die Jünger sollen sich freuen, daß ihre Namen im Himmel angeschrieben sind (Lc 10, 20). Zwar wird die Ursache des Glaubens in die Ewigkeit zurückdatiert, aber die ἐκλεκτοί sind nicht die, welche Gott von Ewigkeit her erwählt hat, sondern die, welche aus der Zahl der Eingeladenen zum Gottesreich als Teilnehmer für würdig erachtet worden sind. Die Erwählung bezeichnet so nach den Evangelien ein innergeschichtliches Handeln Gottes, welches der Berufung folgt. Und als ἐκλεκτοί gelten alle Angehörigen der neutestamentlichen Heilsgemeinde. Ist demnach von keiner Vorherbestimmung die Rede, so auch nicht in Stellen, wie Mt 13, 11; 14 f.; Mc 4, 11 f.; Lc 8, 10 f. Denn wenn denjenigen, welche dem Evangelium gegenüber unempfänglich sind, das Heil verschlossen bleibt, so ist das nicht ein von dem Verhalten der Menschen unabhängiges Verhängnis, sondern ein wegen des Nichtwollens von Gott zuerteiltes Strafgericht. Und nur auf die Zurückweisung des in Christo erschienenen Heils folgt Verdammnis (vgl. deutlich Mt 25, 41^c^). Jesu Gleichnisrede ist für die, welche sich der Heilsbotschaft gegenüber empfänglich zeigen, ein Verständigungsmittel. Denen dagegen, welche sich der Predigt verschließen, bleibt das Heilsgut vorenthalten.

Bestimmter formuliert sind die diesbezüglichen Aussagen Jesu im Johannesevangelium. Freilich fehlt auch hier ein Ausgleich zwischen dem Glauben an Gottes Allmacht und der Empfänglichkeit des Menschen. Von dem Evangelisten wird das Ergebnis des irdischen Wirkens Jesu vornehmlich unter dem Gesichtspunkt der göttlichen Wirkung dargestellt (vgl. Jo 12) und der Grund der Trennung der Menschen in solche, die Jesu Ruf Folge leisten, und in solche, die in Unbußfertigkeit verharren, auf das „aus der Wahrheit Sein" der einen und auf die Teufelskindschaft der anderen zurückgeführt (vgl. Jo 6, 44 f., 65; 8, 44 f.; 10, 29; 17, 2. 6. 9; 18, 37). Man hat hier die Vorstellung von zwei metaphysisch geschiedenen Klassen gefunden, welche wegen der verschiedenen Herkunft sich notwendig gegenüber der göttlichen Heilswirkung verschieden verhalten, die Vorstellung einer prädisponierenden Naturbeschaffenheit, welche je nach der Verwandtschaft mit Gott oder mit dem Teufel für das Evangelium empfänglich macht oder verstockt. Aber nach Jo 3, 16 sind alle Menschen Objekt der göttlichen Liebe. Jesu Heilswerk hat eine universelle Geltung. Jeder, der zu Jesu kommt, wird angenommen (Jo 6, 37; 7, 37). Das Bleiben bei Jesu, die Nachfolge ist Sache des freien Willens. Und es ist ein Bleiben der Rebe am Weinstock (Jo 15, 1 f.). Der freie Wille kann nie das Heil schaffen, sondern es nur annehmen oder verweigern. Und glauben die Menschen, so sieht man daran, daß sie aus Gott sind; zeigen sie Unglauben, so wird dadurch ihre Teufelskindschaft erkennbar. Dabei gilt, ohne daß eine Vermittlung vollzogen würde: die Heilserreichung hat ihren Grund in dem Einwirken Gottes, und andererseits der Mensch trägt für sein Geschick volle Verantwortung. Für die, welche das Heil erlangen, ist alles göttlich gewirkt; für die, welche verloren gehen, besteht die göttliche Thätigkeit in der Strafe für die Zurückstoßung des Heils. Insbesondere sieht Jesus nach dem Jo in der unsittlichen Willensrichtung der Einzelnen die letzte Ursache des Nichtverstehens der Offenbarung Gottes (Jo 3, 19; 5, 29. 44; 9, 39; 11, 52).

Eine schärfere Ausprägung hat die Lehre von der Erwählung durch Paulus erhalten. Und zwar fixiert er näher den Akt der Erwählung. Das hängt damit zusammen, daß es der Apostel vornehmlich mit Heidenchristen zu thun hat. Die Erwählungslehre hängt für ihn eng mit der Gnadenlehre zusammen; sie ist Ausdruck des Rechtfertigungsglaubens und ein unentbehrliches Glied seines Evangeliums. Sich dessen zu vergewissern, daß alles Heil von Gott stammt, im persönlichen Christentum die göttliche Liebe als transcendenten Akt zu fühlen, des ewigen Heils in Gott gewiß zu sein, soll durch den Hinweis auf die Erwählung betont werden.

Obwohl die Menschheit in dem Sündenzustand befangen ist, bleibt sie trotzdem noch Gegenstand des göttlichen Liebeswillens. Dieser hat in Christus Erlösung gestiftet, bietet Vergebung und Versöhnung dar. Und zwar ist das, was zeitlich zum Vollzuge kommt, in dem ewigen, unwandelbar durch alle Zeit bestehenden Ratschluß begründet. In dem Ratschluß ist die Sendung Christi sowie die Heilszuteilung an alle ihm im Glauben Verbundenen enthalten. Das entwickelt Paulus hauptsächlich im Epheserbrief. Er stellt das erschienene Heil, das kund gewordene, göttliche Geheimnis als ein stets beabsichtigtes hin, Eph 1, 4. 5. 10 f.; 2, 12 f.; 3, 8 f.; 4, 15 f. Vgl. Kol 1, 19 f. und Rö 11, 35. 36. Dabei ist der einzelne Gläubige Ausgangspunkt seiner Anschauung. Die Betrachtung ist nicht abstrakt theoretisch. Näher ist von einer *πρόθεσις*, einem Vorsatz, Entschluß die Rede, vgl. Eph 1, 11; 3, 11; Rö 8, 28; 9, 11. Auf diesen geht der Heilsstand der Christen zurück. Er betrifft die Bestimmung zum Heil. Und daß es sich um die Selbstbestimmung Gottes zur Barmherzigkeit handelt, wird durch den mit *πρόθεσις* wechselnden terminus *εὐδοκία* angedeutet, vgl. Eph 1, 5. 9; Phi 2, 13. Der Vorsatz, durch die *χάρις* als Liebesratschluß gekennzeichnet, schließt die Auswahl der zu Begnadigenden in sich, die *ἐκλογή*, vgl. Rö 9, 11; 11, 5. 7. 28; 1 Th 1, 4 (Rö 11, 7 = *ἐκλεκτός*). Dem Plan Gottes gemäß ergeht dann die Erwählung und Berufung. Beides sind untrennbare Korrelatbegriffe. Wo das eine stattfindet, findet auch das andere statt (Weiß). Die Berufung aber ist für Paulus das wirkungskräftige Angebot der Gnade, die wirksame Hinzuführung zur Gemeinde, ein innerhalb der zeitgeschichtlichen Entwicklung sich vollziehender Akt. Die Erwählung dagegen ist ein transcendenter Akt, bei welchem das allgemeine Ausersehen und das spezielle Vorherbestimmen unterschieden wird. Das Verbum *ἐκλέγεσθαι* steht 2 Th 2, 13 von der uranfänglichen Erwählung, 1 Ko 1, 27. 28 von der bevorzugenden, göttlichen Erwählung, wodurch die Gläubigen in ein bestimmtes Verhältnis zur Welt getreten sind. Durch das Adjektiv *ἐκλεκτός* wird der bezeichnet, welcher infolge der Bekehrung in die Christus- und Christengemeinschaft gekommen ist. Insofern steht es wesentlich identisch mit *ἅγιος* und *πιστός*, vgl. Rö 8, 33; 16, 13; Kol 3, 12 und 2 Ti 2, 10; Tit 1, 1. Der Ausdruck *τὰ ὀνόματα ἐν βίβλῳ ζωῆς* findet sich Phi 4, 3. Des Näheren sieht Paulus in dem Glaubensakt die Erwählung sich vollziehen. Wird durch die Berufung sicher, wer erwählt ist, so erfolgt auf den Glauben hin die Zuteilung des Heils an die Erwählten. In dem Glauben ist der Einzelne seiner Erwählung gewiß. Denn eben daß er glaubt, ist eine Folge der Auswahl. Aber die Konsequenz, daß auch der Unglaube in dem Willensakt Gottes begründet ist, zieht Paulus nicht. Wie sich die Thatsache, daß nur die an Christus Glaubenden als Erwählte bezeichnet werden, zu der Allgemeinheit des göttlichen Gnadenwillens verhält, ist aus der Art des zeitlichen Vollzuges dieses Willens zu verstehen. Denn durch die Auswahl der Einzelnen ist der universelle Heilsplan nicht ausgeschlossen, wie ja in Christus Gott die Menschheit als ein einheitliches Ganzes zusammenfaßt. Aber nur der Glaube an Christus bedingt die Erwählung. Wie sich dies, der durch menschliche Selbstbestimmung bedingte Verlauf des Heilsprozesses, zu der Thatsache verhält, daß Gott, indem er Glauben wirkt, die Erwählung vollzieht, bleibt unerörtert. Für den Glaubenden fällt Allmacht und Freiheit nicht auseinander. Der Gläubige weiß, daß alles Heil in Gott seinen letzten Grund hat, daß alles Wollen und Vollbringen von Gott geschenkt ist, und doch ist er sich der Freiheit bewußt und empfindet Gottes erwählendes Thun nicht als Zwang. Infolge Selbstbestimmung ist er dem göttlichen Ruf gefolgt, vgl. Phi 2, 12 f.; Kol 3, 12 f.; Rö 6, 11 f.

Ein besonderes Problem bietet die Frage, ob für die Erwählten das Heil durch den ewigen Ratschluß gesichert sei, ob für sie die Möglichkeit schlechthin ausgeschlossen ist, daß sie der empfangenen Gnade verlustig gehen. Hier kommen die Stellen in Betracht, auf welche sich die partikularistische Prädestinationslehre stützt. Man beruft sich: 1. auf Eph 1, 4—6. Hier erscheint der göttliche Gnadenwille als Grund der Erwählung. Mit *ἐκλέγεσθαι* synonym steht *προορίζειν*. Aber eine vorgeschichtliche Sonderung der Menschheit wird nicht ausgesagt. Denn weder die Gemeinde als Abstraktum, (obwohl durch

Eph 3, 10—12 dies nahe gelegt erscheint), noch die Menschheit noch ein Teil der Menschheit ist Gegenstand der Erwählung. Vielmehr ist von einem auf Christen bezüglichen Ratschluß die Rede. In Christus sind die Einzelnen erwählt. Christus bildet gleichsam das Fundament. Und nur die, welche auf diesem stehen, gelten als von Ewigkeit erwählt. 2. auf Rö 8, 28—30. Die Worte *κατὰ πρόθεσιν κλητοί* dienen zur Rechtfertigung des Partikularismus. Andererseits findet man in *οὓς προέγνω καὶ προώρισεν* (29ª) ein Vorauswissen und eine dekretierende Vorausbestimmung. Das Problem der Stelle liegt in der richtigen Auffassung von *προέγνω*. Die Geschichte der Exegese weist eine große Zahl von Auslegungen auf. Nach biblischem Sprachgebrauch kann *προγιγνώσκειν* nicht sein ein effektives Vorauswissen, sondern ein Vorauserkennen der Einzelnen als Heilsglieder, ein Erküren, „eine freie Ersehung zum Heil". Diese Bedeutung ist durch den Rückgang auf das alttestamentliche ידע (= *γιγνώσκειν* d. Septuaginta, vgl. Ho 13, 4; Am 3, 2) gesichert, vgl. die anderen Stellen Rö 11, 2; 1 Ko 8, 3; Ga 4, 9, ferner 2 Ti 2, 19; 1 Pt 1, 20. Von hier aus ist die Annahme einer Prädestination ausgeschlossen. Vielmehr denkt Paulus nur an Gläubige. Die *κατὰ πρόθεσιν κλητοί* sind die einzelnen Gläubigen, welche in Liebesverbundenheit mit Gott ihres Heiles gewiß sind und die Wurzel ihrer Erwählung darin sehen, daß sie Gott erkürt hat. Die *κλῆσις* wird allgemein als Ausführung der *πρόθεσις* vorgestellt, und in dem Vorsatz ein zweifaches Thun vorausgesetzt, ein Vorauserkennen der Einzelnen und ein Vorherbestimmen, Christi Ebenbild zu werden. 3. auf Rö 9—11. Hier erklärt Paulus das starke Überhandnehmen der Heiden im Gottesreich. Er rechtfertigt das Fernbleiben Israels von dem messianischen Heil und verteidigt die Hoffnung, daß Israel gerettet werden wird trotz aller widersprechenden Momente. Gottes Heilswille an Israel ist nicht vereitelt. Das Volk ist zwar des Heiles verlustig gegangen, aber es wird zu seiner Zeit der Gemeinschaft des Heils teilhaftig werden. Israels Verwerfung ist nur ein Mittel zur Verwirklichung des universell göttlichen Heilsplanes. Innerhalb dieser Erörterung findet sich eine Darlegung über die Prädestination. Rö 9, 6—24 sagt Paulus, daß die einen erwählt, die anderen verworfen sind, daß Gott ohne Rücksicht auf leibliche Abstammung und auf das eigene Verhalten der Menschen handle. Man hat den Abschnitt in verschiedener Weise beurteilt: a) Innerhalb von Rö 9—11 nehme der Apostel einen verschiedenen Standpunkt ein. In Rö 9 wird die Unbedingtheit des göttlichen Begnadigungs- und Verhärtungswillens ausgesprochen, im weiteren Verlauf aber dieser einseitige Standpunkt ergänzt (Meyer, vgl. ähnlich zuletzt K. Müller: Rö 9 Überlegung des Apostels während eines Durchgangsstadiums). b) Es sei vom Verhalten Gottes die Rede, welches in der zeitgeschichtlichen Entwickelung seine Ursachen sowie seine Wirkungen habe. Paulus denkt nicht an ein überzeitliches Thun Gottes, sondern an ein innergeschichtliches, weltregimentliches. Es handle sich um die providentielle Rolle, welche Juden und Heiden in dem allgemeinen Gang des göttlichen Reiches spielen (Beyschlag). c) Rö 9—11 liegt eine Antinomie vor. Neben dem liebenden Gott, welcher sich mit grundloser Freiheit erbarmt, steht der hassende, der verstockt, wen er will, Rö 9. Während Rö 10 eine geschichtlich kausale Erklärung der Verstockung Israels dargeboten wird, löst sich Rö 11 die Zweiheit in den Liebeswillen auf. Rö 9 wird somit Determinismus gelehrt, wobei zweifelhaft bleibt, ob die Prädestination partikularistisch oder universal gemeint ist (Holtzmann, Pfleiderer). d) In Rö 9 bildet der Glaube bezw. der Unglaube, welcher nicht ohne freie Selbstbestimmung entsteht, die Voraussetzung für die Erwählung bezw. die Verwerfung. Das Verhalten des Menschen ist irgendwie Vorbedingung der Verfügung Gottes. Einen doppelten Erwählungsratschluß giebt es nicht. Reif sind zum Verderben die, welche sich dasselbe durch eigene Schuld zugezogen haben (v. Hofmann, B. Weiß; vgl. Kühl: Die Selbstverstockung Israels kann auf Gott zurückgeführt werden, weil sie auf Grund einer von Gott [ohne Rücksicht auf die Eigenart der Juden] festgesetzten Norm der Heilserlangung erfolgte. Gerade das von Gott gegebene Gesetz konnte Anlaß zu jener Haltung werden, welche die Mehrheit Israels der Rechtfertigungsordnung gegenüber zeigte). — Zur richtigen Würdigung muß man im Auge behalten, daß es ein geschichtliches Problem ist, welches Paulus beantwortet. Er will die Frage lösen, wie der reiche Missionserfolg unter den Heiden mit den alttestamentlichen Verheißungen zu vereinigen sei, und darlegen, daß diese trotz der Verstockung der Israeliten nicht hinfällig geworden sind. Zu diesem Zweck zeigt er die Unbedingtheit des göttlichen Gnadenwillens, die souveräne Freiheit Gottes; er weist hin, wie auch nach dem Alten Testament Gott unter den leiblichen Nachkommen der Erzväter stets ohne Rücksicht auf Wert oder Unwert sich die auswähle, an denen er seine Verheißung erfüllen will (v. 6—13). Was so von Jakob und Esau gesagt

wird, bezieht sich auf das irdische Schicksal, auf die theokratische Bundesgemeinschaft. Es handelt sich keineswegs um Seligkeit und Verdammnis. Wenn dann Paulus darauf hinweist, daß Gott schon gegenüber dem Moses und dem Pharao die Freiheit seines Erbarmens sowie seiner verstockenden Thätigkeit geltend gemacht habe (v. 14—18), so scheint es, als ob das göttliche Erbarmen von einer freien, vorzeitlichen Wahl abhängig gemacht werde, und der Einzelne nur ein Werkzeug in Gottes Hand sei. Allein das, was Paulus geltend machen will, ist einmal dies, daß der göttliche Ratschluß nicht vom menschlichen Thun und Verdienst abhängig sei, sodann, daß es lediglich auf Gott ankomme, an welche Bedingung er seine Erwählung knüpfen will. Das Geschöpf habe dem Schöpfer gegenüber keinerlei Ansprüche. Daher vergleicht der Apostel (v. 19—21) Gott mit dem Töpfer, der Macht hat, aus demselben Thon Gefäße zu edlem und unedlem Gebrauch zu bilden. Was ferner die verstockende Thätigkeit anbetrifft, so ist darunter die Verwerfung zu verstehen, das Unfähigwerden für den Heilsgenuß. Ist hierbei an eine Willensverfügung Gottes zu denken, so sagt gleichwohl Paulus nicht, daß Gott den Einzelnen von vornherein verstocke zum ewigen Verderben. Denn einerseits bezieht sich das *σκληρύνειν* auf den Ausschluß vom Gottesreich, andererseits ist die ethische Begründung vorausgesetzt, worauf auch gerade die Erwähnung Pharaos hinweist. Denn Pharao war nicht ohne Schuld (vgl. Ex 7, 13. 14. 22; 8, 15; 9, 7). Und auch sonst sieht Paulus in der Verstockung nicht einen Akt göttlicher Willkür, sondern einen Akt der Strafgerechtigkeit. Gott kann nicht irgendwie das Verlorengehen veranlassen, da er nie Sünde wirkt, die vielmehr in den sinnlich-egoistischen Trieben des Menschen wurzelt. Aber er verhängt als Strafe der Sünde die Notwendigkeit des Sündigens; er steigert die Sünde in denen, welche sich mutwillig von ihm abwenden, vgl. bes. Rö 1, 24. 26. 28 (d. **Activum**), sodann 1 Th 2, 16; 1 Ko 1, 18; 2 Ko 2, 15 f. v. Strafverhängnis. Wenn dieser Gesichtspunkt Rö 9 fehlt, so hängt das mit dem Zweck des Abschnittes zusammen, gegenüber dem fleischlich-theokratischen, jüdischen Sinn die Gott zukommende Machtvollkommenheit zu betonen. Daher sagt auch Paulus (v. 22—24), daß Gott, um sich an den aus Juden und Heiden berufenen Barmherzigkeitsgefäßen zu verherrlichen, über Sünder, — über Zorngefäße, die er mit großer Langmut getragen, seinen Zorn ausschütten konnte zur Vernichtung. Daß sie das würden (*κατηρτισμένα εἰς ἀπώλειαν*), ist zwar ein göttliches Gericht, aber nicht ein Dekret, welches nicht sittlich bedingt wäre. Der Ungehorsam der Juden wird dann Ende Rö 9 und Rö 10 dargelegt, diesem die Abweisung des Heils Schuld gegeben, obwohl es doch von Gott aufs ernstlichste dargeboten war, und Rö 11 als Inhalt der Hoffnung ausgeführt, daß Israel das Heil erlangen soll, wenn die Fülle der Heiden in das Reich eingegangen sein wird, vgl. besonders 11, 25. Demnach ist von einem unbedingten, göttlichen Ratschluß mit Bezug auf das schließliche Geschick, von einer Prädestination der Einzelnen zum Verderben Rö 9—11 nicht die Rede. Paulus betont wie die göttliche Allmacht, so die freie Selbstbestimmung. Und nicht die Auswahl zum Heil oder zur Verdammnis hat der Apostel in erster Linie im Auge, sondern die Beteiligung Israels am Gottesreich, die volle Verwirklichung der alttestamentlichen Erwählung aus allen Völkern, vgl. 11, 28. 32.

Werfen wir zum Schluß einen Blick auf die Pastoralbriefe, so finden wir auch hier dieselbe paulinische Lehre. 1 Ti 2, 1 f. wird die Fürbitte mit dem sich auf alle beziehenden Heilsratschluß begründet. Dem allumfassenden Heilsplan soll das Gebet entsprechen. Mit Bezug darauf heißt es, daß Gott vor ewigen Zeiten uns seine Gnade geschenkt (2 Ti 1, 9) und Leben verheißen habe (Tit 1, 2). Schon vorzeitlich ist in dem präexistenten Christus als Vermittler des Heils die Zuwendung der Gnade erfolgt. Nach 2 Ti 2, 10 ist die Erwählung dem Glauben vorangehend gedacht. Dasselbe besagt 2 Ti 1, 9, wo die heilige Berufung durch den eignen, erwählungsmäßigen Vorsatz Gottes motiviert erscheint. Dieser Vorsatz ist autonom im Gegensatz zu allem menschlichen Thun. Besondere Beachtung verdient 2 Ti 2, 19 f. Hier ist der Erwählungsgedanke mit der sittlichen Abzweckung verbunden. Der feste Bestand der Gemeinschaft der wahren Christen ist nicht nur dadurch garantiert, daß Gott die Seinen erkannt hat (vgl. Rö 8, 29), sondern auch, daß ein jeder danach strebt, das der Norm des göttlichen Willens Widersprechende fern zu halten.

Wenig charakteristische Züge bieten die übrigen Schriften des Neuen Testaments. Der Verfasser des Hebräerbriefes geht von der Voraussetzung aus: der Gläubige, welcher die Gnadenerfahrungen gemacht hat, kann des Heiles verlustig gehen. Gott übt keinen Zwang aus, welcher den freien Willen des Menschen in Frage stellt. Auf der andern Seite wird die Unmöglichkeit einer abermaligen Buße beim Glaubensabfall als Folge des

über den Abgefallenen ergehenden, göttlichen Verwerfungsurteils dargestellt 6, 7f. Aber von einem Verstockungsgericht ist nicht die Rede. Es heißt nur, daß der Abgefallene dem Fluch nahe ist. Auch Hbr 3, 7f. (vgl. Ps 95, 8—11) und 12, 17 weisen auf den Gedanken der Selbstverstockung. Beide Stellen betonen, daß es für jeden Menschen nur eine Zeit der Vorbereitung für die Anteilnahme am Heil giebt. In der Offenbarung Johannis sind die *ἐκλεκτοί* die, welche die Erwählung gläubig hingenommen haben, vgl. 17, 14 (*ἐκλεκτός* neben *κλητός* und *πιστός*). Der Heilsratschluß ist ein universaler. Selbst das letzte Zorngericht Gottes hat noch die Absicht, die Welt zur Buße zu rufen, vgl. 9, 20f. 16, 9. 11. Wenn es heißt, daß die Namen derer, welche selig werden, seit Grundlegung der Welt im Lebensbuch stehen, vgl. 21, 27 und 13, 8. 17, 8, so scheint das auf die Annahme der Prädestination zu führen. Indes, jene Bestimmung schließt nicht einen göttlichen Ratschluß ein, der unwiderruflich wäre. Nach Apk 3, 5 können die Namen wieder gelöscht werden. Und Apk 20, 12 beweist, daß von dem Verfasser auf die freie Selbstbestimmung der Einzelnen Wert gelegt wird.

In dem Jakobus- und 1. Petrusbrief dient der Begriff der Erwählung dazu, um ganz allgemein die Bestimmung zum Heil zu charakterisieren. An einen vorzeitlichen Liebesratschluß Gottes ist nicht gedacht. Die des Heiles teilhaftig werden, heißen Erwählte, vgl. 1 Pt 2, 9 (*γένος ἐκλεκτόν*, vgl. Jes 43, 20f.), vgl. auch 2 Jo 1 (*ἐκλεκτῇ κυρίᾳ*) und 13. Das *ἐκλέγεσθαι* geht auf die geschichtlich erfolgte Erwählung der Einzelnen und fällt mit der Berufung zusammen. Und wie nach Ja 1, 18 die Christen der Wiedergeburt ihren Stand verdanken, so nach 2, 5 der Erwählung. Nach 1 Pt 1, 1. 2 vollzieht sich die Erwählung in der Taufe, *ἐν ἁγιασμῷ πνεύματος*. Und zwar geschieht dieses gemäß des vorbedachten Heilsplanes. Der Stelle 1 Pt 2, 8 liegt eine prädestinatianische Geschichtsbetrachtung zu Grunde. Aber es wird nicht eine Vorherbestimmung der Ungläubigen zum Verderben gelehrt. Es wird nur darauf hingewiesen, daß infolge des Unglaubens Israel sein Verhängnis selbst verschuldet hat. Ungehorsam hat Strafe zur Folge. Mit Jesus ist eine Scheidung eingetreten. Darum trifft den, welcher sich so stellt, daß Jesus ihm zum Fall gereicht, kraft göttlicher Ordnung das Verderben. Im 2. Pt tritt deutlich hervor, daß die Erwählung als mit der Berufung zusammenfallend gedacht ist. Denn muß man nach 1, 10 Berufung und Erwählung erst festmachen, so folgt daraus, daß die Erwählung nicht als vorweltlicher Heilsratschluß über einzelne zu betrachten ist. Vielmehr bezeichnen hier beide, *κλῆσις* und *ἐκλογή*, den göttlichen Akt der Aussonderung aus der Welt.

In der Apostelgeschichte endlich wird an einigen Stellen betont, daß das Heil durch göttliche Gnadenbestimmung bedingt ist (vgl. 9, 15 *σκεῦος ἐκλογῆς*, die Erwählung zu einem besonderen Beruf). AG 13, 48 (*ὅσοι τεταγμένοι ἦσαν εἰς ζωὴν αἰώνιον*) wird aus dem Faktum des Gerettetseins durch Gottes Gnade ein Rückschluß auf das göttliche Geordnetsein gemacht. Dabei ist die freie Selbstbestimmung der Einzelnen vorausgesetzt. Von einem **decretum absolutum** ist nicht die Rede. Wenn andererseits AG 7, 42 die Sünde auf Gott zurückgeführt erscheint (vgl. *παρέδωκε*), so handelt es sich nicht um Prädestination zum Verderben, sondern um ein Strafgericht des göttlichen Zorns, welches durch menschliche Sündenschuld hervorgerufen ist.

So ist der Grundgedanke über die Erwählung in der Schrift ein gleicher. Wir finden nicht spekulative Theorien, sondern praktisch bedingte Erörterungen. Der Glaube der Einzelnen an Christus bildet das Fundament. Der Gläubige trägt in sich die Gewißheit der Liebe Gottes; er ist überzeugt, daß das Heil vermöge des göttlichen Liebesratschlusses durch alle zeitlichen Wandlungen hindurch gesichert ist. Nicht ist die Prädestination ein Glaubenspostulat für die Gemeinde. Der Erwählungsgnade steht nicht eine Erwählung zur Verdammnis gegenüber. Vielmehr setzt das Verstockungsgericht die menschliche Verschuldung voraus. Und es ist ein heiliges Gesetz, daß, wer die dargebotene Gnade zurückstößt, allmählich im Bösen verstockt wird. Nur auf Zurückweisung des in Christo erschienenen Heils erfolgt Verwerfung. **G. Hoennicke.**

Prädestination II. Kirchenlehre. — Außer den Darstellungen der Dogmengeschichte und Symbolik kommt zum gesamten Stoffe in Betracht: Luthardt, Die Lehre vom freien Willen, Leipz. 1863. Zu den einzelnen Perioden:

1. — J. G. Walch, De Pelagianismo ante Pelagium, in Misc. sacr. Amst. 1744, p. 575ff.; Kuhn, Der vorgebl. Pelagianism. der voraugustin. Väter, ThQS 1853, S. 433ff.; Wörter, Die christliche Lehre von Gnade und Freiheit . . . bis auf Aug., Freiburg 1856; Landerer, Das Verh. von Gn. u. Fr., JdTh 1857, S. 500ff.

2. — Reuter, Augustinische Studien, Gotha 1887; Dieckhoff, Augustins Lehre von der Gnade, Theol. Zeitschr. 1860, S. 11 ff.; Wiggers, Pragm. Darstellung des Augustinismus u. Pelag., Berl. 1831, Hamb. 1833; Wörter, Der Pelagianismus, Freib., 2. Aufl. 1874; Klasen, Die innere Entwickelung des Pelagianismus, Freib. 1882 (vgl. auch ThQS 1885, S. 244 ff. 531 ff.).

3. — H. v. Schubert, Der sog. Prädestinatus, Leipz. 1903; Wörter, Zur Dogmengesch. des Semipelag., Paderb. 1898, ferner in Knöpflers Kirchengesch. Studien, Münst. 1899; Wiggers, Schicksale der Augustin. Anthropologie, ZhTh 1854 S. 3 ff., 1855 S. 268 ff.; Weizsäcker, Das Dogma von der göttl. Vorherbestimmung im 9. Jahrh. JdTh. 1859 S. 527 ff.; R. Seeberg, Die Theologie des Joh. Duns Scotus, Leipz. 1900; K. Werner, Die Scholastik des späteren Mittelalters, Wien 1883 ff.

4. — A. Schweizer, Die protest. Centraldogmen, Zürich 1854. 1856; J. Köstlin, Luthers Theologie, 2. Aufl., 1901; Kattenbusch, Luthers Lehre vom unfreien Willen, Gött. 1875; Dörrien, Der Supralapsſ. der Reformatoren, in Theol. Arb. aus dem rhein. wiss. Pred. Ver. 1872, S. 104 ff.; M. Staub, Das Verhältnis der menschl. Willensfreiheit zur Gotteslehre bei Luther und Zwingli, Zürich 1894; Herrlinger, Die Theol. Mel., Gotha 1879; Bartels, Die Prädestinationslehre in . . . Ostfriesland, JdTh 1860, S. 513 ff.; A. Lang, Der Evangelienkommentar M. Butzers, Leipz. 1900; M. Scheibe, Calvins Prädestinationslehre, Halle 1897; Frank, Die Theologie der Concordienf. Bd 4, Erl. 1865; Dieckhoff, Der missourische Prädestinatianismus und die Concordienf., Rostock 1885; ders., Zur Lehre von der Bekehrung und von der Präd., Rostock 1883 (vgl. ferner ThJB VI, 368); K. Müller, Die Bekenntnisschriften der ref. Kirche, Leipz. 1903 s. v. Erwählung.

1. Ernsthaft prädestinatianische Gedanken sind in der Christenheit nicht vor Augustin fortgepflanzt worden. Bis dahin blieben die im NT, namentlich bei Paulus reichlich vorhandenen Materialien ungenützt liegen oder boten Anlaß zu exegetischen Umdeutungsversuchen. Daß die griechischen Lehrer zunächst an der Oberfläche des äußeren Verlaufs von rein geschichtlichem Offenbarungsangebot und freier persönlicher Annahme haften blieben, war um so begreiflicher, weil sie im Gegensatze gegen heidnischen und gnostischen Naturalismus das über die Naturbestimmtheit erhobene, sich selbst bestimmende Wesen des Menschen und das von der evolutionistisch wirkenden Urmacht sich abhebende Ich des göttlichen Wesens festzustellen hatten. Als Wesensmerkmal der menschlichen Persönlichkeit gilt ihnen das *αὐτεξούσιον*, auf welchem die sittliche Verantwortung ruht. Just. Apol. I, 43, 10, MSG 6, 393: *οὐ γὰρ ὥσπερ τὰ ἄλλα, οἷον δένδρα καὶ τετράποδα μηδὲν δυνάμενα προαιρέσει πράττειν, ἐποίησεν ὁ θεὸς τὸν ἄνθρωπον· οὐδὲ γὰρ ἦν ἄξιος ἀμοιβῆς ἢ ἐπαίνου, οὐκ ἀφ᾽ ἑαυτοῦ ἑλόμενος τὸ ἀγαθόν.* Apol. II, 7, 3, p. 456: *αὐτεξούσιον τό τε τῶν ἀγγέλων γένος καὶ τῶν ἀνθρώπων τὴν ἀρχὴν ἐποίησεν ὁ θεός.* Die von Gott geschenkten *λογικαὶ δυνάμεις* soll der Mensch gebrauchen, um das Gott Wohlgefällige zu wählen (Apol. I, 10, 63 p. 341; vgl. Theoph. ad Autol. II, 27, 89, MSG 6, 1096). Diese wesentliche Anlage wird auch durch die Sünde nicht zerstört, sondern höchstens in unbestimmter Weise geschwächt und vor allem intellektuell irregeleitet (Orig. contr. Cels. III, 66—69, MSG 11, 1005 ff.). Die erlösende Offenbarung der Wahrheit in Gottes Wort, Christi Belehrung und Vorbild u. s. w. verwischt also nie die saubere Abgrenzung des göttlichen und menschlichen Faktors, wie sie Iren. IV, 37, 3, MSG 7, 1101 nebeneinander stellt: *τὸ αὐτεξούσιον τοῦ ἀνθρώπου καὶ τὸ συμβουλευτικὸν τοῦ θεοῦ μὴ βιαζομένου.* Den Gedanken an eine offenbarende Einwirkung des Geistes auf die einzelne Seele, welche über eine geschichtliche und intellektuelle Darstellung der Wahrheit hinausginge, hat keiner unter den griechischen Vätern gefaßt. Ist auch in unbestimmter Weise von Gnadenwirkungen in den Mysterien und (namentlich bei den Alexandrinern Clemens und Origenes) von einem göttlichen „Synergismus" für den sittlich strebenden Menschen die Rede, so löst doch immer der menschliche Wille erstmals diese Wirkungen aus. Clem. Quis div. salv. 21, MSG 9, 625: *βουλομέναις ὁ θεὸς ταῖς ψυχαῖς συνεπιπνεῖ.* Strom. VII, 7, 82, MSG 9, 468: wie ein Arzt hilft Gott *τοῖς συνεργοῦσι πρὸς γνῶσίν τε καὶ εὐπραγίαν.* Chrys. zu Phi 2, 13 (Cramer, catenae VI, 260): *ὅταν θελήσωμεν, αὔξει τὸ θέλειν ἡμῶν λοιπόν.* Der alles beherrschende Grundsatz bleibt (Strom. VI, 12, 37 p. 317): *ὁ θεὸς . . . ἡμᾶς ἐξ ἡμῶν αὐτῶν βούλεται σώζεσθαι. Αὕτη οὖν φύσις ψυχῆς, ἐξ ἑαυτῆς ὁρμᾶν, . . . ἀλλ᾽ ὁ μὲν μᾶλλον, ὁ δ᾽ ἧττον πρόσεισι τῇ τε μαθήσει, τῇ τε ἀσκήσει.* Gott gab das Können, der Mensch hat das Wollen zu leisten (Orig. de princ. III, 2. 3, 37 MSG 11, 308 und zu Rö 3, 19. MSG 14, 938). Gnadenoffenbarung ist wesentlich Erleuchtung des Verstandes, welchem der Wille dann folgen soll. Wie verständnislos man mit den darüber hinausgreifenden biblischen Gedanken umging, dafür ließe sich eine reiche Beispielsammlung anlegen. Hermas vermag ein

Gleichnis von einem Baume, der den νόμος θεοῦ bedeutet, und von welchem die einzelnen Zweige den Menschen zur Pflege übergeben werden, breit auszuführen (Sim. VIII, 1 ff. 3, 2), ohne überhaupt an Jo 15, 5 zu denken: der Erfolg hängt durchaus an der rein menschlichen Thätigkeit. Aussagen wie etwa 2 Ti 2, 25 werden dabei rational zurechtgelegt (6, 1): θεὸς ἔδωκε πνεῦμα τοῖς ἀξίοις οὖσι μετανοίας. In diesem Zusammenhange tritt dann zum erstenmale der Gedanke einer Gnadenwirkung ex praevisione auf, der von da ab das geläufigste Mittel zur formellen Anerkennung und sachlichen Beseitigung prädestinatianischer Aussagen wurde: ὧν εἶδε τὴν καρδίαν μέλλουσαν καθαρὰν γενέσθαι . . ., τούτοις ἔδωκεν τὴν μετάνοιαν. Just. Apol. I, 28, 56. MSG 6, 372 (vgl. 44, 13 p. 396; Dial. c. Tryph. 42, 78 p. 565; Iren. IV, 29, 2. MSG 7, 1064 und die bei K. Müller, Die göttl. Zuvorersehung S. 81 f. 102 angeführten Stellen): προγινώσκει τινας ἐκ μετανοίας σωθήσεσθαι μέλλοντας. Solche moralistischen Voraussetzungen werden biblischen Worten (z. B. Orig. hom. in Ez. I, 11 zu Mt 13, 48. MSG 13, 677: in tua potestate positum est, ut sis palea vel frumentum) und Begriffen (Clem. Strom. I, 18, 32. MSG 8, 804 zur Erklärung eines paulin. Sprachgebrauchs: πάντων ἀνθρώπων κεκλημένων οἱ ὑπακοῦσαι βουληθέντες κλητοὶ ὠνομάσθησαν. Chrysost. zu Rö 8, 28. MSG 60, 541: Paulus fügt zur κλῆσις die πρόθεσις, ἵνα μὴ τὸ πᾶν τῇ κλήσει δῷ, was Theod. M. bei Cramer cat. IV, 263 dahin erläutert: οὐ πᾶσι συνεργεῖ, ἀλλὰ τοῖς εὐσεβῆ πρόθεσιν ἔχουσιν) ohne weiteres untergeschoben, auch wenn dieselben thatsächlich in die entgegengesetzte Richtung deuten: Geburt und Wiedergeburt unterscheiden sich nach Just. Apol. I, 61, 71. MSG 6, 421 so, daß die erstere dem Menschen angethan wird, während er die letztere selbst erwählt (ἑλόμενος ἀναγεννηθῆναι). — Obgleich seit der Mitte des 4. Jahrhunderts rhetorische Schilderungen der Gnade und ihrer unbedingten Notwendigkeit reichlicher auftreten und vollends seit dem augustinisch-pelagianischen Streit sich notgedrungen behaupten (Landerer a. a. O. 556 ff.), hat das griechische Christentum den unverhüllt synergistischen Grundzug nie verleugnet. Für die Prädestinationslehre hat wohl zuerst Johannes Damascenus die entscheidende Formel geprägt (de fid. orth. II, 29, 95. MSG 94, 968 f.), indem er das göttliche θέλημα προηγούμενον, welches in bedingter Weise auf die Seligkeit aller Menschen zielt, von dem θέλημα ἑπόμενον unterscheidet, welches auf Grund der vorausgesehenen Würdigkeit die Zahl der Erwählten partikular und endgiltig festsetzt. Dies ist noch heute die Lehre der orthodoxen anatolischen Kirche. Russ. Kat. I, 3 (bei Philaret, Gesch. der Kirche Rußlands, übers. von Blumenthal, 1872, II, 293 ff.; vgl. Conf. orth. bei Kimmel und Weißenborn, libr. symb. I, 90 ff.): „Weil Gott vorhersah, daß einige ihres freien Willens gut, andere schlecht gebrauchen werden, so hat er auch jene zur Herrlichkeit vorherbestimmt und diese verworfen". Innerhalb der gesamten griechischen Theologie ist nur ein Moment vorübergehend aufgetreten, welches auf ein in das Personleben übergreifendes Wirken der Gnade nachdrücklicher hätte hindeuten können: der Glaube des Origenes an eine Wiederbringung aller Geister (de princ. III, 6. MSG 11, 333 ff., contr. Cels. VI, 26 p. 1331). Doch hängt diese Erwartung mit unterchristlichen Gedanken zusammen, erscheint auch mit der christlichen Freiheitslehre nicht hinreichend ausgeglichen. Einen wirklichen Einfluß konnte sie schon wegen ihres esoterischen Charakters nicht gewinnen.

Die lateinischen Kirchenlehrer vor Augustin haben zwar die bis dahin festgestellten Sätze vom freien Willen (Tert. adv. Marc. II, 6. MSL 2, 317 f.; Cypr. ep. 55, 7. MSL 3, 832: homo libertate sua relictus et in proprio arbitrio constitutus; Ambr. de Jac. I, 1. MSL 14, 628: voluntate arbitra sive ad virtutem propendemus, sive ad culpam inclinamur) und von der göttlichen Präscienz (Tert. adv. Marc. II, 23. MSL 2, 338; Ambrosiaster zu Rö 8, 29. MSL 17, 134: quorum merita praescivit, eorum praemia praedestinavit; vgl. auch zu Rö 9, 11) in keinem Punkte grundsätzlich revidiert, haben aber andererseits einen so tiefen Eindruck von dem Wirken der Gnade auf das Individuum empfangen, daß ihre Aussagen den biblischen Vorlagen in viel höherem Maße gerecht werden. Nur bei Lactantius (div. inst. IV, 25. MSL 6, 525: Christus ideo se carne induit, ut desideriis carnis edomitis doceret non necessitatis esse peccare, sed praepositi ac voluntatis) fand Pelagius stärkere Anknüpfungen für seine Lehre. Im allgemeinen hatte die seit Tertullian energischer ausgebildete Lehre von der Erbsünde und andererseits die von Cyprian betonte Bedeutung der Kirche und ihrer Heilsmittel das Verständnis für Gnadenwirkungen, die über eine Erleuchtung des Verstandes hinausgehen, bedeutend gefordert. Daß Cyprians „extra ecclesiam nulla salus" in gewaltigem Stimmungsunterschiede von der ratio-

nalistischen Weitherzigkeit der Apologeten (z. B. Just. Apol. I, 46, 21. MSG 6, 397: *οἱ μετὰ λόγου βιώσαντες Χριστιανοί εἰσι, κἂν ἄθεοι ἐνομίσθησαν, οἷον ἐν Ἕλλησι μὲν Σωκράτης κτλ.*) schon auf etwas wie partikulare Gnadenwahl hindeutet, wird freilich dem Urheber des Satzes nicht bewußt gewesen sein, und noch viel später hat man es gern übersehen. Jedenfalls konnten nur auf diesem veränderten Hintergrunde Sätze sich bilden, mit welchen Augustin sich gegen den Vorwurf der Neuerung zu decken vermochte. Tert. de anima 21, 39. MSL 2, 727 lehrt eine den freien Willen umbildende Macht der Gnade: wenn Steine in Abrahams Kinder gewandelt werden, haec erit vis divinae gratiae, potentior utique natura, habens in nobis subjacentem sibi liberi arbitrii potestatem, quod *αὐτεξούσιον* dicitur, quae cum sit et ipsa naturalis, quoque vertitur, natura convertitur. Cyprian schreibt alles Gute, was wir haben, Gott zu. Ep. 1, 4 ad Don. MSL 4, 203 ff.: Dei est, inquam, Dei omne, quod possumus. De orat. Dom. 14. MSL 4, 515: Ut fiat in nobis voluntas Dei, . . . opus est voluntate Dei, i. e. ope ejus et protectione, quia nemo suis viribus fortis est, sed Dei indulgentia et misericordia tutus est. Ambrosius drückt beide Seiten der Wahrheit zugleich aus (in Luc. I, 10. MSL 15, 1017; Ps 119, n. 30): a Deo praeparatur voluntas hominum, und: vult se praeveniri sol justitiae et ut praeveniatur exspectat. Auch sonst redet er synergistisch (in Luc. II, 84 p. 1666: Domini virtus studiis cooperatur humanis) und doch fast prädestinatianisch (ebd. VII, 27 p. 1704: Deus, quos dignatur, vocat; quem vult, religiosum facit).

2. Die tiefere abendländische Gnadenlehre hat Augustin auf Grund persönlicher Erfahrung und in forschendem Anschluß an die Schrift, namentlich an Paulus, zur vollen Konsequenz entwickelt. Auch er teilte zunächst jenes Schwanken, daß Gefühl und Erfahrung dem Wirken der Gnade ihr Recht gaben (da, quod jubes nicht erst Conf. X, 29, 40. Opp. I, 796, sondern ähnlich bereits 387 in den Soliloquia I, 1, 5 vgl. Bd II S. 273, 51), aber der Verstand am liberum arbitrium festhielt (Solil. I, 1, 5. Opp. I, 872: nihil aliud habeo quam voluntatem. Vgl. ferner Bd II S. 276, 11, 18). Das überwiegende religiöse Interesse zeigte sich aber bereits in dieser früheren Periode darin, daß Augustin den Glauben als die Wurzel von dem sittlichen Wirken als der Frucht klar unterschied: freilich meinte er dann grade in der Entstehung des Glaubens den Punkt gefunden zu haben, in welchem das liberum arbitrium sich allein bewährt. Rö 9, 11 soll darauf deuten, daß sich die Erwählung nicht auf praevisio operum, sondern praevisio fidei gründe (Expos. 60. Opp. III, 2078, vgl. Bd II S. 276, 16). Später hat Augustin selbst geurteilt (Retr. I, 23, 2. Opp. I, 621): profecto non dicerem, si jam scirem etiam ipsam fidem inter Dei munera reperiri. Zu dieser Einsicht hat er sich im Blick auf 1 Ko 4, 7 im Jahre 397 durchgerungen (de praed. sanct. III, 7. Bd II S. 278, 47): das Denkmal des Umschwungs ist das erste Buch de quaest. ad Simpl. (siehe Bd II S. 279, 20 ff.). Die Grundansicht von der alles Gute im Menschen wirkenden Gnade steht fortab hinter dem gesamten theologischen Nachdenken und insbesondere hinter der Selbstbeurteilung Augustins (Conf. IX, 1, 1. Opp. I, 763: disrupisti vincula mea, nach Ps. 116, 8, was die früheren platonisierenden Aussagen — wie de lib. arb. III, 13, 36. Opp. I, 1289: omnis substantia aut Deus aut ex Deo; quia omne bonum aut Deus aut ex Deo — mehr persönlich wendet). — Bekenntnisse, die diesen Geist atmeten, in welchem Augustin die Kraft seines Lebens fand, haben den Pelagius zum Widerspruch herausgefordert (de don. pers. XX, 53. Opp. X, 1026); er hielt es ganz im Gegenteil für das Wichtigste, die Seelen durch Erinnerung an die ihnen innewohnende unverlierbare Kraft zur vita perfectior zu führen (ad Demetr. 2. MSL 33, 1100): der Mensch soll seine Willenskräfte (von spirituales divitiae spricht cp. 11) sich vergegenwärtigen, quas demum bene exercere poterit, cum eas se habere didicerit. Für die genauere Darstellung kann auf den Artikel „Pelagius“ verwiesen werden. Hier genügt die Erinnerung, daß dieser Rückfall in den unverhüllten Moralismus für die prädestinatianischen Stellen der Bibel wieder die bekannten Umdeutungen herbeiführte (quos praesciverat credituros zu Rö 8, 29, opp. Hier. ed. Vallars. XI, 3 p. 185; zu Phi 2, 13: velle operatur suadendo et praemia promittendo; *ὑπὲρ τῆς εὐδοκίας* heißt: pro bona voluntate, si in ea maneatis; ebd. p. 371). Bekanntlich unterscheidet sich die Freiheitslehre des Pelagius von der griechischen nur dadurch, daß sie sich auch einer fortgeschrittenen Entwickelung gegenüber unverhüllt zu behaupten suchte: so konnten sich die Orientalen mit Erklärungen zufrieden geben, welche

die Gnade zwar anerkannten, aber, wie mit Recht gesagt worden ist, doch nur für Natur hielten (Klasen S. 246). Im Abendlande wird es hauptsächlich die Entwertung der kirchlichen Gnadenmittel gewesen sein, um deren willen die Verurteilung des Pelagianismus auch in Kreisen sich durchsetzte, die an dem bloßen Moralismus keinen Anstoß ge-
5 nommen hätten (Conc. Milev. 416 et Carth. 418 cn 2. MSL 44, 1728 stellt auf Grund der Erbsündenlehre die Notwendigkeit der Kindertaufe fest. Dagegen sind die ganz moralistischen Kommentare des Pelagius zu den paulinischen Briefen Jahrhunderte lang unter dem Namen seines Gegners Hieronymus gegangen und nur dadurch vor der Vernichtung bewahrt worden. Ebenso galt bis ins 16. Jahrhundert das von Pelagius
10 für Innocenz I. aufgesetzte Glaubensbekenntnis als ein Werk des Hieronymus oder gar des Augustin: es fügt sich in die Kindertaufe, behauptet aber, **semper nos esse liberi arbitrii.** Hahn, Bibl. der Symb., 3. Aufl., S. 288 ff.). Für Augustins Widerspruch galten tiefere Gesichtspunkte. Im Gegensatz zum Pelagianismus hat er seine Prädestinationslehre, deren praktische Grundzüge seit 397 feststanden, konsequent durchgebildet:
15 die treibende Kraft dafür war nicht die Idee oder gar die Praxis der Kirche, sondern die originale Erfahrung von Sünde und Gnade (Reuter S. 11 ff.). Die Züge dieser fertigen Lehre stellen sich folgendermaßen dar:

Im Wesen des nach Gottes Bilde geschaffenen (de nat. et gr. 46, 54. Opp. X, 273) Menschen ist der entscheidende und unverlierbare Grundzug nicht die abstrakte Wahl-
20 freiheit, sondern die liebende Verbindung mit Gott (**mihi adhaerere Deo bonum est** Exp. Ps. 5. Opp. IV, 1740; Conf. I, 1, 1; VII, 10, 16. Opp. I, 661. 742 etc.). Damit ist von vornherein an die Stelle des bloß moralischen Interesses ein wahrhaft religiöser Grundzug getreten: ohne göttliches **adjutorium**, welches über die moralische Naturausrüstung irgendwie hinausgreift, vermag schon der erste Mensch nicht im Guten
25 zu verharren (de nat. et gr. 48, 56); allerdings giebt dieses **adjutorium** (im Unterschiede von dem späteren) nur die Möglichkeit, nicht die Verwirklichung der Gottesgemeinschaft: **dederat homini Deus bonam voluntatem; in illa quippe eum fecerat, qui fecerat rectum: dederat adjutorium, sine quo in ea non posset permanere si vellet; ut autem vellet, in ejus libero reliquit arbitrio** (de corrept. et gr.
30 11, 32 vgl. 10, 27. 12, 34. 38. Opp. X, 935 ff.). Dieses **liberum arbitrium** gehört zur Wesensausrüstung der menschlichen Persönlichkeit (de grat. et lib. arb. 2, 4 vgl. 1, 1. 4, 7. Opp. X, 884): **quando enim (homo) volens facit, tunc dicendum est opus bonum.** Weil es auf die Gesinnung der Liebe in allem Thun ankommt, darf der Mensch nicht als unter Zwang handelnd gedacht werden (ebd. 18, 37, vgl. de corr.
35 et gr. 2, 3. Opp. X, 903. 917): **praecepta caritatis inaniter darentur hominibus, non habentibus liberum voluntatis arbitrium.** Dieser Gedanke wird besonders in der Richtung weiter verfolgt, daß die Schuld der Sünde uneingeschränkt auf den Menschen fällt (de grat. et lib. arb. 2, 4: **nemo Deum causetur in corde suo, sed sibi imputet quisque, cum peccat**): so ist der ethisch gefärbte Prädestinations-
40 glaube von vornherein gegen den pantheistischen Naturalismus abgegrenzt. Augustin hat in diesem Stück seine schwer erkämpfte Scheidung vom Manichäismus nie verleugnet (Conf. IV, 15, 26 vgl. V, 10, 18. Opp. I, 704. 711: **contendebam magis incommutabilem tuam substantiam coactam errare, quam meam mutabilem sponte deviasse et poena errare confitebar**). Andererseits erlaubte es ihm seine
45 religiöse Grunderfahrung nicht, vermöge des **liberum arbitrium** den Menschen (mit Julian von Eclanum zu reden Aug. op. imperf. I, 78. Opp. X, 1102) von Gott zu emanzipieren: dasselbe blieb also für die Entwickelung zum Guten mehr nur die Erscheinung eines es bestimmenden göttlichen Gehalts, durch welchen es erst seine Freiheit in einem höheren Sinne, als eine Selbstbewegung im Lebenselemente, gewinnt (de corr.
50 et gr. 11, 32; vgl. de praed. sanct. 15, 30. Opp. X, 936, 982): **Quid erit liberius libero arbitrio, quando non poterit servire peccato?** Die niedere Form der Wahlfreiheit sollte nur der Durchgangspunkt zur wahren Freiheit sein (de corr. et gr. 12, 33 vgl. 10, 28): **Prima libertas voluntatis erat, posse non peccare: novissima erit multo major, non posse peccare; prima immortalitas erat, posse
55 non mori: novissima erit multo major, non posse mori; prima erat perseverantiae potestas, bonum posse non deserere: novissima erit felicitas perseverantiae, bonum non posse deserere.** — Thatsächlich wurde der freie Wille Adams der Durchgangspunkt zu Sünde, Tod und Verdammnis (de nat. et gr. 3, 3. Opp. X, 249: **originale peccatum commissum est libero arbitrio**). Vermöge der
60 Einheit des Geschlechts (Rö 5, 12: **in quo scil. Adam omnes peccaverunt.** Op.

imperf. II, 63. Contr. epp. Pel. IV, 4, 7. Opp. X, 1169. 614) ergab sich nun die Notwendigkeit (de corr. et gr. 10, 28. Opp. X, 933), ut cum tota sua stirpe, quae in illo adhuc posita tota cum illo peccaverat, damnaretur. De nat. et gr. 5, 5. Opp. X, 250: Universa igitur massa poenas debet: et si omnibus debitum damnationis supplicium redderetur, non injuste procul dubio reddere- 5 retur. Die Rettung aus dieser massa perditionis (de corr. et gr. 10, 26) geschieht durch den anderen Adam für diejenigen, die mit ihm zusammengehören: unde fit, ut totum genus humanum quodam modo sint homines duo, primus et secundus (Op. imperf. II, 163. Opp. X, 1211). Diese historische Heilsvermittelung wird mit solcher Entschiedenheit durchgeführt, daß auch die Väter des alten Testaments nur im Blick auf 10 den auferstandenen Christus gerettet werden, an welchen sie glaubten (de pecc. orig. 26, 30f. Opp. X, 400f.: vivificari in Christo, quoniam ad corpus pertinent Christi). Heilsvermittelung durch den ungeschichtlichen Logos oder durch natürliche Offenbarung u. dgl., wie sie die Apologeten und Pelagius lehrten, wurde damit grundsätzlich ausgeschlossen (de nat. et gr. 9, 10 vgl. 53, 62. Opp. X, 252. 277: ecce quod est, 15 crucem Christi evacuare). Hier ist der Punkt, auf welchem sich die kirchlichen und die prädestinatianischen Gedanken Augustins berühren. Die geschichtlich an Christus angeschlossene Kirche aller Zeiten birgt im Unterschiede von der verlorenen Welt die Prädestinierten in sich (de civ. Dei XV, 1. Opp. VII, 437: mystice appellamus civitates duas, hoc est duas societates hominum, quarum est una quae praedestinata est in 20 aeternum regnare cum Deo, altera aeternum supplicium subire cum diabolo). In der geschichtlichen Zuführung zum corpus Christi, wie sie sich schon im Empfang der Kindertaufe darstellt (de nat. et gr. 8, 9, vgl. de grat. Chr. 2, 1ff. Opp. X, 251. 385ff.: parvulus natus in eo loco, ubi ei non potuit per Christi baptismum subveniri, morte praeventus, ea damnatione, quae per universam massam 25 currit, non admittitur in regnum coelorum, quamvis christianus non solum non fuerit, sed nec esse potuerit), enthüllt sich Gottes freie Verfügung über seine Erwählten, quos Dei gratia sive nondum habentes ullum liberum suae voluntatis arbitrium, sive cum arbitrio voluntatis ... perducit ad regnum (de corr. et gr. 13, 42. Opp. X, 942). Überwiegend denkt Augustin in seinen prädestinatiani- 30 schen Schriften doch an die letzteren: im Blick auf sie und ihre „freie" Willensentscheidung ist die Theorie gebildet worden. Jedenfalls ist die Kirche nur im allgemeinen die Genossenschaft der Prädestinierten, innerhalb deren noch vasa in honorem und vasa in contumeliam zu unterscheiden sind, welche letzteren nicht im Vollsinne zur Kirche gehören (de bapt. VII, 51, 99. Opp. IX, 241). Hier kreuzen sich verschiedene Gedanken- 35 reihen, welche wir leicht durch die reformatorische Unterscheidung der ecclesia visibilis und invisibilis ausgleichen, welche aber für Augustin selbst noch unvermittelt nebeneinander standen, weil seine Erwählungslehre nicht auf persönliche Heilsgewißheit angelegt war (de corr. et gr. 13, 40, vgl. de don. pers. 1, 1. 6, 10. Opp. X, 940. 993. 999: Quis enim ex multitudine fidelium, quamdiu in hac mortalitate vivitur, in 40 numero praedestinatorum se esse praesumat?), ohne welche man die ecclesia invisibilis nicht wirklich greifen kann. — Die Grundlage für den Gedanken, daß die Erwählung sich nicht bloß durch geschichtliche Einfügung in die Kirche, sondern letzthin durch persönliches Wirken der Gnade vollzieht, bildet die Erfahrung von dem arbitrium liberum, sed non liberatum (de corr. et gr. 13, 41f. Opp. X, 942): non solum 45 nullis bonis, sed etiam multis malis operibus praecedentibus misericordia Dei praevenit hominem. So muß der formal als frei funktionierende Wille mit gutem Inhalt erfüllt werden (de grat. et lib. arb. 15, 31 vgl. 20, 41. Opp. X, 899: semper est in nobis voluntas libera, sed non semper est bona; ... a justitia libera est, quando servit peccato ... Gratia vero Dei semper est bona, et 50 per hanc fit, ut sit homo bonae voluntatis, qui prius fuit voluntatis malae; vgl. de praed. sanct. 6, 11. 18, 36. Opp. X, 968; Retract. I, 23, 3. Opp. I, 621). Im Hinblick auf seine Bekehrung sagt Augustin erfahrungsgemäß (Conf. IX, 1. Opp. I, 763): de quo imo altoque secreto evocatum est in momento liberum arbitrium meum, quo subderem cervicem leni jugo tuo! Daraus ergiebt sich der 55 Schluß (de corr. et gr. 8, 17. Opp. X, 926): voluntas humana non libertate consequitur gratiam, sed gratia potius libertatem. Insbesondere der Glaube ist von Anfang bis zu Ende Gottes Werk im Menschen, wie Augustin im Gegensatz zu den Semipelagianern, welche den entgegenkommenden menschlichen Entschluß in der Folge durch die Gnade unterstützt dachten, nachdrücklichst behauptete (de praed. sanct. 8, 16, 60

vgl. 2, 3 f. 20, 40. Opp. X, 972: fides et inchoata et perfecta donum Dei est). Also (ebd. 17, 34): electi non eliguntur, quia crediderunt, sed eliguntur, ut credant. Gott hat einen certus numerus (de corr. et gr. 13, 39. Opp. X, 940) aus der massa perditionis (ebd. 10, 26) herausgezogen: Haec est praedestinatio sanctorum, nihil aliud: praescientia scilicet et praeparatio beneficiorum Dei, quibus certissime liberantur, quicumque liberantur. Ceteri autem ubi nisi in massa perditionis justo divino judicio relinquuntur? (de don. pers. 14, 35, vgl. de corr. et gr. 7, 12; de praed. sanct. 12, 23. Opp. X, 1014. 923. 977). Eine Art von Notwendigkeit wird nur gelegentlich für das Scheidungsverfahren überhaupt (ep. 194. 2, 5. Opp. II, 875: Si omnis homo liberaretur, utique lateret, quid peccato per justitiam debeatur; si nemo, quid gratia largiretur), niemals aber für die unbegreifliche Verfügung über die einzelnen Persönlichkeiten konstruiert. Das frühere Verständnis der πρόγνωσις als einer praescientia ist dabei unverändert geblieben (K. Müller a. a. O. S. 85 f.): was Gott voraussieht, sind aber nicht mehr menschliche Entschlüsse, sondern seine eignen Gnadenwirkungen (de praed. sanct. 14, 31. 19, 38. Opp. X, 982). Im Blick auf die Erwählten muß also die praescientia als praedestinatio verstanden werden (de don. pers. 19, 48. Opp. X, 1023). Im Blick auf die Übrigen ergab sich dabei der Stimmungsvorteil, daß diese negative Seite nicht betont zu werden brauchte (de praed. sanct. 10, 19. Opp. X, 975: praedestinatio . . . sine praescientia non potest esse, potest autem esse sine praedestinatione praescientia. Diese Unterscheidung läßt schon für den ersten Sündenfall supralapsarische Gedanken fern bleiben. De corr. et gr. 12, 37. Opp. X, 939: Deo quidem praesciente, quid esset Adam facturus injuste; praesciente tamen, non ad hoc cogente): nach dem Sündenfall werden die Nichterwählten eben judicio occulto, semper tamen justo (de grat. et lib. arb. 21, 43, vgl. de don. pers. 13, 33. Opp. X, 909. 1012) in der massa perditionis belassen (de grat. et lib. arb. 23, 45. Opp. X, 910), aus welcher errettet zu werden niemand einen Anspruch besaß (de grat. et lib. arb. 21, 42; de corr. et gr. 13, 42. Opp. X, 907. 942). Diese verschiedene Accentuation entsprach der Grundansicht, nach welcher alles Gute auf Gott, alles Böse auf den freien Willen zurückgeführt werden soll (de nat. et gr. 23, 25. Opp. X, 259: ut in peccatum iret, suffecit homini liberum arbitrium, ut autem redeat ad justitiam, . . . opus habet vivificatore, quia mortuus est), fand aber wohl auch darin eine Stütze, daß nach Augustins platonisierender Theorie das Böse nur ein Defekt (de lib. arb. II, 20, 54. Opp. I, 1270), ja das μὴ ὄν ist (Solil. I, 1, 2. Opp. I, 869: malum nihil esse), zu welchem von Gott aus eine positive Beziehung schwer zu gewinnen ist. Doch traten diese letzteren Bestimmungen später mehr zurück, so daß bezüglich der Prädestination zum Verderben, wenn auch nicht zur Sünde, auch einzelne schärfere Aussagen möglich werden (Ench. 100; vgl. de civ. Dei XXII, 24, 5; de grat. et lib. arb. 21, 43. Opp. VI, 279; VII, 729; X, 909: juste praedestinavit ad poenam). Keinesfalls hat Augustin die Zurückstellung der Kehrseite dazu verwendet, sich über die partikularistischen Konsequenzen zu täuschen: 1 Ti 2, 4 erstreckt sich Gottes Gnadenwille nicht über jeden einzelnen Menschen, sondern über omne genus humanum, . . . per quascunque differentias distributum (Ench. 103. Opp. VI, 281; andere Deutung mit gleichem Erfolg de praed. sanct. 8, 14. Opp. X, 971). — Die Durchführung des Gnadenrates an den Erwählten (de praed. sanct. 10, 19. Opp. X, 974: praedestinatio est gratiae praeparatio, gratia vero jam ipsa donatio. De corr. et grat. 7, 13. Opp. X, 924: quicunque ab originali damnatione divinae gratiae largitate discreti sunt, non est dubium quod et procuratur eis audiendum Evangelium et cum audiunt, credunt, et in fide, quae per dilectionem operatur, usque in finem perseverant) erfolgt, wie bei Augustins Schätzung der Kirche sich von selbst versteht, auf geschichtlichem Wege, durch die mahnende Predigt. Die ganze Schrift de correptione et gratia (14, 43. Opp. X, 942: patiantur homines se corripi quando peccant, nec de ipsa correptione contra gratiam argumententur, nec de gratia contra correptionem) ist dem Nachweise gewidmet, daß geschichtliches und individuelles Gnadenwirken einander nicht ausschließen, eine Ansicht, die aus dem grundlegenden Entwurf über das liberum arbitrium sich unmittelbar ergiebt (vgl. de don. pers. 13, 33. Opp. X, 1013 über Phi 2, 13: nos volumus, sed Deus operatur in nobis et velle, vgl. Retr. I, 23, 3. Opp. I, 621). So bleibt für die freie sittliche Betätigung bis zu dem Grade Raum, daß fortwährend von merita die Rede sein kann, die freilich letzthin auf Gottes Wirken ruhen (de grat.

et lib. arb. 6, 15. Opp. X, 890: merita nostra dona Dei, und sonst unzählige Male). Überhaupt führt die bloße Prädestinationslehre noch keineswegs zum evangelischen Rechtfertigungsglauben: nach Augustin ist die gratia bekanntlich göttliche Kraft, welcher wir eine sittliche vivificatio oder infusio caritatis verdanken, um deren willen die remissio peccatorum eine selbstverständliche Mitgift zu sein scheint. Praktisch wird mit alledem der gesetzliche Grundentwurf des Verkehrs mit Gott nicht notwendig aufgelöst: nur daß sich zum fordernden Buchstaben der erfüllende Geist geselle (de spir. et litt. Opp. X, 201 ff. De grat. et lib. arb. 11, 23 f. Opp. X, 895: homines non liberarentur, nisi vivificaret spiritus eum, quem littera occiderat; zum adjutorium legis tritt das adjutorium gratiae). Hinter der menschlichen Predigt wirkt an den Erwählten Gottes geheimer Unterricht (de praed. sanct. 8, 13. Opp. X, 970): valde remota est a sensibus carnis haec schola, in qua Deus auditur et docet. — Mit der Rücksicht auf die geschichtliche Führung der Gläubigen hängt es zusammen, daß Augustin verschiedene Stufen der Gnade unterscheidet (de grat. et lib. arb. 17, 33. Opp. X, 901): Ipse ut velimus operatur incipiens, qui volentibus cooperatur perficiens ... Ut ergo velimus, sine nobis operatur; cum autem volumus, ... nobiscum cooperatur. Das will jedoch nicht so verstanden sein, als besäße der erneuerte Wille die Fähigkeit, sich zurückzuziehen oder durch rechtes Wirken einen Gnadenzuwachs herbeizuleiten: denn das adjutorium, welches den Erlösten zu teil wird, überbietet dasjenige des Urstandes eben dadurch, daß es nicht die bloße Möglichkeit, sondern die Wirklichkeit setzt (de corr. et gr. 11, 32. Opp. X, 936: tanto amplius datur per Jesum Christum, ut non solum adsit sine quo permanere non possumus, etiam si velimus, verum etiam tantum et tale sit, ut velimus. Ebd. 14, 45 p. 943: non est itaque dubitandum, voluntati Dei humanas voluntates non posse resistere). Gott allein ist es, welcher seinen Erwählten das donum perseverantiae verleiht (de don. pers. 1, 1. Opp. X, 993: asserimus donum Dei esse perseverantiam qua usque in finem perseveratur in Christo). Gläubige, welchen diese entscheidende Gabe fehlt, mögen „berufen" sein nach Lc 14, 16; Mt 22, 14, nicht aber nach 1 Ko 1, 23 f.; Rö 8, 29 secundum propositum vocati, also wirkliche electi (de corr. et gr. 7, 14; de praed. sanct. 16, 32. Opp. X, 983): fuerunt ergo isti ex multitudine vocatorum, ex electorum autem paucitate non fuerunt (de corr. et gr. 9, 21). Qui cadunt et praetereunt, in praedestinatorum numero non fuerunt (nach 1 Jo 2, 19 ebd. 12, 36; 9, 20).

3. Augustins überragende Größe in Verbindung mit dem ohnehin tieferen Zuge der abendländischen Gnadenlehre brachte es leicht zu einer allgemeinen Verurteilung des Pelagianismus, und dies um so mehr, je unverhüllter derselbe seinen unkirchlich-rationalistischen Charakter herausarbeitete. Auch die nachmaligen „Semipelagianer" haben die von der Kirche verworfenen „Blasphemien des Pelagius" vor allem abgeschüttelt, um ihren Synergismus unverdächtig vortragen zu können (Faustus von Reji, de grat. Dei 1, 1. MSL 58, 785; vgl. auch den kirchlich-pelagianischen Prädestinatus I, 88. III, 24. MSL 53, 617. 665). Daß aber Augustins Prädestinationslehre rezipiert worden wäre, daran fehlte viel. Über den äußeren Verlauf der betreffenden Verhandlungen kann auf den Artikel „Semipelagianismus" verwiesen werden. Für die Ausprägung der Erwählungslehre konnte sich bei alledem nichts Neues ergeben: denn bei aller vertieften Anerkennung der Gnadeneinwirkungen auf das Individuum ist für einen wirklichen Prädestinationsglauben so lange kein Anlaß gegeben, als der letzte Entscheid dem für Gott sich erschließenden menschlichen Willen verbleibt (Hieronymus, trotz seiner Bekämpfung des Pelagius, ep. ad Ctes. 10, 6. MSL 22, 1147 ff.: velle et currere meum est. Nach dem Bericht des Hilarius Opp. Aug. II, 1008 forderten die Massilienser ein velle sanari et quaerere medicum; Faustus von Reji, de grat. Dei 1, 7. MSL 58, 793 sagt in Rücksicht auf Hbr 11, 6: sicut ad Deum largitio remunerandi, ita ad hominem devotio respicit inquirendi). Daß die Zuführung zur Christenheit durch die heilsnotwendige Taufe eine Prädestination bedeutet, haben sich die Semipelagianer nirgends klar gemacht: spätere Schüler Augustins haben eben darauf, wie es scheint, das auf der göttlichen Erwählung ruhende Gnadenwirken reduziert. Denn der Satz des Concilium Arausicanum 529, welcher in Verbindung mit der Taufgnade den Gedanken an eine prädestinierende Verwerfung abwehrt (Mansi VIII, 735 ff.; Denzinger, Enchiridion symbb. § 144 ff.: secundum fidem catholicam credimus, quod accepta per baptismum gratia omnes baptizati Christo auxiliante et cooperante, quae ad salutem pertinent, possint et debeant, si fideliter laborare voluerint, adim-

plere. Aliquos vero ad malum divina potestate praedestinatos esse . . . non credimus), wird eben dies besagen wollen, daß unter den getauften Christen die göttliche Gnadenwahl keine Scheidung vorgenommen hat. Damit ist aber bei aller sonstigen Herübernahme plerophorischer Formeln ein wesentlicher Gedanke Augustins preisgegeben, und die Bahn ist frei, daß man sich auf jener mittleren Linie wieder zusammenfinde, welche durch die altbekannte Theorie von der Präscienz bezeichnet wird (so nicht bloß die Massilienser Aug. ep. 225, 3. Opp. II, 1003; Faustus von Reji, de grat. Dei 2, 2. MSL 58, 815f. Cassiodor zu Ps 81, 14f., MSL 70, 592, sondern auch der sonst augustinisch redende Gregor I., hom. in Ez 9, 8. MSL 76, 873). Diese Schwenkung lag den Schülern Augustins insofern nahe, als auch der Meister das überkommene Schema der Präscienz formell unangetastet ließ: der von ihm hineingelegte neue Inhalt wurde aber mindestens nicht gefestigt, wenn man später meist noch viel nachdrücklicher als Augustin selbst betonte, daß die praescientia mali keine praedestinatio als aliqua voluntatis humanae coactitia necessitas sei (Fulgentius von Ruspe, ad Monim. 1, 7. MSL 65, 157). Wie leicht die bei Augustin verschieden gewendeten beiden Seiten der Präscienz auf eine Linie geraten, zeigt der Prädestinatus (III, 1 vgl. II. MSL 53, 632, vgl. 622: Per praescientiam Deus praedestinationem suam constituit. Nam quos praesciit nullo modo converti, hos praedestinavit ad mortem; et quos praesciit omnimodo converti, hos praedestinavit ad vitam), der sich damit freilich eines gründlichen Mißverständnisses schuldig macht. Konnte diese Gleichstellung aber einem Theologen unterlaufen, dem schon die bloße praescientia den Greuel der nötigenden praedestinatio zu enthalten schien, wie viel näher lag dieselbe, wo man umgekehrt auf Gottes Vorauswissen sich mildernd bezog? Für die praktische Stimmung war man ohnehin in der Annahme wie auch immer göttlich gewirkter merita einig (so auch der augustinische Verfasser der Schrift de vocatione omn. gentium II, 31. MSL 51, 716: meritum fidei divinitus inspiratum).

Abgesehen von manchen Verwischungen ins Unklare, die infolge dieser beiderseitigen Gravitation zur Mitte eintreten mußten (schon Cölestin I. glaubte in seinem zu Ephesus 431 gebilligten Schreiben an die Massilienser Augustins Gnadenlehre ohne die profundiores difficilioresque partes intercurrentium quaestionum halten zu können MSL 51, 201; Denzinger § 97; Mansi IV, 1337B), sind während der folgenden Jahrhunderte neue Gedanken nicht gebildet worden (die Hauptschrift der augustinischen Schule, des Fulgentius de veritate praedestinationis MSL 65, 603ff. vertritt die Theorie des Meisters ganz unverändert). Interessant ist auf augustinischer Seite nur der Versuch eines unbekannten Schriftstellers, den Partikularismus der Gnadenwahl mit einem ernsthaften Universalismus des Gnadenwillens zu vereinigen: die noch aus dem 5. Jahrhundert stammende Schrift de vocatione omnium gentium (I, 12. II, 2. 16. 25. MSL 51, 664ff.) will im Hinblick auf Gottes allumfassende Vorsehung und Christi universales Heilswerk 1 Ti 2, 4 integre pleneque gelten lassen; freilich wird nach 1 Ti 4, 10 die bonitas generalis durch die specialia beneficia der ewigen Seligkeit übertroffen. Die Paradoxie, daß Gott allein das Heil wirkt, allen Menschen dasselbe gönnt, und daß doch nicht alle selig werden, überwindet der Glaube: quanto hoc ipsum difficilius intellectu capitur, tanto fide laudabiliore credatur. — Auf gegnerischer Seite mögen als erster Versuch, die Prädestination von den menschlichen Personen auf die allgemeine Heilsordnung zu ziehen, einige Sätze des Prädestinatus notiert werden (III, 1. MSL 53, 629. 632): Omnia bona, quae faciunt homines . . ., dicimus Dei praedestinatione completa, . . . qua ipse nunquam mutet sententiam bonitatis et incessanter sit bonum volentibus promptus, malum autem volentibus imparatus . . . Hoc propositum Dei praedestinatum confitemur et fixum . . . . Non enim aliud praedestinavit ille qui condidit, nisi ut secundum ejus homo possit vivere voluntatem.

Ein wirklich neues Moment ist erst in dem Prädestinationsstreit des 9. Jahrhunderts zu Tage getreten. Die Formel Gottschalks von der gemina praedestinatio, die sich pariter auf diejenigen erstrecken sollte, die man sonst als praedestinati und praesciti unterschied (Längere und kürzere Confessio MSL 121, 357. 347), mochte ja wohl ein Theologengeschlecht schrecken, welches bei aller offiziellen Verehrung Augustins seinen wirklichen Gedanken gerade in diesem Stücke sehr fern stand. Schließlich trug aber der modernus Praedestinatianus (wie Hinkmar, de praed 21. MSL 125, 182 schaudernd sagt) doch lediglich Augustins Theorie vor; und auch für die schroffere Form konnte er sich nicht bloß auf gelegentliche Äußerungen Augustins selbst (oben S. 592, 37), sowie

des Fulgentius (de verit. praed. III, 5. MSL 65, 656), sondern mit vollem Recht auch auf eine Autorität wie Isidor von Sevilla berufen (Sent. II, 6, 1. MSL 83, 606: **gemina est praedestinatio, sive electorum ad requiem, sive reproborum ad mortem**). Das alles hätte also wohl schwerlich den nachhaltigen Sturm hervorgerufen, wenn Gottschalk nicht im Zusammenhang mit seinen Lebensschicksalen die Prädestinationslehre in einer bisher unerhörten Weise für die Freiheit seines inneren Menschen von der Kirche ausgenützt hätte. So werden doch die selbstgewissen Gebetsaussagen des größeren Bekenntnisses zu deuten sein, in welchen Gottschalk im Blick auf Widerspruch und Gefahren seine persönliche Heilsgewißheit bezeugt (MSL 121, 365: **tuique tantummodo securus, tuaeque solummodo gratiae certus**). Und sein Gegner Amalo (Ep. 2 ad God; Max. bibl. vet. patr. Lugd. 1677. XIV, 332 ff.) wird nicht bloß abstrakte logische Konsequenzen ziehen, sondern den thatsächlich bei Gottschalk wahrgenommenen Grundzug aufdecken, wenn er dem **homo de novis contra ecclesiam praesumptionibus** in allererster Linie vorwirft, daß seine Lehre von der sicheren Errettung nur der Erwählten die kirchlichen Gnadenmittel zu **vacua et inania ludibria** herabsetze. Ist Christi Blut nicht für alle geflossen, so wird es ja auch nicht allen durch Taufe und Abendmahl appliziert, sondern nur den Erwählten. Damit ist aber die Bahn jenes kirchlichen Augustinismus verlassen, der zu Orange 529 (oben S. 593, 55) die Erwählten mit den Getauften gleichsetzte und damit das **donum perseverantiae** preisgeben mußte, wenn er doch nicht die schließliche Beseligung aller Getauften lehren wollte und konnte. — Übrigens bedeutete die Erinnerung an die Heilsgewißheit nur ein flüchtiges Aufleuchten: die zahlreichen Schüler Augustins, welche Gottschalk litterarisch unterstützten, haben sie nicht aufgenommen (z. B. redet Ratramnus, de praed. 2. MSL 121, 57 ganz im Sinne Augustins, vgl. oben S. 591, 40). Auch sonst findet sich in der Unsumme der damals produzierten Schriften kein das Problem fördernder Gedanke. Neu ist nur die bis dahin unerreichte Verwirrung vieldeutiger Formeln, mit welchen man den abweichenden eignen Standpunkt vielfach augustinisch verbrämen mußte: denn der „Semipelagianismus" war ja angeblich ausgeschieden. Als Meister dieses Stils erwies sich namentlich Hinkmar und blieb damit Sieger im Kampfe: die von ihm verfaßten Synodalbeschlüsse von Chiersy 853 (Mansi XIV, 920 f.; zu ihrer Verteidigung das Werk de praed. diss. posterior MSL 125, 65 ff.; unverhüllter lautet sein Synodalschreiben von Toucy 860, namentlich bezüglich des freien Willens. Mansi XV, 563 ff., Hefele, Conciliengesch. 2. Aufl. IV, 217 f.) bekennen mit Nachdruck den Universalismus des Heils, tragen aber im übrigen über freien Willen und Prädestination die semipelagianische Ansicht mit lauter augustinischen Schlagworten vor: **Deus elegit ex massa perditionis secundum praescientiam suam, quos per gratiam praedestinavit ad vitam . . .; ceteros autem, quos justitiae judicio in massa perditionis reliquit, perituros praescivit, sed non ut perirent praedestinavit.** Eine wahrhaft raffinierte Formel! Hat bei Augustin die Unterscheidung der später so genannten **praesciti** von den **praedestinati** den brauchbaren Sinn, von Gott den Willen zum Bösen auszuschließen, so schwindet dieses Anliegen mit der Preisgabe der **gratia irresistibilis**: über beide Gruppen waltet die **praescientia** und in deren Folge die **praedestinatio** dann in völlig gleicher Weise, und die Formel ist nicht mehr in der Sache motiviert, sondern lediglich im Bedürfnis der Täuschung. Der Erfinder dieses Kunststücks ist übrigens Rabanus Maurus (Ep. ad Notingum MSL 112, 1532 f.: **non omne, quod praescit, Deus praedestinat; mala enim tantum praescit, non praedestinat; bona vero et praescit et praedestinat**), der über den freien Willen weit offener semipelagianisch redet (a. a. O. 1553: **libero arbitrio . . . mercedem promereri posse perpetuam.** 1541: **per fidem rectam et bona opera praemia acquiri regni coelestis.** Ep. ad Hincm. 1524: **ut boni aut mali simus, nostrae voluntatis est.** Dagegen Synode von Chiersy: **Liberum arbitrium in primo homine perdidimus, quam per Christum recepimus: et habemus liberum arbitrium ad bonum, praeventum et adjutum gratia; et habemus liberum arbitrium ad malum, desertum gratia).** — Unbedingt klar haben im damaligen Kampfe nur die entschlossenen Augustiner geredet (Sätze der Synode von Valence 855, von Remigius aufgesetzt. Hefele a. a. O. 193). Doch haben sie meist den augustinischen Ausgangspunkt verschoben. Es handelt sich nicht mehr um die Deutung eines anthropologischen Problems, bei welcher manche allgemeine Sätze logisch unausgeglichen bleiben können, sondern um den einheitlichen Entwurf spekulativer Gotteserkenntnis, die freilich inhaltlich sehr verschieden gefärbt sein kann. Gottschalk selbst verrät einen starken Zug zum Determinismus: er will die Beschlüsse des **Deus incommutabilis**

nach keiner Richtung auf seine Präscienz gegründet wissen; denn wer dies unternimmt, temerarie subjicit (eum) mutabilitati (MSL 121, 352, vgl. 368). Die populären Klagen der Gegner, daß er dem Menschen die Verantwortung nehme und alles sittliche Streben raube (z. B. Rab. ad Not. MSL 121, 1531: Dei praedestinatio invitum 5 hominem facit peccare), sind trotzdem unverständig. Sanfter und freundlicher stellt sich dieser Determinismus bei Ratramnus dar, der sich Gottes gemina praedestinatio einfach an der allumfassenden Weltregierung klar macht (de praed. 2. MSL 121, 41, vgl. 29: quod omnia divinis agantur dispositionibus): wie die Sachen, so müssen doch auch die Personen mit ihren letzten Zielen ewig vor Gottes Augen stehen. Führt 10 dies alles nur zur Präscienz (mit welcher die Ansicht, quod fides donum Dei sit p. 30 zunächst in gar keine Kombination gesetzt wird), so vermag dieser Unterbau die bekannten augustinischen Sätze, zu welchen sich die vorsichtig-apologetische Aussprache doch endlich hindurchwindet (p. 64 ff.), eigentlich nicht ganz zu tragen. Haben wir es doch einfach mit einem doppelten Standpunkt der Betrachtung zu thun: was für den in der Geschichte 15 stehenden Menschen sich frei und zufällig abspielt, ist vor Gott notwendig und ewig fertig. Nach diesem Schema, welches aber nunmehr pantheistisch gewendet erscheint, hat auch Scotus Erigena sein Buch de praedestinatione entworfen (II, 2. MSL 361: summus ille intellectus, in quo sunt universa, immo ipse est universa . . ., ipse tamen in se ipso unus atque idem est, cum sit omnium naturarum causa 20 simplex et multiplex). Den Dank seines Auftraggebers Hinkmar hat er damit nicht gewonnen: formell konnte er ja auf diesem Standpunkte gegen Gottschalks gemina praedestinatio auftreten, zumal unter Zuhilfenahme der platonischen Theorie vom unwesenhaften Bösen (III, 3, p. 366: Est autem Deus eorum causa, quae sunt. Igitur non est causa eorum, quae non sunt); in der Sache stimmte er doch viel mehr 25 mit Gottschalks Determinismus, als mit der landläufigen semipelagianischen Ansicht. Doch ist es ein unermeßlicher praktischer Abstand, ob in diesen Fragen ein persönlich beteiligtes religiöses Gemüt oder der kalt-überlegene Verstand des Philosophen redet. Der Streit um einfache oder doppelte Prädestination war freilich ein Wortgezänk, hinter welchem sich doch die tiefsten Differenzen bargen.

30 Der Gottschalksche Streit endete mit der Umsetzung einer Lebensfrage in Schultheorien: und dies bleibt von da ab die Signatur der mittelalterlichen Lehre. Es würde zu weit führen, die eigenartigen Kombinationen, welche jedes System mit den überkommenen prädestinatianischen Sätzen vornimmt, zu verfolgen. Während der nächsten Jahrhunderte scheint so gut wie allgemein eine Lehrform geherrscht zu haben, welche 35 unter sorgfältiger Vermeidung semipelagianischer Ausdrücke einerseits und der augustinischen letzten Konsequenzen andererseits (gratia irresistibilis und donum perseverantiae) die Alleinwirksamkeit der Gnade hoch erhebt und die Formeln Augustins über praescientia et praedestinatio zum Guten und bloße praescientia des Bösen stetig wiederholt (Anselm, de concordia praescientiae et praed. cum libero arb. I, 7. MSL 158, 517; 40 Petr. Lomb. Sent. I, 40, 1. 4. MSL 192, 631; Thomas, Summa I, 23, 5). Daß der Wille des gefallenen Menschen zwar ein „freier Wille" bleibt, aber erst durch die Gnade zum guten Willen wird und auch allein durch die Gnade in dieser Richtung erhalten bleibt, so daß jegliches Verdienst in jedem Stadium des Christenlebens von Gott geschenkt ist, wird dabei nach Augustins Entwurf allgemein eingeschärft (Ans. a. a. O. 45 III, 3 f. p. 523 ff.; Bernhard, de grat. et lib. arb. 14, 46 f. MSL 182, 1026 f.; Lomb. Sent. II, 28, 4 p. 716; Thom. Summ. I, 105, 4). Wir würden es also mit wirklichem Prädestinatianismus zu thun haben, wenn sich nicht ein Satz Bernhards (a. a. O. 10, 35 p. 1019 f.) zur Lösung darböte: das liberum arbitrium ist nicht gleichmäßige Wahlfreiheit, cum cadere per se quidem potuerit, non autem resurgere, nisi 50 per Deum Spiritum . . . Sed et nos illud post resurrectionem amissuri sumus (ebenso Lomb. Sent. II, 19, 1 p. 690; ähnlich Ans. de lib. arb. 14 p. 506: post mortem), quando utique inseparabiliter alii bonis, alii malis admisti fuerimus. Tritt also das donum perseverantiae erst jenseits dieses Lebens ein, so wird die Möglichkeit des Abfalls nicht bloß für Adam, sondern auch für die Begnadigten gelten: in der That 55 findet sich nirgend der augustinische Unterschied der beiden adjutoria (o. S. 593, 19) vorgetragen, auch da nicht, wo eine Bezugnahme sich fast hätte aufdrängen müssen (z. B. Lomb. Sent. II, 19, 1; 24, 1 p. 690. 701; etwas anders II, 25, 7 in der Beschreibung des Zustandes post reparationem vero ante confirmationem, welche letztere aber unbedingt erst von der Zukunft erhofft wird: II, 25, 6). Von dieser Beobachtung 60 dürfte nur Thomas auszunehmen sein, in dessen mehr deterministischen Sätzen, die freilich

der andersartigen Betrachtung sich auch nicht verschließen, nichts auf solche Annahme hindeutet (**certus numerus praedestinatorum** I, 23, 7, wo namentlich der Schlußsatz zu beachten: **misericordia Dei ... aliquos in illam salutem erigit, a qua plurimi deficiunt**; über die ganze Frage ist Lomb. I, 40 f. viel unsicherer). Er ist für die Folgezeit die Säule des echten Augustinismus. — Eine vollkommene Wendung bahnt erst Duns Scotus an, dessen merkwürdig divergente Aussprachen über die einschlägigen Fragen nur nach der Theorie der gleichberechtigten doppelten Betrachtungsweise begriffen werden können. Es gehört zum Wesen des Willens, die alleinige Ursache seiner einzelnen Akte zu sein, so daß selbst Gott auf den menschlichen Willen nicht unmittelbar wirkt (Sent. II, 25, 2; 37, 2, 8; Seeberg 87). **Quamvis autem haec volita in se et in suis causis proximis habeant contigentiam, relata tamen ad divinum intuitum et beneplacitum sic eveniunt, ut sunt praevolita et praevisa** (de rerum princ. III, 3, 21. Seeb. 158). Gottes seinem Begriff nach durch nichts außer ihm bestimmter Wille ist also die letzte und allein zulängliche Ursache alles Weltgeschehens und des Geschicks der Menschen. Unter diesem Gesichtspunkte gilt zweifellos die Folge „**praevolita et praevisa**" (Seeb. 296). Erst Duns wurde der Ausgangspunkt für den unverhüllten „Pelagianismus" des Spätmittelalters mit seinen Lehren vom **meritum de congruo** und **actus elicitus dilectionis**, bei welchen ein kürzer angelegtes Denken wieder alles auf die **praevisio** stellen mußte. Andererseits hat Duns mit seiner Betonung der absoluten Freimacht des göttlichen Willens auch den grundsätzlichen Gegnern dieser ganzen Entwickelung die Waffen geliefert. Die beherrschende Signatur der letzten vorreformatorischen Jahrhunderte ist die Verflachung der Gnadenlehre, wogegen die tiefere Auffassung namentlich durch die Augustinereremiten vertreten wurde. Zu Beginn des 14. Jahrh. führte der Thomist Bradwardina (s. d. A. Bd III 350 u. K. Werner III, 237 ff.) die **causa Dei contra Pelagium**. Auf seinen Schultern steht Wiclif, dessen Augustinismus in deterministische Formen sich kleidet (Trialogus IV, 13: **omnia quae evenient, de necessitate evenient**) und auf den Konflikt mit der Kirche durch die Gleichsetzung der **ecclesia vera** mit dem **numerus praedestinatorum** hindeutet (de eccl. 1. ed. Loserth p. 2. 5. Als solche, **quae non habet aliquem praescitum partem sui**, ist die Kirche Gegenstand des Glaubens. Dieser **ecclesiae sancta catholica** Haupt kann der Papst nicht sein, der **sine speciali revelatione** nicht einmal weiß, ob er überhaupt ihr Glied ist. Nur in ihr ist **remissio peccatorum** und **manducatio corporis Christi** d. h. wahre Verbindung mit dem Haupte durch **fides formata**, p. 4 f. 11. Diese Sätze wollen doch weder Papsttum noch Priestertum rechtlich antasten: **ordinatione humana clerici constituantur tam praedestinati quam praesciti**, p. 14).

Verfolgen wir an dieser Stelle bereits die weitere Entwickelung der römisch-katholischen Lehre, so ist zunächst zu bemerken, daß selbst die Abwehr der Reformation neue Gedanken nicht mehr bringen konnte. Das Tridentinum hat in der Gnadenlehre auf die Positionen der früheren Scholastik zurückgelenkt (VI cap. 5: **gratia praeveniens**, welche die Menschen **nullis eorum existentibus meritis** beruft, dann **excitans et adjuvans**; somit kein **meritum de congruo**, sondern augustinisch-thomistische Verdienstlehre VI cp. 16; aber: **homo inspirationem illam recipiens ... illam et abjicere potest**, cp. 5), hat sich aber in der Prädestinationsfrage begnügt, praktisch kirchengefährliche Konsequenzen abzuwehren (VI cp. 9 ff. wird gegen die **inanis haereticorum fiducia** und **praedestinationis temeraria praesumptio** bemerkt: **Nemo, quamdiu in hac mortalitate vivitur ... certo statuat, se omnino esse in numero praedestinatorum; ... nam, nisi ex speciali revelatione, scire non potest, quos Deus sibi elegerit**). Die Lehre selbst blieb grundsätzlich unentschieden, so daß bereits gegen Ende des 16. Jahrhunderts ein Streit der thomistisch-dominikanischen und der semipelagianisch-jesuitischen Richtung ausbrechen konnte: eine **Congregatio de auxiliis gratiae** saß neun Jahre lang mit keinem anderen Resultat, als daß weder die eine noch die andere Theorie forthin als häretisch bezeichnet werden darf (s. d. Art. Molina Bd XIII S. 259, 1; Denzinger § 964). Als im folgenden Jahrhundert der Jansenismus die unverkürzte Lehre Augustins erneuerte, haben die päpstlichen Erlasse wider Jansen (Denzinger § 966 ff.) und Quesnel (**Constitutio Unigenitus** 1713. Denz. § 1216 ff.) nicht bloß die von der Kirche nötigenfalls unabhängige Heilsgewißheit (**Const. Un.** 91) sowie eine ganze Reihe echt augustinischer Sätze verworfen (**gratia irresistibilis**, die Bestimmung der Willensfreiheit als einer **libertas a coactione, non a necessitate**; **da quod jubes** u. s. w.), sie haben auch solche Aussprüche zensuriert, die ganz tridentinisch lauten (Bd VIII, 597, 23 ff.). Die neuere Entwickelung ist eben trotz der 1871 erfolgten Erhebung des

Thomas zum Doctor ecclesiae unleugbar in das semipelagianisch-jesuitische Fahrwasser eingelenkt, obgleich eine abschließende Entscheidung offiziell nicht zugestanden wird (Perrone, Compendium theol. 36. Aufl. 1881. § 411: ecclesia nunquam istam controversiam dirimere voluit; poterit igitur unusquisque salva fide illi opinioni adhaerere, quae magis arriserit, meliusque ad solvendas incredulorum et haereticorum difficultates conferre videbitur. Diese Wendung ist eine versteckte Empfehlung der Präscienz-Theorie).

4. Was sie im Mittelalter nur gelegentlich aus der Ferne zeigte, hat die Prädestinationslehre in den ersten Zeiten des Protestantismus kräftig geleistet: als Ausdruck der persönlich erfahrenen Macht der Gnade stellte sie die individuelle Heilsgewißheit gegen die kirchlichen Ansprüche sicher. Waren in den ersten Jahren alle übrigen Lehrformen einschließlich der Rechtfertigungslehre noch im Fluß, so stellte sie das allen reformatorischen Geistern gemeinsame „Centraldogma" dar. Von Luther haben wir aus seiner vorreformatorischen Zeit Äußerungen eines religiösen Augustinismus, der theoretisch mehr und mehr den härteren Konsequenzen entgegenstrebt (Predigt 1512 über 1 Jo 5, 4. WA I, 10: Non nobis quaerentibus . . ., sed ipsius misericordia volente generantur hac generatione quicunque generantur. Der Mensch hat aber noch einige Selbstentscheidung: resuscitabilis est natura, nisi ponatur obex et resistatur gratiae. Serm. de propria sap. 1515, WA I. 32 vgl. 145. Doch 1517 gratia irresistibilis. Disp. contr. schol. theol. 29. WA I, 225: Optima et infallibilis ad gratiam praeparatio et unica dispositio est aeterna Dei electio et praedestinatio. Disp. Heid. 1518, 13. WA I, 359: Liberum arbitrium post peccatum res est de solo titulo). Daß die Entwickelung über Augustin hinaus sogar zu einem Supralapsarismus führte, der bereits Adams Fall unter das göttliche Dekret mitbegriff, hat einen meist übersehenen religiösen Grund: hatte Augustin die ältere Freiheitslehre durch Vertiefung des Freiheitsbegriffs religiös überboten, so ging Luther (übrigens ohne zutreffende Kenntnis des historischen Thatbestandes) noch darüber hinaus, indem er zum Wesen des Menschen und somit zum Inhalt schon des ersten adjutorium gratiae (vgl. o. S. 590, 25) nicht bloß die mögliche, sondern die realisierte Gottesgemeinschaft rechnete (Thes. Heid. 15. I, 360: Nec in statu innocentiae potuit stare activa potentiā). Hieraus ergaben sich alle Paradoxien der reformatorischen Lehre: der Fall des Menschen, der auch nach Augustins Freiheitslehre leicht begreiflich schien, wurde nun zu einer großen und furchtbaren Unbegreiflichkeit. Es kann gar nicht anders sein, als daß Gott ihn irgendwie gewollt haben muß. Diese Annahme hängt also unmittelbar mit der konsequent religiösen Beurteilung des göttlichen Ebenbildes im Menschen und der Sünde zusammen. Für die theoretische Durchführung boten sich dann freilich die spekulativen Sätze von der völligen Unbedingtheit des göttlichen Willens, wie sie Duns und die auf ihn folgenden Nominalisten, aber auch (Luthers Tischreden ed. Förstemann II, 66) Laurentius Valla und (für Zwingli, vgl. R. Stähelin, Zwingli I, 73 ff.) ein mystisch-pantheistischer Geist wie Picus von Mirandula zurechtgelegt hatten. So schloß man nicht bloß von der erfahrungsmäßigen Unfreiheit des sündigen Willens, von welcher Luther letztlich innerlich ausging, auf Gottes allwirkende Gnade, sondern auch umgekehrt von Gottes allumfassendem Wirken auf die Undenkbarkeit eines liberum arbitrium (so auch Mel. loci 1521, CR 21, 87 f.: Quandoquidem omnia quae eveniunt, necessario juxta divinam praedestinationem eveniunt, nulla est voluntatis nostrae libertas. Luther, assert. omn. art. 1520. 36. berief sich für diese absoluta necessitas ausdrücklich auf Wiclif, WA VII, 146); aber auch die Voranstellung dieses letzteren Gesichtspunktes diente nicht der Spekulation, sondern dem Ausdruck einer Frömmigkeit, die sich überall von Gott getragen wußte. Sämtliche Reformatoren sind davon durchdrungen, daß allein diese Lehre, die sie als eine biblische der in das Christentum eingedrungenen Philosophie gegenüberstellen, dem wirklich lebendigen Glauben entspricht (Luth. de serv. arb. Opp. lat. var. arg. VII, 137; Mel. loci CR 21, 86; Zwingli de prov. 6. Opp. ed. Schuler u. Schulth. IV, 122; Calv. inst. 1559, III, 21, 1. CR Opp. Calv. II, 679). Die Frage, ob die reformatorische Prädestinationslehre aus dem Glauben oder aus zeitgenössischer Spekulation geflossen, ist demgemäß als Alternative überhaupt nicht zu stellen. Zur systematischen Darlegung ist Luther bekanntlich durch die Schrift des Erasmus 1524 de libero arbitrio veranlaßt worden. Der Inhalt seiner Antwortschrift de servo arbitrio 1525 ist Bd XI, 736, 26 f. mitgeteilt. Ohne diesen Vorgänger (erst 1526 in der decl. de pecc. orig. III, 632 f. hat Zwingli eine dogmatisch feststehende Erwählungslehre vorgetragen) würde sich Zwingli schwerlich mit der rücksichtslosen Konsequenz des anamnema de

providentia Dei 1530 haben äußern können: Gott, das infinitum esse, bonum immutabile und die infinita potentia, durchwaltet als immer rege providentia alles Weltgeschehen (cp. 2 f. Opp. IV, 82 f. 89 ff. 85: Non enim imperat Deus ut homines ... Ille vero ultra suppeditat omnibus omnia). Der Mensch, die Krone und das Ziel der Schöpfung, unterscheidet sich von den übrigen Kreaturen nicht durch einen indeterminierten Willen, sondern durch die Anlage zur bewußten Gotteserkenntnis und Gottesgemeinschaft, welches Bewußtsein sich durch das unaufhebbare Gesetz als den Ausdruck des göttlichen Willens vermittelt (cp. 4 p. 99. 102. 105 ff.: qui enim exlex est, Dei voluntatem ignorat). Selbstverständlich kann das Gesetz den jämmerlichen Zwiespalt zwischen Geist und Fleisch, um dessen willen der Mensch auch fallen mußte, nicht überwinden, sondern nur aufdecken. Der Sündenfall war aber zur völligen Offenbarung Gottes notwendig. Gott hat denselben nicht bloß vorausgesehen, sondern hervorgerufen (cp. 5 p. 108 ff.: Justitia quomodo cognosceretur ni sit et injustitia? ... Patet igitur Dei bonitatem enituisse, non cessasse, cum sic creaverit hominem ut labi posset: hac enim via in cognitionem divinae justitiae venit). Dies Verfahren streitet nicht wider Gottes ethisches Wesen, da er ja über dem Gesetze steht (numen ipsum auctor est ejus, quod nobis est injustitia; illi vero nullatenus est ... Utcunque igitur creaturam huc impellat aut illuc agat: tam abest ut peccet, ut haec citra insigne aliquod bonum non faciat; cum interim homo, cui lex est praefixa, etiam cum impellitur, peccet: adversus enim legem operatur. Für die Folgezeit wird ebenfalls unsittlichen Folgerungen vorgebeugt p. 113: Impulit Deus latronem ut occideret; sed aeque impellit judicem, ut percussorem justitiae mactet). Gottes Güte offenbart sich also zunächst im Sündenfall, dann aber vornehmlich in der Heilung. Daß hier die Gnadenwahl sich nicht auf Präscienz gründen kann, versteht sich von selbst: dies hieße, Gott zum Menschen machen (p. 113 vgl. Luth. de serv. arb. Opp. var. arg. VII, 133. Daß die Reformatoren die praescientia selbst in der augustinisch-thomistischen Form ausschalten, erklärt sich aus ihrem Supralapsarismus, empfing aber auch dadurch eine Stütze, daß Erasmus προγινώσκειν Rö 8, 29 philologisch richtig gedeutet und damit wider seinen Willen die angebliche biblische Grundlage der Theorie beseitigt hatte. Vgl. K. Müller, Die göttl. Zuvorersehung, S. 86 f.). Demgemäß ist der heilsgewisse (p. 122) Glaube nicht der Grund, sondern die Folge der Erwählung (cp. 6 p. 121: Fides iis datur, qui ad vitam aeternam electi et ordinati sunt; sic tamen ut electio antecedat, et fides velut symbolum electionem sequatur; vgl. Elenchus contra catabapt. 3. Opp. III, 424 ff.; Fid. rat. 5. Opp. IV, 7). — Es ist bedeutsam, daß grade die beiden prädestinatianischen Schriften die wohlerwogensten und abrundetsten sind, welche sowohl Luther wie Zwingli je geschrieben haben: von einer Übereilung, die man wohl entschuldigend annehmen wollte, kann in beiden Fällen nicht die Rede sein. Daß insbesondere Luther seine Behauptungen jemals gemildert oder gar aufgegeben habe, ist eine theologische Sage ohne jeden geschichtlichen Hintergrund. Er schrieb vielmehr noch 1537 (de Wette, Luthers Briefe V, 70): nullum agnosco meum justum librum, nisi forte de servo arbitrio et catechismum. Auch der Hinweis darauf, daß Luther praktisch den Ernst des im Worte vorgetragenen Gnadenangebots betont hat (z. B. 1528. EA 54, 21 ff.), verschlägt nichts, da die gleiche Anleitung, sich an das Wort, nicht an die voluntas inperscrutabilis zu halten, schon in de serv. arb. selbst gegeben wird (p. 222). Richtig ist nur dies, was man in der Schrift de servo arbitrio allerdings kaum spürt, daß der neugewonnene evangelische Glaube die allmächtige Gnadenwirkung Gottes nicht zunächst zur Erklärung der Qualitäten des Wiedergeborenen heranzieht, sondern die göttliche Gnade (d. h. favor, Mel. loci 1521 CR 21, 158) im gepredigten Verheißungsworte ergreift (z. B. Kirchenpostille EA 15, 485: „so man das Wort Gottes öffentlich und klar prediget, dann hebet sich an aufzusteigen ein solcher Glaub und Hoffnung und eine solche starke Zuversicht in Christum". Das ist die Weise, wie Gott den „Glauben erwecket."): so kann sich die Heilsgewißheit vielleicht mit der Thatsache begnügen, daß der Glaube eben am Worte seine erfahrungsmäßig erprobte Stütze hat. In der That hat Luthers auf Wort und Sakrament unmittelbar ausruhende Glaubensart die sogenannte Objektivität der Gnadenmittel d. h. nicht bloß ihre Zuverlässigkeit, sondern ihre Wirksamkeit in jedem Falle, den „Sakramentierern" gegenüber oft in einer Weise betont, welche den Prädestinationsglauben schließlich untergraben mußte. Weil Zwingli hier auf einer etwas abweichenden Grunderfahrung stand und sich des Heils nicht allein durch das gepredigte, sondern auch durch das wirksame Wort d. h. durch das von Gott erweckte

persönliche Glaubensleben vergewisserte (was bei ihm sogar zu einer Unterschätzung der Gnadenmittel führte. Fid. rat. 7. Opp. IV, 10), blieb die Lehre bei ihm und seinen Nachfolgern viel dauerhafter mit dem Glaubensbewußtsein verbunden. Mit der verschiedenen Schätzung der äußeren Heilsmittel hängt es auch zusammen, daß für Zwingli grade die Erwählungslehre zur Erweichung der kirchlichen Grenzen führte (Seligkeit einzelner Heiden, fid. exp. Opp. IV, 65, und der ungetauft sterbenden Kinder, de prov. 6 p. 125): die Identifikation der electi mit der ecclesia invisibilis (fid. rat. p. 8f.), die Luther nur gelegentlich (Leipz. Disp. 1519. WA II, 287) vollzogen hat, ist in seiner Theologie ein wichtiges Glied.

Luthers Prädestinationslehre steht hinter seinem Katechismus (II, 3) und der Augsburgischen Konfession (Art. 19 liegt die neue Lehre vom adjutorium gratiae des Urstandes vor: „so Gott die Hand abgetan," aber durch die melanchthonische Behauptung gemildert, daß Gott trotzdem nicht Urheber der Sünde sei. Art. 5 wird Objektivität der Gnadenmittel und Prädestination eigenartig kombiniert). Die Confessio variata 1540 hat diese Spuren verwischt: seit 1532 (Comm. in Rom. Marp. 1532 p. 165: aliquam causam electionis in nobis esse. Dagegen sagt Flacius noch 1567 in der Clavis Scripturae s. v. praedestino: qui praescientiae nomen referunt ad qualitates in hominibus praevisas, ... sciant, se esse ita ineptos et imperitos, ut ne refutatione quidem indigeant. Bemerkenswert ist übrigens in Melanchthons Römerbriefkommentar 1544 der Versuch, Rö 9 auf die historische Erwählung der ecclesia electa zu deuten. CR 15, 675ff. Ähnlich auch Pighius: Calv. opp. 8, 346) lehrt Melanchthon synergistisch und universalistisch (worauf ein besonderer Nachdruck liegt, um den Ernst der Heilspredigt zu retten. Römerbr. 1535 Hag. p. 144ff.) Unter den bedeutenderen Geistern des Jahrhunderts ist ihm darin zunächst nur der reformierte Laski gefolgt, der daneben noch Zwinglis Gedanken über die Seligkeit der ungetauften Kinder übernahm (Opp. ed. Kuyper II, 563ff. vgl. 676).

Inzwischen war bereits der Mann aufgetreten, der für die ihm folgenden Kreise die Prädestinationslehre zur unerläßlichsten Grundlage des Glaubenslebens gemacht hat. Was Calvin inhaltlich über die Erwählung vorträgt, ist nichs anderes, als was sich zerstreut in Butzers Kommentaren findet: des Reformators systematische Kraft hat aber die Fäden der Lehre geordnet und mit unzerreißbarer Notwendigkeit an die Grundelemente des evangelischen Glaubens geknüpft. Grade weil Calvin paradoxe Spekulationen mied und sich streng an die biblischen Grenzen halten wollte (an Läl. Socinus 1552. Opp. 14, 230 vgl. 14, 417. 253: Ego certe, si quis alius, semper a paradoxis abhorrui et argutiis minime delector; sed nihil me unquam impediet, quin profitear ingenue, quod ex verbo Dei didici. Nihil enim in ejus magistri schola nisi utile traditur. vgl. Inst. III, 21, 1—3), wurde seine Lehre zu einem unausscheidbaren Pfeiler des Systems: sie wird nüchtern und praktisch erst als Stütze des Rechtfertigungsglaubens vorgetragen und liegt doch bereits in dem alles beherrschenden Grundgedanken von der Ehre Gottes geborgen. Calvin ist weit entfernt, in der an Pantheismus streifenden Weise Zwinglis eine apriorische Notwendigkeit der Verherrlichung Gottes durch die Sünde zu konstruieren; aber er findet nachträglich, daß die Verwerfung nicht minder wie die Erwählung Gottes Ehre ins Licht setzen müssen (Cons. Genev. Opp. 8, 346: ex genere humano partim irae partim misericordiae vasa ad illustrandam Dei gloriam proferri; Inst. III, 22, 11). Auch Luthers Determinismus erscheint bei Calvin insofern gemildert, als die Beschreibung des Urstandes wieder der augustinischen Ansicht angenähert wird: Adam ist in utramque partem flexibilis (Inst. I, 15, 8: In hac integritate libero arbitrio pollebat homo, quo, si vellet, adipisci posset aeternam vitam. Hic enim intempestive questio ingeritur de occulta praedestinatione Dei, quia non agitur, quid accidere potuerit necne, sed qualis fuerit hominis natura). Der Supralapsarismus bleibt trotzdem stehen (Inst. III, 23, 8: Lapsus est ... primus homo, quia Dominus ita expedire censuerat; cur censuerit nos latet. Certum tamen est non aliter censuisse, nisi quia videbat nominis sui gloriam inde merito illustrari. Ubi mentionem gloriae Dei audis, illic justitiam cogita ... Cadit igitur homo, Dei providentia sic ordinante: sed suo vitio cadit). Das absolute Dekret, gratia irresistibilis (vgl. auch Opp. 10, 165) und donum perseverantiae werden in der bekannten Weise vorgetragen (Inst. III, 21, 5 siehe Bd III, 674, 30). Dieser Lehrentwurf erscheint aufs engste mit Calvins ganzer Glaubensweise verbunden: obwohl er im wesentlichen ein Schüler Luthers war, teilt er doch, wenn auch in ermäßigter Weise, mit Zwingli das Bedürfnis nach

Heilsvergewisserung im persönlichen Lebensstande, wobei von einer Objektivität der Gnadenmittel im lutherischen Sinne keine Rede sein kann. Ordinario modo wirkt Gott durch die Gnadenmittel, an welche wir uns jedenfalls zu halten haben (Inst. IV, 1, 5): wo dieselben zum Erfolg führen, ruht dies auf Gottes Geisteswirken, woraus sich die Formel ergiebt, daß die Heilsmittel nur an den Erwählten wirksam sind (Cons. Genev. Opp. 8, 341: Deus in electis suis ita operatur, ut arcana Spiritus virtute efficax sit in eorum cordibus doctrina, quae in eorum auribus personat. vgl. Cons. Tig. 16; damit stimmt auch die Erweiterung des Begriffes gratia, die ganz gewiß im Wort gepredigte Huld ist, zugleich aber eine diese Predigt applizierende Macht. Inst. III, 1, 3: gratuita Dei benevolentia, und zugleich sind die Christen gratiae liquore perfusi). Demgemäß muß der Christ, der sich seines Heils vergewissern will, die Wirksamkeit des Wortes an sich erproben (Inst. III, 24, 4), so daß praktisch wie theoretisch der Erwählungsglaube, weit entfernt, einschläfernd zu wirken, zur Erweckung lebendigen Glaubens und sittlicher Bewährung dient (Inst. III, 23, 12: Si electionis scopus est vitae sanctimonia, magis ad eam alacriter meditandam expergefacere et stimulare nos debet, quam ad desidiae praetextum valere. Gilt Eph 1, 4, so folgt: Christus speculum est, in quo electionem nostram contemplari convenit ... Satis perspicuum firmumque testimonium habemus, nos in libro vitae scriptos esse, si cum Christo communicamus. Inst. III, 24, 5). Daß wirkliche Glieder der Kirche nur die Erwählten sind, versteht sich danach von selbst (so schon Inst. 1536. II, 4. Opp. I, 72). Und nun hat Calvin auch dieser Kombination von Erwählung und Kirche eine eminent praktische Wendung gegeben: an die Stelle der Diskrepanz von geoffenbartem und verborgenem Willen Gottes, wie sie Luther vortrug, treten die konzentrischen Kreise der vocatio universalis und specialis (Inst. III, 21, 5 ff. 24, 8 und zu Rö 9, 6 ff.): Gottes Volk sollte dereinst in Israel und jetzt über alle Völker hin (zu Rö 11, 32; Eph 1, 9) nach Gottes Wort und Gesetz geschichtlich berufen und ausgestaltet werden, worin die kirchliche und sozial-theokratische Arbeit ihre Aufgabe findet; Gottes Sache aber ist es, in diesem geschichtlichen Kreise sich seiner für die Ewigkeit Erwählten zu bemächtigten (vgl. K. Müller, Symbolik S. 484 f.). — Bezüglich der Kämpfe, welche Calvin für seine Lehre führte, genügt die Verweisung auf die Artikel Bolsec Bd III, 281, Castellio Bd III, 750, Calvin Bd III, 675, Pighius XV, 397.

In den reformierten Bekenntnissen des 16. Jahrhunderts ist die Erwählungslehre in schrofferer (Conf. de foi 1559. Art. 12: doch selbst hier ohne Supralapsarismus und bezüglich der nicht Erwählten mit augustinischer Ausdrucksweise) oder milderer Form (Bullingers Helv. post. 1562. Art. 10 ohne Erwähnung der reprobatio) vorgetragen oder in ihren praktischen Folgerungen vorausgesetzt (Heid. Kat. 53 f. donum perseverantiae. 86: darauf gegründete Methode der Heilsversicherung). Jahrzehnte lang ergaben sich darüber mit den Lutheranern keine Differenzen. Erst der seit 1561 zwischen Marbach und Zanchi in Straßburg geführte Streit machte offenbar, daß die Gnesiolutheraner in diesem Stücke von dem Standpunkte Luthers zu weichen begannen: Marbach stieß sich an der Behauptung der perseverantia sanctorum. Im Jahre 1563 kam unter hervorragendem Mitwirken Jak. Andreäs die „Straßburger Konkordienformel" zu stande, welche ohne einheitlichen dogmatischen Wurf die Universalität der göttlichen Verheißungen, die Notwendigkeit sittlichen Strebens und doch die Erwählung, die den Glauben wirkt, praktisch feststellt und nur mit einem einzigen Worte verrät, daß die Beharrung der Erwählten beseitigt ist (Schweizer I, 443: wer den Begierden fröhnt, verliert den „wahren" Glauben). Diese Sätze sind die Grundlage des Art. 11 der Konkordienformel geworden, welcher in ähnlich unbestimmtem dogmatischen Stil gehalten ist und sich wohl absichtlich begnügt, nach allen Seiten Grenzpfähle zu stecken: sicher ist danach einerseits, daß die Erwählung nicht auf die praevisio fidei begründet werden soll (R. 617 f. vgl. 803 korrekt augustinisch: Dei praescientia simul ad bonos et malos pertinet, sed interim non est causa mali ... Praedestinatio vero ... tantum ad bonos ... pertinet, et haec est causa ipsorum salutis), andererseits daß der Ernst der promissio universalis keinen vom offenbaren verschiedenen verborgenen Willen Gottes zuläßt (R. 804. 807). Eine Universalität des Heilsrates, der jeden Menschen betreffen sollte, ist damit nicht ausgesagt: an den Heiden läßt Gott sein gerechtes, wohlverschuldetes Gericht schauen (R. 813. Hubers Universalismus wurde etwas später nicht korrekt gefunden; s. d. A. Bd VIII, 410, 47. 412, 5); nur da, wo Gott sein Wort predigen läßt, ist es für jedermann bestimmt (R. 808). In diese Sätze läßt sich recht wohl die missourische Lehre hineinlegen; historisch deutet der Zusammenhang mit dem Straßburger

Streit und die leise Ablehnung des **donum perseverantiae** (R. 809) doch vielleicht auf ein anderes Verständnis: Erwählte werden zunächst alle sein, welche die Taufe faktisch in den Gnadenstand versetzt, die aber danach wieder abfallen können. Ob die Verfasser der Konkordienformel selbst in voller Klarheit so gedacht haben, muß dahingestellt bleiben. Jedenfalls sind ihre Sätze von den Lutheranern alsbald überwiegend in dieser Weise zurecht gelegt worden. Daß dabei der wirkliche Prädestinationsglaube schwindet und die Objektivität der Gnadenmittel nur einen verfeinerten Synergismus verhüllt, ist unleugbar. So hat denn bereits Hutter (**Compendium** 1610. **XIII**, 27) wieder statuiert, **Deum respectu praevisae fidei elegisse homines.**

In der reformierten Kirche führte der Synergismus der Arminianer (s. d. A.) zur erneuten Feststellung der Lehre durch die Dordrechter Synode (s. d. A.) 1618 f. Grade wenn man die vielfache Schattierung der Abgeordneten aus fast allen reformierten Ländern bedenkt, muß die Sicherheit, mit welcher die Lehre in voller Schärfe (jedoch infralapsarisch, wie denn keine Bekenntnisschrift jemals weiterzugehen unternahm. **Can. Dordr. I**, 7) ausgeprägt wurde, als ein Zeichen dafür gelten, daß die historisch-reformierte Glaubensweise unlösbar mit diesem Grundzuge verwachsen ist. Die Schroffheit der Konsequenzen rief freilich immer wieder nach Milderungen, nicht bloß in Deutschland (**Conf. Sigism.** 1614; s. d. A. Barckhausen u. der Streit über d. allg. Gnade Bd **II** S. 395), sondern auch auf echt calvinischem Boden. Hatte Beza die vorsichtige Haltung Calvins durch eine von oben beginnende spekulative Konstruktion überboten (**Quaestiones theol.** 1580. **I**, 108: **Praedestinatio est aeternum et immutabile decretum, quo constituit, in aliis quidem in Christo ex mera gratia servandis, in aliis vero in Adamo et suomet ipso justo judicio damnandis glorificari**), so begann alsbald die Schule von Saumur andererseits die ethischen Momente der calvinischen Lehre zu entwickeln, wobei doch wenigstens Amyrauts (s. d. A., ferner Pajon) **Universalismus hypotheticus**, der mit der Präscienz-Theorie gar nichts zu schaffen hat, die religiösen Erfahrungsgrundlagen völlig unangetastet ließ. Der schroffe Widerspruch der Helvetischen Konsensusformel 1675 (s. d. A.) hat nur ein kurzes Dasein gefristet. — In England hatten die **Articles of Religion** 1552 und 1562 (Art. 17) die Erwählungslehre klar und milde festgestellt, ohne der **reprobatio** zu gedenken. Die schroff calvinistischen Lambeth-Artikel 1595 (s. d. A.) als offizielle Interpretation durchzusetzen, ist nicht gelungen. Dieselben sind aber ihrem Inhalt nach in die Westminster-Konfession 1647 (s. d. A.) übergegangen (cp. 3. 10. 17), um welche sich die Puritaner als treueste Schüler Calvins gesammelt haben. Daß auch in diesen Kreisen die harte Konsequenz drückend empfunden wird, zeigt die Thatsache, daß im Mai 1903 die **Presbyterian Church in the Un. St. of America** eine Revision bez. Ergänzung des Bekenntnisses vollendet hat, welche unter vorsichtiger Schonung der Lehrsubstanz den Glauben an Gottes allumfassende Liebe, die Erwählung früh sterbender Kinder und die Missionspflicht feststellt (K. Müller, Bek., S. 941 ff.). — Daß sich von der englischen Kirche der universalistisch und synergistisch lehrende Wesleyanische Methodismus (s. d. A. Bd **XII**, 762) losgelöst hat, soll der Vollständigkeit wegen nur angemerkt werden.

Es kann nicht die Aufgabe sein, die Ansichten neuerer Theologen zu registrieren. Ein neues Element hat Schleiermachers Aufsatz über die Lehre von der Erwählung 1819 (Werke **I**, 2 S. 393 ff., zuletzt noch wiederholt bei O. Pfister, Die Willensfreiheit, Berlin 1903) in die Diskussion geworfen: die Aussicht auf die endliche Beseligung aller Menschen, wobei die göttliche Erwählung der Völker und Individuen nur einen geschichtlichen Vorzug bedeuten würde. Im übrigen hat unsere geschichtliche Darstellung absichtlich hier und dort Momente hervorgehoben, die schon vor Jahrhunderten vorbildeten, was in unserer Zeit oft als neue Entdeckung vorgetragen wurde. Eine wirkliche Arbeit an den Problemen wird neuerdings wenig geleistet, — man müßte denn die unerschöpflichen Versuche, in der Nachfolge des alten Semipelagianismus heterogene Gedanken und Formeln zu verschweißen, als solche betrachten — und doch lohnt es sich, die unveräußerlichen Grunderfahrungen des antisynergistischen evangelischen Glaubens, welche die reformatorische Prädestinationslehre zum Ausdruck bringen wollte, mit der zweifellosen biblischen Wahrheit des Heilsuniversalismus auszugleichen. **E. F. Karl Müller.**

Praedestinatus, Liber. — Handschriften: **Codex Augiensis** 109 in Karlsruhe **sc. IX**; der Anfang ist von der Hand Reginberts geschrieben, der größte Teil zeigt die Schrift einer wenig geübten Mönchshand. **Cod. Cassinensis** 322 **sc. X** (s. Reifferscheid, Sitzungsberichte d. Wiener Akad., Phil. histor. Kl. 71 [1872], S. 155 ff.). Eine jüngere Abschrift hiervon

befindet sich ebenfalls auf Monte Cassino (nach freundl. Mitteilung E. Försters vom 4. Febr. 1892). Eine Kopie der Reichenauer Hs. von der Hand des P. Eusebius Manz kam in die Bibliothek Barberinis, wo sie sich noch findet. Eine jüngere Handschrift befindet sich in Brügge: Cod. Brug. 247 sc. XIII. Der der ed. princ. zu Grunde liegende Codex Remensis scheint verschwunden zu sein. Ueber den von Mabillon (Iter Ital. p. 176 [nicht 178 wie Oehler, Corp. haeres. IX und v. Schubert S. 7 angeben]) notierten Cod. Florent. S. Marco ist nichts Näheres bekannt.

Ausgaben: Ed. princeps von J. Sirmond, Paris 1643. Abgedruckt mit der Censura, in qua ostenditur nullam fuisse unquam Praedestinatorum haeresin Auctore Auvraeo (Verf. de Barco?) Paris 1645. (Die Censura allein war bereits vorher französisch erschienen.) Beste Ausgabe in den Opera Varia J. Sirmondi ed. La Baune I (Paris 1696) p. 449 sqq. (Nachgedruckt Venet. 1728, I, p. 269 sqq.). Daraus bei Gallandi, Bibl. veter. Patr. X, p. 358 sqq. und MSL 53 Col. 583 sqq. Das erste Buch allein mit Benutzung des Cod. Brug. von Oehler im Corp. haeresiologicum I (Berlin 1856), p. 229 sqq. Neue Ausgabe für das Wiener CESL wird von Scharnagl vorbereitet.

Die ältere Litteratur (außer der Censura des Auvräus und G. Mauguin, Vindiciae praedest. et gratiae, Paris 1650) bes. C. W. F. Walch, Ketzergeschichte V, S. 218 ff. ist antiquiert durch v. Schubert, D. sog. Prädestinatus. Ein Beitrag z. Gesch. d. Pelagianismus TU NF IX, 4, Leipzig 1903. Den Ketzerkatalog allein behandelt A. Faure, Die Widerlegung d. Häretiker im I. Buch des Prädestinatus (Diss.), Göttingen 1903.

Die von dem ersten Herausgeber „Prädestinatus" getaufte Schrift zerfällt in drei Teile. Der erste Teil enthält eine kurze Beschreibung von 90 Ketzereien, abschließend mit der haeresis Praedestinatorum. Die von dem Verfasser entwickelte Gelehrsamkeit ist äußerst gering; das ganz erste Buch ist ein Plagiat, das an Dreistigkeit kaum seines Gleichen hat, sofern der Ketzerkatalog des Augustin in schamloser Weise fast durchweg wörtlich ausgeschrieben worden ist. Die über Augustin zugefügten Notizen über die Widerlegung der einzelnen Häresien, die offenbar die von dem Verfasser beabsichtigte Widerlegung der Prädestinatianer motivieren und in bessere Beleuchtung rücken sollen, sind größtenteils völlig wertlos. Wie v. Schubert gezeigt hat (a. a. O. S. 39—76), offenbart der Verf. durch einige Anklänge und Reminiszenzen, daß ihm außer den Schriften der Pelagianer manches von Tertullian, Cyprian, Optatus, Augustin, Origenes und Hieronymus bekannt gewesen sein mag. Über mehr oder weniger deutliche Anklänge hinaus erstreckt sich jedoch auch hier seine Gelehrsamkeit nicht. Nur da, wo er römische Lokaltraditionen oder Selbsterlebtes berichtet (z. B. haer. 86) verdient er einiges Zutrauen. Im übrigen ist das Machwerk mit seinen bestimmt auftretenden Namen eine ähnliche Niederträchtigkeit, wie das famose Synodikon des Pappus, das Andreas Darmarius zurechtgeschwindelt hat.

Buch II und III enthalten eine eingehende Widerlegung der als prädestinatianisch bezeichneten Irrlehre, die in Buch II zusammenhängend — als ein Traktat der zu widerlegenden Gegner — vorgeführt, in Buch III in einzelne Sätze zerschlagen abschnittsweise bekämpft wird. Die von dem Verfasser vorausgesetzte Situation ist die, daß unter dem Namen Augustins gefälschte Schriften im Umlauf sind, die über die Prädestination gefährliche Irrlehren verbreiten und zu sittlicher Laxheit verleiten. Diese Irrlehren zu bekämpfen ist das Ziel des Verfassers. Er erhielt eine Handhabe durch einen solchen pseudoaugustinischen Traktat (es ist Buch II), den ihm eine Frau abgeliefert hatte. In diesem Traktate werden nun augustinische Gedanken stark pointiert ausgesprochen und pelagianische Gegner, zuweilen mit genauem Eingehen auf ihre Argumentationsweise, in lebhafter Ausführung bekämpft. An sich könnte dieser Libell, der keinesfalls von Augustin geschrieben sein kann, doch sehr wohl von einem Anhänger Augustins herrühren, der auch vor allzuscharfer Zuspitzung seiner Sätze nicht zurückschreckte. Trotzdem wird man nach der überzeugenden Beweisführung v. Schuberts (a. a. O. S. 16 ff.) den Traktat für eine Fiktion des Verfassers der Widerlegung halten müssen, der nicht ohne Geschick mit Verwertung augustinischer Gedanken und unter Anwendung augustinischer Methode diejenigen Punkte der Lehre von der Prädestination herausstellte, die den Pelagianern die beste Angriffsfläche darboten. Ob und inwieweit der Verfasser des Pamphlets in früheren pelagianischen Schriften, die ähnliche Zwecke verfolgten, für die seinige Materialien und Vorarbeiten gefunden hat, läßt sich nicht mehr ausmachen.

In dem III. Buche ist im Anschluß an den Gedankengang des zweiten die dort vorgetragene augustinische Lehre mit großer Lebhaftigkeit bekämpft. Der freie Wille geht der Gnade voraus (antecedit voluntas hominis gratiam dei MSL 53, 645 B); die Gnade Gottes ist zwar mächtiger, aber ohne den vorausgehenden freien Willen doch unwirksam (maior quidem est gratia dei quam voluntas hominis; sed prior est

voluntas hoc loco quam gratia. illa merito praecedit, haec ordine MSL 53, 644 D). Die Willensfreiheit des Menschen ist aber durch den Sündenfall nicht aufgehoben, vielmehr im Gegenteil erst ans Licht gebracht worden (662 B sqq.). Letztes Ziel ist freiwilliger Gehorsam unter Gott nach dem Vorbilde Christi (videamus itaque ipsam libertatem arbitrii quid faciat, ut dei gratiam perfecte conquirat. exinanit libertatem suam et servum se efficit dei MSL 53, 664 C).

Daß die vorgetragene Anschauung pelagianisch ist, trotzdem sie künstlich den Anschein zu erwecken sucht, die kirchliche zu sein, läßt sich nicht bezweifeln (v. Schubert a. a. O. S. 28 ff.; vorher schon Mauguin und Alex. Natalis). Wenn trotzdem 665 B der Pelagianismus feierlich in vier Anathematismen verdammt wird, so spricht das nicht dagegen. Das kann ein Manöver sein, durch das leichtgläubigen Lesern Sand in die Augen gestreut werden soll. Der Kreis, aus dem das Machwerk stammt, ist damit bestimmt. Über den Verfasser selbst fehlen alle Nachrichten, und Anhaltspunkte, ihn zu bestimmen, sind nicht vorhanden. Von Arnobius dem Jüngeren, der nach dem Vorgange Sirmonds vielfach als Verfasser angesehen wurde, muß man absehen. Dagegen spricht schon die Sprache, sowie die ganze Art der Darlegung, die ein anderes Temperament zeigt. Wenn daher auch Arnobius denselben Kreisen angehört haben mag, denen der Verfasser des Prädestinatus entstammt, so ist er doch schwerlich mit ihm identisch. Die Zeit, in der die Schrift entstanden sein muß, ist von v. Schubert (a. a. O. S. 76 ff.) richtig bestimmt worden. Die Situation, in die dieser Vorstoß des Pelagianismus gegen die augustinische Lehre in Rom hineinpaßt, ist die erste Hälfte des 5. Jahrhunderts. Vielleicht hat v. Schubert recht (a. a. O. S. 116 ff.), wenn er in dem Buche die Arbeit nicht einer einzelnen Persönlichkeit sieht, sondern das Werk mehrerer Hände, und wenn er als den Zweck der dreisten Fälschung — im ersten Buch liegt eine solche ganz offenbar vor, vermutlich auch im zweiten — den annimmt, den Papst zu einem Eintreten für die Pelagianer zu bestimmen. Das würde zu dem Vorgehen des Julian von Eclanum vortrefflich stimmen.

Erwin Preuschen.

Prädinius, Regnerus, gest. 1559. — Effigies et vitae professorum Academiae Groningae et Omlandiae. Gron. 1654, p. 36 sq.; Suffridus Petrus, De scriptoribus Frisiae. Fran. 1669, p. 164 sq.; D. Gerdes, Historia Reformationis, Gron. 1742, tom. III; J. J. Diest Lorgion, Regnerus Praedinius, Gron. 1862 (Acad. proefschrift); Regneri Praedinii Frisii Groningensis, viri clarissimi atque doctissimi, Scholae quondam Groningae Rectoris, Opera, quae supersunt, omnia. Ed. Joannes Acronius, Basel 1563.

Unter den Männern, die im Reformationszeitalter an der Verbreitung der reformatorischen Gedanken kräftig mitgearbeitet haben, nimmt Regnerus Prädinius, der Rektor der berühmten St. Martinsschule in Groningen, einen bedeutsamen Platz ein, obwohl er zeitlebens innerhalb der römischen Kirche geblieben ist. Prädinius wurde in Winsum, Provinz Groningen, im J. 1510 geboren, nicht wie wohl behauptet ist, 1507, 1508 oder 1509; vgl. Diest Lorgion S. 19—20. Nach der Angabe des Suffridus Petrus (S. 164) wählte er diesen Namen, weil er auf dem Lande geboren war („Praedinius enim vocari voluit, quod in ruri et in praediis esset natus"). Über seine Eltern wissen wir nichts, vielleicht gehörten sie dem Bauernstand an. Sein erster Unterricht scheint manches zu wünschen übrig gelassen zu haben, wenigstens redete er später von seiner „infelicitas in scribendo", und leitete diese daraus her, „cum mihi prima aetate ad optima praeceptor et dux desset" (Opera p. 526). Bald jedoch trat eine Wendung zum Besseren ein, als er schon in sehr frühen Jahren nach Groningen geschickt wurde, wo er im Brüderhaus der Brüder des gemeinsamen Lebens unter die vortreffliche Leitung von Gosewin van Halen kam, des bekannten ehemaligen Famulus von Wessel Gansfort. Hier schloß er Freundschaft mit Albert Hardenberg (s. d. A. Bd VII S. 408), der mit ihm dasselbe Zimmer bewohnte und „in eodem lecto multo tempore" schlief. In Groningen wuchs Prädinius heran in einem Kreise freisinniger Männer, und es ist nicht unmöglich, daß auch der Persona der St. Martinskirche Willem Frederiks, der Freund und Bewunderer des Erasmus und ein warmer Beschützer des dortigen Brüderhauses, Einfluß auf ihn ausgeübt hat (s. W. Zuidema, Wilhelmus Frederici, Persona van Sint-Maarten te Groningen, Gron. 1888).

Von Groningen ging er zur Fortsetzung seiner Studien nach Löwen, wo er bis etwa 1529 geblieben sein wird. Obwohl die dortige Universität ihren streng katholischen Charakter behauptete, wirkte der Einfluß des Erasmus immer noch nach. Prädinius studierte hier Theologie in Erasmischem Geist und bildete sich zugleich heran zu dem

ausgezeichneten Philologen, der später die St. Martinsschule in Groningen zur Blüte brachte.

Nachdem er Löwen verlassen, ließ er sich in Groningen nieder und bekleidete hier sechs Jahre ein uns unbekanntes Amt. In der Folgezeit unternahm er einige Jahre lang wissenschaftliche Reisen ins Ausland, und kehrte endlich, obwohl „aliquoties magnis stipendiis alio vocatus" (Opera, epist. dedic. p. 4) nach Groningen zurück. Nach dem, wir wissen nicht in welchem Jahre, erfolgten Tod des Nikolaas Lesdorp wurde ihm das Rektorat der St. Martinsschule übertragen. Schon 1546 war er in dieser Stellung wirksam und bekleidete sie bis zu seinem Tod. Wie Acronius berichtet, lehrte er Grammatik, Dialektik, Rhetorik und Mathematik, sowie Heilkunde und Rechtswissenschaft. Auch besprach er mit seinen Schülern Fragen theologischer Art und deckte dabei freimütig die Gebrechen des Papsttums auf. Er berief sich stets auf die heilige Schrift, vor deren Autorität er sich bedingungslos beugte, und lebte der Überzeugung, daß die Kirche unter der aufklärenden Führung der Wissenschaft sich selbst reformieren werde. Den beiden Prinzipien der Reformation von der freien Schriftforschung und der Rechtfertigung allein durch den Glauben war er von Herzen zugethan.

Als Geistesverwandter und Schüler von Wessel und Erasmus fühlte er sich seiner ganzen Charakteranlage nach von dem oft heftigen Luther weniger angezogen. Er war ein friedliebender, bescheidener Mann ohne starke Leidenschaften und darum auch ohne den Drang zu thatkräftigem Handeln. Er trat lieber in den Hintergrund und sah seine Lebensaufgabe in der Unterweisung der Jugend und des Volks. Doch blieb er treu auf dem Laufenden über alle Vorgänge auf kirchlichem Gebiet und studierte eifrig die Schriften der Reformatoren. Von seinen zahlreichen Schülern, die sogar aus Deutschland, Italien, Spanien, Frankreich und Polen nach Groningen kamen, um die durch ihn berühmt gewordene St. Martinsschule zu besuchen und den segensreichen Einfluß seines Unterrichts und seiner pädagogischen Tüchtigkeit zu erfahren, haben später viele der Sache der Reformation wichtige Dienste erwiesen. Es sei hier nur erinnert an Doede van Amsweer und Menso Alting. Auch der Baseler Professor Joannes Acronius, der Herausgeber seiner Werke, und David Chyträus sind seine Schüler gewesen. Wie sehr er im Geist der Reformation wirkte, erhellt daraus, daß von seinen Schülern, die den geistlichen Stand erwählten, ausdrücklich gesagt wurde, daß sie das Abendmahl in beiderlei Gestalt austeilten, in der Landessprache predigten und auf die Prozessionen und Ceremonien der römischen Kirche keinen Wert legten.

Lange Zeit hat man Prädinius unangefochten seine freisinnigen Gedanken verbreiten lassen. Aber kurz vor seinem Tode wurde er und sein Amtsgenosse Gerlacus Verrutius, der Rektor der Schule ter Aa in Groningen, wegen Ketzerei verklagt und zur Verbannung verurteilt. Dies Urteil konnte nicht ausgeführt werden, weil Prädinius am 18. April 1559 starb. Merkwürdigerweise durfte sein Leib doch auf dem St. Martinskirchhof in geweihter Erde bestattet werden. Auf seinem Grabstein stand der Sinnspruch: *εστω ο Ιησους εμοι Χριστος,* und in den vier Ecken des Steins die Worte: „Mors supplicium peccati"; „Ac peccavimus ad unum omnes"; „Ceterum nemo morietur credens in Dei Filium"; „Et hic omnis vivit non secundum carnem sed secundum spiritum." Prädinius hinterließ eine Witwe und Kinder. Seine Schriften wurden bald nach seinem Ableben auf den Index gesetzt unter die „Opera autorum damnatae memoriae."

Wie schon mitgeteilt, wurden diese Schriften 1563 durch Joannes Acronius bei Joannes Oporinus zu Basel herausgegeben. Prädinius selbst hat sechs von seinen Schriften zur Veröffentlichung nach seinem Tode bestimmt. Die übrigen fünf sind gegen seinen Willen in die Sammlung aufgenommen. Zu diesen letzteren gehört auch die Abhandlung über „Die Fürbitte der Heiligen", die er schon im J. 1533 verfaßte und in der er die Fürbitte der Heiligen verwarf als gänzlich unnütz und im Streit mit Gottes Wort. Als Redner wurde Prädinius sehr geschätzt, als Schriftsteller steht er viel tiefer. Sein Stil ist langatmig und oft dunkel, und seine Gedanken besonders auf theologischem Gebiet zuweilen ziemlich verworren. Der Geist seiner Schriften ist milde und verträglich. Bescheiden in seinen Behauptungen verwirft er alle Gehässigkeit gegen andere und bekennt willig sein Nichtwissen, wenn er dies und jenes nicht begreift. Auf Grund der hl. Schrift, die ihm als ein Werk des Geistes Gottes gilt, und der eine unfehlbare Autorität zugeschrieben werden muß, erkennt er Jesus Christus als den einzigen und völlig genugsamen Seligmacher der sündigen Menschen, die von Gott zur Seligkeit erwählt sind. Der gewisse, durch die Liebe wirksame Glaube an diesen Seligmacher ist der Weg der Selig-

keit und die alles beseelende Lebensmacht im Christen, wodurch er mit Christus vereinigt und ein Kind Gottes wird. Mit Recht sagt Acronius (Opera, Ep. Dedic.): „Überall folgt Prädinius dem einfachen und mächtigen Wort Gottes, das, wie er seinen Schülern stets einprägte, uns nicht gegeben ist, darüber zu disputieren und zu streiten, sondern um uns 5 Erkenntnis Gottes zu verleihen, damit wir lehren, fest zu glauben, um ein frommes, heiliges Leben zu führen". Während Prädinius in Wort und Schrift so lehrte, polemisierte er nirgendwo in seinen Werken ausdrücklich gegen die Lehren der römischen Kirche.

In welchem Ansehen Gansfort, „summus ille vir Wesselus", und Erasmus, „virorum longe doctissimus", bei ihm standen, zeigt sich auch darin, daß er eifrig 10 solche Bücher sammelte, die früher Eigentum dieser beiden Männer gewesen waren. Auch einige Handschriften von Gansfort befanden sich in seinem Besitz (vgl. Hardenberg, Vita Wesseli Groningensis, p. 11). Die Universitätsbibliothek in Groningen besitzt noch ein Exemplar des von Erasmus 1527 herausgegebenen Neuen Testaments, das Luther gehört hatte und 1555 Eigentum des Prädinius wurde. Luther hat hier gegenüber Er- 15 klärungen des Erasmus einige kurze, meist sehr scharfe Anmerkungen gemacht, denen Prädinius wiederum seine Bemerkungen zu Gunsten von Erasmus hinzufügte. Daraus erhellt u. a. deutlich, daß er sich viel mehr zu Erasmus als zu Luther hingezogen fühlte.

S. D. van Been.

Präexistenz Christi s. d. A. Christologie Bd IV S. 11 und S. 23 ff.

20 **Präkonisation**, von dem in der Latinität des Mittelalters üblichen praeconizare, praeconisare, in dem Sinne von praeconari (s. Du Fresne s. h. v.), „öffentlich verkünden", nennt man den Akt, durch welchen der Papst in der Versammlung der Kardinäle die durch die Prüfungen derselben geeignet befundenen Prälaten als Bischöfe proklamiert und ihnen bestimmte Bischofssitze überweist.

H. F. Jacobson †.

25 **Prälat, Prälatur.** — Das kanonische Recht teilt die Kirchenämter ein in beneficia maiora und minora. Zu den ersteren gehören diejenigen, welche ihrem Inhaber eine Regierungsgewalt (iurisdictio ordinaria) gewähren, und diese Inhaber heißen Prälaten. Im strengen Sinne zählen hierher nur Papst, Patriarchen, Primaten, Erzbischöfe und Bischöfe. Sie heißen daher auch praelati primigenii, principales. Zu den Prälaten 30 zweiter Ordnung (praelati secundarii, adsciti) werden gezählt die Kardinäle, die Legaten und Nuntien, die Prälaten der römischen Kurie, die exemten Äbte, die Pröbste und Dekane der Kapitel. Die Terminologie steht übrigens nicht ganz fest. Vgl. Hinschius, Kirchenr. 1, 386 ff.

Unter praelati nullius im strengen Sinne versteht man solche Geistliche, welche 35 eine Jurisdiktion in einem vom Diöcesanverbande ganz losgelösten Sprengel ausüben. Letzteres ist bei den exemten Äbten und Prälaten mit iurisdictio quasi episcopalis nicht der Fall; doch werden auch sie wohl praelati nullius genannt. Wirkliche praelati nullius besitzt Deutschland nicht mehr.

Von besonderer Bedeutung sind die Prälaten der römischen Kurie, d. h. die Geist- 40 lichen, welche Funktionen des Kirchenregimentes des Papstes teils persönlich, teils zu Behörden organisiert, teils in selbstständiger Mission, teils zur Unterstützung der Kardinäle ausüben und darum auch einen besonderen Ehrenvorrang genießen (Monsignori, violette Tracht), oder den letzteren ohne Anteil an der Jurisdiktion besitzen (Ehrenprälaten). Über die einzelnen von Prälaten bekleideten Ämter, sowie die Prälaten-Kollegien, und über die 45 Abstufungen in den eigentlichen, wie den Ehren-Prälaturen vgl. Bangen, Die römische Kurie, München 1854; Hinschius, Kirchenr. 1, 388 ff. Die Zulassung zur Prälatur, die als eine Art Vorstufe für den Kardinalat betrachtet wird, ist an verschiedene Bedingungen geknüpft, wie Alter von 25 Jahren, fünfjähriges Rechtsstudium an einer Universität, Besitz des Doktorgrades beider Rechte, zweijährige Rechtspraxis an einem geistlichen Gerichte, 50 und Ablegung einer Prüfung vor der Signatura iustitiae. Dispensiert der Papst von diesen Erfordernissen, so spricht man von praelatura gratiae, sonst von praelatura iustitiae. Benedikt XIV. hat für die Ausbildung zur Prälatur eine eigene Akademie gegründet, die sog. academia ecclesiastica.

E. Sehling.

Prämonstratenser. — Quellen und Litteratur für Norbert: Vita A in MG SS 55 XII, 670–703 beste Quelle für Norberts Leben, besonders reichhaltig der zweite Teil, der das Leben Norberts auf deutschem Boden behandelt (s. Hertel, Forschungen zur deutschen Geschichte

1880, Bd XX, 587—599; Vita B in A. SS. Juni Tom. I, 791 ff. von der Vita A abhängig (s. R. Rosenmund, Die ältesten Biographien des hl. Norbert, Berlin 1874, Göttinger Dissertation). Hermann, Von den Wundern der heiligen Maria von Laon, lib. III, c. 1—9 in MG SS XII, 653—660 geschrieben um 1149; Vita des Grafen Gottfried von Kappenberg in MG SS XII, 514—530, geschrieben um 1150; die Gründungsgeschichte des Klosters Gottesgnaden bei Kalbe MG XX, 685—691, nach 1190 abgefaßt; Chronik der Magdeb. Erzbischöfe MG SS XIV, 412 (sämtliche Schriften nach der Ausgabe der Monumenta Germaniae übersetzt von Dr. G. Hertel, mit einem Nachtrag von W. Wattenbach, Leipzig 1895). — W. Bernhardi, Lothar von Supplinburg, Leipzig 1879; A. Hauck, Kirchengeschichte Deutschlands, Leipzig 1903, Teil IV, 351—358.

Quellen und Litteratur zur Ordensgeschichte: Die Ordensstatuten bei Martène, De antiquis eccl. ritibus, Antwerpen 1764, III, 292 ff. und Holstenius-Brockie, Codex Regularum, Augsburg 1759, Bd V, 162 ff.; Maur. du Pré, Annales breves ordinis Praemonstratensis, Amiens 1645, neu herausgegeben von Jg. van Spilbeeck, Namur 1886; J. de Paige, Bibliotheca Praemonstratensis ordinis, 2 Bde, Paris 1633; Helyot, Geschichte der geistl. und weltl. Klöster und Ritterorden, Leipzig 1753, II, 185—210; F. Winter, Die Prämonstratenser des 12. Jahrh. und ihre Bedeutung für das nordöstliche Deutschland, Berlin 1865; F. Danner, Catalogus totius ordinis Praemonstratensis, Innsbruck 1894; M. Heimbucher, Die Orden und Kongregationen der kathol. Kirche, Paderborn 1896, Bd I, 416—427 (hier weitere ausführliche Litteraturangaben).

Der Prämonstratenserorden gehört zu den regulierten Chorherrn, die nach der sogenannten Regel Augustins leben. Sie sind ein Klerikerorden und bilden mithin ein Zwischenglied zwischen den Mönchen und Weltgeistlichen. Ihr Stifter ist der hl. Norbert. Er wurde als zweiter Sohn des Grafen Herbert von Lennep und seiner Gemahlin Hedwig zu Xanten im Herzogtum Cleve 1085 (Wilmans MG SS XII, 670) oder wenige Jahre früher (Bernhardi S. 93) geboren. Der Sitte der Zeit gemäß wurde er als jüngerer Sohn einer hochadeligen Familie gleich bei seiner Geburt zum geistlichen Stande bestimmt und erhielt ein Kanonikat am Chorherrnstift St. Viktor zu Xanten. Er wurde dem Kölner Erzstift übergeben und kam von da in die Kanzlei Kaiser Heinrichs V., mit dem er durch seinen Vater verwandt war. Er begleitete den Kaiser auf seinem Römerzug 1111 und ward Zeuge der Gefangennahme des Papstes Paschalis II. Durch einen Blitzschlag bei Wreden in Westfalen, der ihm fast das Leben raubte, erschüttert, beschloß er seinem weltförmigen Genußleben, das er bisher geführt hatte, zu entsagen und sich einem ernsten priesterlichen Leben, insbesondere als Bußprediger, zuzuwenden. Nach kurzem Aufenthalt im Kloster Siegburg bei Bonn unter dem frommen Abt Cuno wurde er 1115 vom Erzbischof Friedrich I. von Köln gegen die kanonischen Gesetze am gleichen Tage zum Diakon und Priester geweiht, da er bisher nur die Subdiakonatsweihe besaß. Der Versuch, die Chorherrn von St. Viktor zu reformieren, mißlang Norbert vollständig, er scheint nun in der Umgegend von Xanten als Bußprediger umhergezogen zu sein. Auf dem Konzil zu Fritzlar im Juli 1118 wurde er deshalb bei dem päpstlichen Legaten Cuno von Präneste verklagt, daß er ohne Auftrag und Beruf predige, ein Mönchskleid trage, obwohl er Weltgeistlicher sei und Güter und Pfründen besitze. Diese Anfeindungen öffneten, wie es scheint, Norbert die Augen, daß er sich einen anderen Schauplatz seiner Wirksamkeit suchen müsse und als freier Bußprediger ohne päpstlichen Auftrag nichts auszurichten vermöchte. Er warf sich nun dem Papste in die Arme. Auf der Seite des Papsttums finden wir ihn von jetzt an als unermüdlichen Parteigänger. Er legte seine Pfründen nieder, verkaufte sein Erbgut, schenkte den Erlös den Armen und begab sich, nachdem er sich eine Geldsumme von 10 Mark Silber, die priesterlichen Gewänder, die heiligen Gerätschaften für die Darbringung der Messe, und ein Maultier zurückbehalten hatte, mit zwei Dienern auf die Reise. Im November 1118 traf Norbert zu St. Gilles in der Diöcese Nimes mit dem Papste Gelasius II. zusammen, der ihm Absolution von der ihm anhaftenden Irregularität, weil er an einem Tage zwei höhere Weihen empfangen hatte, und die Erlaubnis zur Predigt erteilte. Barfuß in elendem Gewande durchzog er als Verkündiger der Buße und der Hoffnung des ewigen Lebens Frankreich und kam im Frühjahr 1119 nach Valenciennes, wo er seine beiden Gefährten infolge der übermenschlichen Anstrengungen verlor und selbst schwer erkrankte. Hier gewann er seinen treuesten Begleiter, den Kaplan des Bischofs Burchard von Cambrai, Hugo de Fosses, der ein Mitarbeiter von begeisterter Hingebung und ausdauernder Geisteskraft wurde. Die hohe Geistlichkeit Nordfrankreichs wurde jetzt auf den feurigen Bußprediger aufmerksam. Auf dem Konzil zu Rheims 1119 hatte Norbert durch Vermittelung des Bischofs Bartholomäus von Laon mit dem Papste Calixtus II. eine Unterredung, in der ihm aber die päpstliche Genehmigung zur Predigt nicht erneuert wurde (Hauck IV, 355). Der Bischof

Bartholomäus von Laon wollte ihn in seiner Diöcese behalten und bot ihm das gerade erledigte Kanonikerstift St. Martin in Laon an, aber dies scheint nicht dem Wunsch des ehrgeizigen und eigenwilligen Norbert entsprochen zu haben. Er legte den Kanonikern eine so strenge Regel zur Befolgung vor, daß diese für Norbert dankten. Dagegen war er nicht abgeneigt, im Sprengel seines Freundes eine neue Stiftung zu begründen, in der er nach eigener Idee eine Musterschule streng asketisch lebender Kleriker schaffen konnte. Er wählte hierzu in dem Walde von Coucy eine Einöde, die ihm der Bischof schenkte. **Praemonstratum** war der Name dieser 1120 errichteten geistlichen Pflanzung. Daß der gewählte Ort erst von Norbert diesen Namen erhalten habe, ist eine spätere Ordenslegende. Hier siedelte sich Norbert an und es gelang ihm sieben sehr reiche Anhänger zu gewinnen, die erst kürzlich aus Lothringen nach Laon gekommen waren. Ebenso glückte es Norbert in Deutschland, den Grafen Gottfried von Kappenberg dahin zu bringen, 1122 sein reiches Stammschloß zu einem Kloster der Norbertiner zu machen. Allerdings zog er sich dadurch die Feindschaft des Grafen Friedrich von Arnsberg zu, des Schwiegervaters des Grafen von Kappenberg, der aber schon 1124 eines plötzlichen Todes starb (Aug. Hüsing, Der sel. Gottfried, Graf von Kappenberg, Münster 1882). 1124 rief man Norbert nach Antwerpen, wo der schwärmerische Ketzer Tanchelm (gest. 1115) mit großem Erfolg gewirkt hatte. Norbert gelang es durch die Begründung eines Klosters das Volk wieder zur Unterwerfung unter die kirchliche Gewalt zurückzuführen. 1125 ging er nach Rom, um vom Papst Honorius II. die Bestätigung seiner Einrichtungen zu erbitten und am 16. Februar 1126 erhielt er die Bestätigungsbulle für seinen Orden. Hier scheint er bereits Zusagen betreffs des erledigten Erzbistums Magdeburg empfangen zu haben, denn auf seiner Rückreise entzog er sich in Würzburg dem Drängen des Volkes, das ihn zum Bischof dieser Stadt machen wollte. Mit dem Grafen Theobald von der Champagne ging Norbert dann im Sommer 1126 nach Deutschland und kam auf dieser Reise nach Speyer, wo gerade in Gegenwart des deutschen Königs Lothar und des päpstlichen Legaten Gerhard über die Besetzung des Magdeburger Erzbistums verhandelt wurde. Vermutlich durch den Einfluß des pästlichen Legaten wurde Norbert zum Erzbischof erwählt, von Lothar durch das Scepter mit den Regalien belehnt und von Gerhard mit Ring und Stab ausgestattet. Wahrscheinlich begleitete er darauf den König noch nach Straßburg, ehe er sich nach seiner Diöcese begab (s. Bernhardi S. 100). Erst dann zog er, geleitet von den Bischöfen Otto von Halberstadt und Ludolf von Brandenburg nach der nordischen Metropole. Barfuß, als Bußprediger von der Menge wegen seiner Askese als Heiliger bewundert, hielt er seinen Einzug und wurde am 25. Juli 1126 von einem seiner Suffragane, dem Bischof Udo von Zeitz, geweiht und inthronisiert. Als kirchlicher Eiferer und hartsinniger Asket begann Norbert ein strenges Regiment, entfremdete sich aber dadurch bald die Gemüter seiner Diöcesanen. Er nötigte die Occupanten der Kirchengüter zur Zurückgabe und mühte sich mit zudringlichem Eifer, aus den besten Stiftern die bisherigen Inhaber zu vertreiben und an ihre Stelle seine Prämonstratenser zu setzen. Für die Mission unter den Slaven that er nichts, so daß diese zahlreich wieder in das Heidentum zurückfielen. Besonderes Mißfallen erregte es, daß Norbert mit Bewilligung König Lothars seinen langgehegten Wunsch, in die Marienkirche zu Magdeburg Prämonstratenser zu bringen, 1129 durchsetzte. Mehrere Jahre lang hatten ihm die Kleriker Widerstand geleistet, bis ihn Norbert endlich brach. Noch im selben Jahre erfolgte die Bestätigungsbulle des Papstes Honorius II. (Jaffé 5303). Der Klerus sandte sogar Meuchelmörder gegen den Erzbischof. Der Archidiakon der Magdeburgischen Kirche, Atticus, wurde als der Anstifter dieser Verschwörungen gegen das Leben Norberts bezichtigt. Aber auch das Volk nahm gegen den hartnäckigen Erzbischof Partei. Der angeblich durch eine grobe Ausschweifung verunreinigte Dom sollte von neuem geweiht werden. Klerus und Bürgerschaft wollten aber nichts davon wissen. Der Erzbischof vollzog nun die Weihe bei Nacht. Indes die Sache wurde ruchbar. Man läutete die Glocken, das Volk strömte zusammen und erhob Lärm vor den verschlossenen Türen des Doms. Norberts Gegner verbreiteten das Gerücht, er wolle nur die Reliquien und den Kirchenschatz stehlen und damit von dannen ziehen. Das Volk erzwang sich den Eintritt in den Dom, Norbert mußte in einem sicheren Turm Zuflucht suchen. Der Burggraf Heinrich von Groitzsch beschwichtigte die Unruhe, aber der Erzbischof zog es doch vor, seine Kirche zu verlassen und sich nach Neuwerk und dem Peterskloster bei Halle zu begeben. Seine Gegner bannte er und wartete, bis die Unterhandlungen zu seinen Gunsten ausgefallen waren. Erst nachdem diese sich vor ihm gedemütigt hatten, kehrte er als Sieger in seine Hauptstadt zurück. Eine entscheidende Rolle fiel Norbert in dem päpstlichen Schisma zu, das durch

die Wahl Innocenz' II. und Anaclets II. 1130 die katholische Welt bedrohte. Norbert nahm, wie die beiden einflußreichen französischen Äbte, Petrus von Cluni und Bernhard von Clairvaux, für Innocenz II. Partei und er, der auf König Lothar neben Konrad von Salzburg den stärksten Einfluß übte, bestimmte auch den deutschen König, Innocenz als rechtmäßigen Papst anzuerkennen. Auf dem Reichstag zu Lüttich 1131 wurde Innocenz II. von Lothar feierlich anerkannt, wobei vermutlich auch Norbert anwesend war. Dann begab sich der Papst wohl in Begleitung Norberts nach Frankreich, wo er am 12. April 1131 zu Laon zum Dank für Norberts Bemühungen ein neues Privileg für seinen Orden ausstellte (Jaffé 5355), das an Abt Hugo von Prémontré und die übrigen Aebte des Ordens gerichtet ist.

Nach der Umwandlung des Klosters Unserer lieben Frauen zu Magdeburg in ein Prämonstratenserstift, welches später als Mutterkloster der sächsischen Circarie unabhängig von Prémontré gestellt wurde, gelang es Norbert 1131 den Grafen Otto von Reveningen zu der Gründung des Prämonstratenserklosters Gottesgnaden bei Kalbe zu veranlassen, und von letzterem wurde bereits 1132 ein Tochterkloster, das Georgenkloster zu Stade, gegründet. 1132 nahm Norbert an dem Römerzuge Lothars teil. Er wußte den König von Verhandlungen mit dem Gegenpapst Anaclet II. abzuhalten und wohnte am 4. Juni 1133 der Kaiserkrönung Lothars im Lateran bei. Als Kaiser Lothar von Innocenz II. die Investitur der Bischöfe, wie sie vor dem Wormser Konkordat üblich gewesen war, zu erlangen suchte, vertrat Norbert den gregorianischen Standpunkt und hielt den zur Nachgiebigkeit geneigten Papst von Zugeständnissen an den Kaiser ab. Norbert wußte sich trotzdem in der Gunst des Kaisers zu behaupten, so daß dieser ihn in Abwesenheit des Erzbischofs von Köln mit der Führung der Erzkanzlei für Italien betraute. Und Innocenz unterstellte dem ehrgeizigen Erzbischof die polnischen Bistümer, vor allem Gnesen, das Otto III. von Magdeburg losgelöst hatte (Jaffé 5458), und gab ihm abermals eine Bestätigung der mit Prämonstratensern besetzten Stiftungen (Jaffé 5451). Nach Deutschland zurückgekehrt wich Norbert nicht von der Seite des Kaisers, den er ganz beherrschte. Erst im Februar 1134 kehrte er nach Magdeburg zurück und bereits am 6. Juni starb er dort, nachdem er seit der Rückkehr aus Italien gekränkelt hatte. Zwischen den Domherren und den Prämonstratensern des Marienstifts entstand ein häßlicher Streit über seine Leiche. Kaiser Lothar entschied, daß er im Marienkloster beigesetzt werden solle. Von Papst Gregor XIII. wurde Norbert heilig gesprochen. Im 30jährigen Krieg wurden am 13. November 1626 die Überreste des Heiligen ausgegraben, von dem Abt des reichen Prämonstratenserstifts Strahow zu Prag in seinem Kloster beigesetzt, und Norbert unter die Landespatrone von Böhmen aufgenommen.

Die Persönlichkeit Norberts ist schon von seinen Zeitgenossen sehr verschieden beurteilt worden. Während Bernhard von Clairvaux (z. B. ep. Bern. 8, Mabillon S. 26) und die Biographen Norberts ihn in den Himmel erheben, machte ihm Rupert von Deutz (de incendio Tuitiensi MG SS XII, 624 ff.) den Vorwurf böswilliger Verleumdung und denunzierte ihn Abälard (de Johanne Baptista, Opera Abaelardi ed. Cousin, S. 590) in seinen Wundern als groben Charlatan. Wir werden weder den einen noch den anderen einseitig Glauben schenken dürfen. Die Charakteristik Bernhardis (S. 550) erscheint zu dunkel ausgefallen zu sein. Norbert war ein bedeutender Mann, energisch bis zur Schroffheit, glaubenseifrig bis zur Unduldsamkeit, ehrgeizig bis zur Ungerechtigkeit gegen andere. Ein unbedingter Anhänger des Papsttums, ein Vertreter des Autoritätsprinzips, ein harter Asket, der aber wie Bernhard von Clairvaux ehrlich davon überzeugt war, daß ihm die Gabe Wunder zu thun gegeben war.

Die Stiftung Norberts ist die Gründung eines geschlossenen Ordens im Sinne des damals durch Bernhard von Clairvaux mächtig aufblühenden Cistercienserordens. Auch hat sein Orden nur als Parallele zum Cistercienserorden zur Kraft kommen können und verdankt seine Selbstständigkeit der kirchenpolitischen Rolle seines Stifters. Die Prämonstratenser unterscheiden sich von den Cisterciensern dadurch, daß sie nach der Regel Augustins leben nebst Statuten, für welche Norbert vieles den Satzungen der Pariser Kongregation von St. Victor entnahm (Martène de antiquis eccl. ritibus, Antwerpen 1764, III, 292 ff.). In der ältesten Form, wahrscheinlich aus der Mitte des 12. Jahrhunderts, liegen sie uns vor bei Martène III, 323 ff.; (s. Hauck S. 358, Anm. 3). Diesen Institutionen der Prämonstratenser sind später die Bestimmungen der Dominikanerregel wörtlich entnommen (Denifle, ALKG I, 173 ff., 1885). Als Regularkanoniker sollen die Prämonstratenser das aktive Leben der Geistlichen mit dem kontemplativen der Mönche verbinden. Ein Schüler Norberts, der Bischof Anselm von Havelberg (gest. 1158), vergleicht in

seinem Traktat De ordine canonicorum regularium (Pez, Thes. Anecd. IV, 2, 109) die untrennbare Vereinigung des beschaulichen Lebens und des Dienstes der Kirche mit dem gemeinsamen Gang des Petrus und Johannes zum Gebet in den Tempel (Ap. 3, 1). Das Eigentümliche des neuen Ordens sieht Bernhardi (Lothar von Supplinburg S. 97) in dem aristokratischen Element, welches ihm nach dem Naturell seines Stifters gleich bei seiner Gründung eingehaucht wurde, aber darin unterscheidet er sich doch wenig von den Cisterciensern und den älteren Mönchsorden. Das für mittelalterliche Verhältnisse Neue ist vielmehr in der Bestimmung der Regularkanoniker zum Predigtamt, Beichthören und der Besorgung der Pfarreien zu sehen. Die Ordensverfassung entwickelte sich ähnlich dem Cistercienserorden, da auch der Prämonstratenserorden im Gegensatz zu den älteren Orden einen internationalen Charakter bekam. Der ganze Orden war in verschiedene Circarien, d. h. Ordensprovinzen geteilt. Zur Zeit der höchsten Blüte des Ordens im 13. Jahrhundert gab es 31 Circarien, an deren Spitze ein Circator stand, der dem Provinzial in anderen Orden entsprach. An der Spitze des gesamten Ordens stand als Generalabt der Abt von Prémontré „der erste Vater des Ordens". Die Verfassung gab dem Abt von Prémontré wie bei den Cluniacensern dem Abt von Cluni eine strenge monarchische Gewalt, wie sie bei den aristokratisch verfaßten Cisterciensern nicht bestand. In der Verwaltung des Ordens standen aber dem Generalabt die Äbte von Floreffe, Laon und Cuissy, „die Väter des Ordens" zur Seite. Gemeinsam mit dem Abt von Laon visitierte der Abt von Prémontré sämtliche Stifter nach dem Vorbild der Cistercienser. Das Kloster Prémontré wurde von den drei „Vätern des Ordens" gemeinsam visitiert. Die Vorsteher der einzelnen Ordenshäuser erhielten keine selbstständigen Vorsteher, keine Äbte, sondern nur Pröpste. Sie mußten sich alljährlich nach der Bestimmung des Gründers am Fest des heiligen Dionysius (9. Oktober) in Prémontré zu einem Generalkapitel versammeln. Auch diese Bestimmung ist dem Cistercienserorden nachgebildet, sie dient dazu, den Zusammenhang des internationalen Verbandes zu erhalten, hat sich aber hier schwerer als bei den Cisterciensern auf die Dauer aufrecht erhalten lassen. Die Ordenstracht besteht in Soutane, Skapulier und Mozetta aus weißer Wolle. Die weiße Farbe wählte Norbert, weil auch die Engel weiß gekleidet wären, Wolle, weil die Büßenden wollene Gewänder trügen. In den Chor gehen sie zur Sommerzeit mit einem dünnen Überwurf und weißen Almutium, im Winter mit Rochet und einer größeren Mozetta. Auf der Straße tragen sie einen weiten weißen Mantel und weißen Hut, auch ihr Birret hat weiße Farbe. Die Kleidung der norbertinischen Chorherrn war im Verhältnisse zu den Mönchen und anderen Regulierten elegant, sie erforderte Sauberkeit und Mittel, dieselbe aufrecht zu erhalten. Die gottesdienstlichen Vorschriften sind ziemlich peinlich, enthalten aber nichts Eigentümliches, als daß der Jungfrau Maria eine besondere Devotion erzeigt werden soll. Fleischgenuß ist schon nach Norbert für Gesunde streng untersagt. Fasten sind häufig. Die Geißel spielt eine große Rolle. Man bedient sich ihrer zur Abtötung des Fleisches, sie wird aber auch als Strafmittel gebraucht. Täglich soll Bußkapitel gehalten werden. Die Sünden werden in leichte, mittlere, schwere, schwerere und schwerste eingeteilt und nach den verschiedenen Klassen mit verschiedenen Pönitenzen belegt. Die leichtesten Strafen sind Hersagen einiger Gebete und Abbitte im Konvente, die schwersten lebenslängliche Einkerkerung und schimpfliche Ausstoßung aus dem Orden. Wenn der Einzelne auch einer strengen Regel unterworfen blieb, so sollte doch der Orden durch die Macht des Besitzes im stande sein, sich in der Welt zur Geltung zu bringen. Bestand doch sogar die Bestimmung, daß das beigebrachte Gut der Novizen, die zum Weltleben zurückkehrten, nicht zurückgegeben, sondern Kranken und Armen ausgeteilt werden sollte (distinctio prima c. 16 de novitiis probandis).

Die Ausbreitung des Ordens erfolgte sehr rasch. Bereits die Bestätigungsbulle des Ordens vom Jahre 1126 zählt 8 Stifter auf: Prémontré, Kappenberg, Floreffe, Laon, Ilmstadt, Viviers, St. Annalis (Diöcese Metz) und St. Michael zu Antwerpen. Vor und mit dem Cistercienserorden hat er sich vor allem im Osten Deutschlands ausgebreitet, und das Gebiet rechts der Elbe verdankt dem Orden seine Christianisierung. Das Marienkloster in Magdeburg bildete den Ausgangspunkt für die Mission unter den Wenden und die Urbarmachung des Landes. Doch faßten bei Norberts Lebzeiten die Prämonstratenser keine Wurzel östlich der Elbe. Erst als die feste Hand Heinrichs des Löwen und Albrechts des Bären die Heiden im Zaume hielt, entstanden im Slavenlande ihre Pflanzungen. Das erste Prämonstratenserkloster östlich der Elbe Leitzkau ist bereits 1139 vorhanden (Winter S. 4 und S. 125); es wurde mit Unterstützung des Markgrafen Albrecht des Bären gestiftet. Das nächste Jerichow stammt aus dem Jahre 1144 (Winter

S. 119). Heinrich der Löwe berief den Prämonstratenserpropst Evermod, einen der ältesten Genossen Norberts, zum Bischof des neu begründeten Bistums Ratzeburg. Die Domkapitel zu Brandenburg, Havelberg und Ratzeburg wurden seit 1138, 1144 und 1157 mit Prämonstratensern besetzt, und die bischöflichen Stühle dieser Bistümer nehmen in der Folgezeit fast fortwährend Prämonstratenser ein. In allen Ländern der katholischen Christenheit, Ungarn, Dänemark, England, Schweden, Norwegen, Livland, Portugal, Spanien, Italien, auch im heiligen Lande fand der Orden Ausbreitung. 100 Jahre nach der Stiftung zählte man bereits 1000 Stifter von Chorherrn, 500 Abteien von Prämonstratensernonnen, 300 Propsteien und 100 Priorate in 30 Circarien. Wie bei allen Mönchsorden treten auch bei den Prämonstratensern Milderungen der ursprünglichen Regel, Reformationen und Bildungen von Kongregationen ein. Bereits Alexander III. versagte 1170 die Bestätigung der Wahl des Abtes Johann von Beaulieu zum Abt von Prémontré, der der laxeren Richtung angehörte. Gregor IX. forderte 1232 den jährlichen Wechsel der Visitatoren und gab Vorschriften gegen den Kleiderluxus (Bullar. Rom. ed. Taur. III, 466 ff.). Nachdem noch Innocenz IV. das Verbot des Fleischgenusses 1245 eingeschärft hatte, gestattete Nikolaus IV. 1288 den Prämonstratensern den Fleischgenuß auf Reisen, und Pius II. ließ 1460 weitere Milderungen zu, indem er das Fleischverbot auf Freitag und Samstag, Advents- und Fastenzeit beschränkte. Die meisten Stifter machten hiervon Gebrauch und der Orden spaltete sich in die Stifter „von der großen oder gemeinen Observanz“ und die „der kleinen und strengen Observanz“. Den großen Umfang des Ordens schmälerte zuerst die Reformation, die ihm die zahlreichen Stifte in den nördlichen Ländern Europas raubte. 1573 schlossen sich eine Reihe spanischer Klöster, die die ursprüngliche Regel befolgen wollten, zu einer eigenen Kongregation verbesserter Prämonstratenser Spaniens zusammen. An ihre Spitze trat ein eigener vicarius generalis, ihre besonderen Statuten erhielten 1582 die Bestätigung des Generalabts von Prémontré, sowie des Papstes. Auch in Frankreich bildete sich ebenfalls eine Folge der katholischen Restaurationsbewegung 1617 eine Kongregation antiqui rigoris vor allem durch die Bemühungen des Priors von St. Marie de Bois zu Mont-à-Mousson, Servatius Lairuels (gest. 1631), (E. Martin, De canonicis praemonstratensibus in Lotharingia et de congregatione antiqui rigoris de Lairuels instituta, Nancy 1892 und derselbe, Lairuel et la réforme des Prémontrés, Nancy 1893). Eine neue Revision der Statuten des Ordens wurde im Jahre 1630 vom Generalkapitel vorgenommen (Holstenius-Brockie, Codex Regularum V, 162 ff.; Statuta canon. ord. Praem. 1630, ed. 2 von Karl Saulnier 1725). Durch Joseph II. wurde eine Reihe österreichischer Stifter, durch die französische Revolution die französischen Abteien aufgehoben, während die in Bayern und Württemberg gelegenen Stifter, deren Äbte von Roggenburg, Ursberg, Weissenau, Schussenried und Obermarchthal reichsunmittelbare Fürsten gewesen waren, der Säkularisation zum Opfer fielen. Von dem alten Bestande sind heute nur noch einige Stifter in Österreich, Ungarn und Russisch-Polen erhalten. Der Generalabt des Ordens hat jetzt seinen Sitz im Stift Strahow zu Prag. Nach dem Generalkatalog des Ordens vom Jahre 1900 — seit 1894 erscheint von dem Prämonstratenser in Wilten, Franciskus Danner der Catalogus totius ordinis Praemonstratensis — giebt es fünf Circarien: Österreich, mit den hervorragendsten Klöstern Strahow, Tepl und Wilten, Ungarn, Belgien, Holland und Frankreich. Die von Edmund Brulbon (gest. 1883) 1858 gestiftete Congregatio Gallica untersteht aber nicht dem Generalabt. Die Prämonstratenserklöster hatten 1900: 950 Insassen. — Schon durch Norbert wurden auch Frauen in den Orden aufgenommen, aber abweichend von dem Vorbilde der Cistercienser verband man anfangs die Aufenthaltsorte der Nonnen mit denen der Mönche, so daß man jene als mulieres inclusae in den Klöstern leben ließ, also thatsächlich die Praxis der alten Doppelklöster erneuerte. Die üblen Folgen traten bald zu Tage. Bereits das Generalkapitel vom Jahre 1137 und dann Papst Innocenz III. untersagte 1198 die Doppelstifter (Potthast 168). Da den Männerklöstern die Pflicht der Unterhaltung der nun abgesondert in strenger Klausur lebenden Nonnen auferlegt wurde, ging ihre Zahl zurück. Heute giebt es nach dem Catalogus generalis vom Jahre 1900 noch Prämonstratenserinnenklöster in Österreich, Russisch-Polen, Belgien, Holland, Frankreich, Spanien und der Schweiz mit 244 Insassen. Der Orden zählt also nach der neuesten Statistik Männer und Frauen zusammen 1194 Mitglieder in 31 Klöstern. Die Nonnen unterscheiden sich in der Tracht von den Männern nur durch Schleier und Vortuch. Der Orden ist heute im Pfarrdienst und im höheren Unterricht thätig. Die Mönche leiten 182 Pfarreien und 7 Gymnasien. Es giebt endlich noch Tertiarier des Prämonstratenserordens. Der Abt Joseph

Silbermann des Stifts ad Salvatorem zu Passau machte sich besonders um seine Verbreitung verdient (Idea et Summa antiqui sacri tertii ordinis div. Norberti, Passau 1751). Benedikt XIV. verlieh den Tertiariern reiche Privilegien 1752. Die Angehörigen dieses Ordens tragen ein kleines weißes Skapulier unter ihren Kleidern. Er ist besonders in England, Kanada und Nordamerika verbreitet. Hand in Hand mit ihm geht die Erzbruderschaft der Sühnmesse, die die Prämonstratenserin Rosa Mirabal in Boulieu (gest. 1882) errichtete und Leo XIII. 1886 bestätigte (Madeleine, Manuel du Tiers Ordre de St. Norbert, Caen 1887). **Grützmacher.**

Präsentationsrecht s. d. A. Patronat oben S. 23, Pfarrei oben S. 239 und Nominatio regia Bd XIV S. 153.

Präsenz — Präsenzgelder. — Jeder Inhaber einer geistlichen Stelle ist verpflichtet, dieselbe in Person zu verwalten, insoweit nicht aus gesetzlichen Gründen eine Stellvertretung und Abwesenheit des Beamten zulässig ist (s. „Residenz"). Die persönliche Anwesenheit (Präsenz) wird im Besonderen von allen denjenigen gefordert, denen die Pflicht obliegt, an den gemeinsamen kanonischen Stunden im Chore teilzunehmen (s. d. A. „Brevier" Bd III S. 393). Nach der Vorschrift des Konzils von Vienne 1311 ist dies der Fall in den Kathedral-, Regular- und Kollegiatkirchen, in anderen nach der Observanz (c. 1 in Clem. de celebratione missarum et aliis divinis officiis, III, 14). Diejenigen, welche dieser Verordnung nicht nachleben, sollen, abgesehen von anderen Strafen, die „Präsentien" und „Konsolationen" verlieren. Präsentien, Präsenzgelder sind aber solche Zahlungen, welche durch die persönliche Gegenwart täglich verdient und täglich oder wöchentlich verteilt werden (praesentiae oder massa diurna, distributiones quotidanae). Konsolationen sind Leistungen in Geld und Naturalien (Wein, Geflügel, Eier u. a.), welche zu gewissen Zeiten unter die Gegenwärtigen verteilt werden (s. Du Fresne s. v. consolatio; v. Spilcker und Brönenberg, Vaterländisches Archiv für hannöverisch-braunschweigische Geschichte, 1834, Heft I, S. 37). Dazu gehören Oblationen, Hebungen für gewisse Jahres-, Gedächtnisfeiern u. dgl. (memoriae defunctorum, anniversaria; Beispiele aus Kapitelstatuten bei Dürr, De annis gratiae canonicorum, Mogunt. 1770. § VIII. in Schmidt, Thesaurus juris eccl. Tom. VI, p. 195). Da nicht in allen Stiftern dergleichen Präsenzgelder und ähnliche Hebungen hergebracht waren, hat das tridentinische Konzil vorgeschrieben, daß der dritte Teil aller Früchte und Einnahmen zu täglichen Distributionen für die Anwesenden verwendet werden solle (Conc. Trid. sess. XXI. cap. 3. de reform.); sonst sollen die täglichen Hebungen den übrigen Residierenden zufallen oder zum Besten der Kirchenfabrik oder einer anderen frommen Anstalt nach dem Ermessen des Bischofs verwendet werden, sess. XXIV. cap. 12. de ref., verb. c. 32 X. de praebendis III. 5 (Honor. III.) c. un. de clericis non resident. in VI°. III. 3. (Bonifaz. VIII.). Damit der Verordnung selbst entsprochen werden konnte, bedurfte es besonderer Beamten, welche die Präsenz überreichten und die nötigen Register führten. Dieses sind die sogenannten Obedientiales oder nach späterer Bezeichnung Punktatoren (vgl. Benedict. XIV. institutio 107, de synodo dioecesana lib. IV. cap. IV.).

(H. F. Jacobson †) Sehling.

Prätorius, Abdias, gest. 1573. — Jöcher III, 1744, VI, 783; Großes Universallex., Leipzig 1741, XXIX, 140; AdB XXVI, 513 f.; Wetzer u. Welte X², 276 (Meusel, Kirchl. Handlex. V, 394, enthält Irrtümer); Joh. Bismarck, Vitae et res gestae praecipuorum theologorum, Halle 1614, Dd. 3 f.; danach Joh. Adam, Vitae germanorum theolog., Francof. 1653, S. 464 (H. Pantaleon, Prosopographiae heroum atque illustrium virorum totius Germaniae, Basil. 1565, III, 521; J. A. Quenstedt, Dialogus de patriis, Witteb. 1654, S. 197); G. Ludovici, Schul-Historie, Leipzig 1708, IV, 75. 80. 99 ff.; J. C. Becmann, Notitia universitatis Francofurtanae 1707, S. 92 f. 275 f. 1172; G. G. Küster, Martin Friedr. Seidels Bildersammlung, Berlin 1751, S. 80 f.; Freiwillige Heb-Opfer von allerhand in die Theologie laufenden Materien, Berlin 1715 f., III, 605 f. 667 f.; IV, 35 f. 300 f.; G. Holstein, Das altstädt. Gymnasium zu Magdeburg in Jahrb. für Philologie und Pädagogik, 1884, Bd 130, S. 68 ff.; CR IX, 906. 973. 974. 1042. 1048. 1068; Brief von Paul Eber an Camerarius in Dollinger, Die Reformation, Regensburg 1846 f., II, 397, Anm. 8.

Ueber seine einzelnen Schriften s. Jöcher, Ludovici IV, 104 f., Holstein a. a. O., Küster-Seidel S. 82 (Rettner, Clerus Magdeburgensis).

Abdias Prätorius, eigentlich Gottschalk Schulze (Brief Melanchthons bei Seidel-Küster S. 81) wurde am 28. März 1524 (so Bismarck, Küster: 24. Okt., AdB., 25. Okt.,

Beemann: 28. Okt.) zu Salzwedel als der Sohn eines Kaufmanns geboren. Nachdem er die Schulen in seiner Vaterstadt und in Magdeburg besucht hatte, studierte er in Frankfurt a. O. und in Wittenberg Theologie; hier schloß er sich an Melanchthon an, wie er sich denn in seinem ganzen Leben als ein eifriger Philippist zeigte. Auf Empfehlung Melanchthons (Seidel-Küster S. 81. CR V, 343) wurde er 1544 vom Rate seiner Vaterstadt im Schuldienste angestellt und 1548 Rektor des altstädtischen Gymnasiums. Einem wiederholten Rufe als Rektor an das altstädtische Gymnasium in Magdeburg leistete er am 31. Januar 1553 Folge; ob ihn etwas von Salzwedel fortgetrieben, ist nicht klar (Bismarck Dd. 3f.; Danneil, Kirchengesch. der Stadt Salzwedel, 1842, S. 269); am 10. April erfolgte seine feierliche Einführung. Außerordentlich tüchtig als Philologe — er soll 14 (oder sogar 18!) Sprachen gekannt haben, daher πολύγλωττος, doch giebt Nik. Leutinger (Opera omnia ed. G. G. Küster, Frankfurt 1729, 2 vol., S. 421) nur sechs Sprachen an — und Pädagoge brachte er die Anstalt zu hoher Blüte und wurde der „restaurator gymnasii" (vgl. für die Magdeburger Zeit bes. Holstein, sowie Ludovici IV, 75, 80). Auf Grund der Schulordnung Georg Majors (Rektor 1529—36) verfaßte er eine neue Schulordnung, die am 9. September 1553 eingeführt wurde (Ludi Magdeburgensis ordo, leges, statuta, Neudruck bei Vorbaum, Die ev. Schulordnungen des 16., 17. u. 18. Jahrh. I, 412ff.). Er richtete öffentliche Disputationen, hauptsächlich über theologische Fragen, ein, wie er selbst z. B. für den 28. April 1556 eine Disputation De Deo ankündigte, und führte für die Zwischenstunden Gesang ein, was weithin Aufsehen erregte (Andr. Wengerscii Libri quattuor Slavoniae reformatae, Amstelodami 1569, S. 553). Im Gymnasium trug er vor allem griechische Syntax und hebräische Grammatik vor. Als ausgesprochener Philippist zog er sich die Gegnerschaft von Matth. Judex zu; besonders die These: „Evangelium esse praedicationem poenitentiae et remissionis peccatorum" soll Anstoß erregt haben. In dieser Zeit änderte er auch seinen Vornamen Gottschalk in Abdias (Joh. Moller, Homonymoscopia hist.-phil.-critica, Hamburg 1697, S. 822, auch Ludovici IV, 102), um keinen Anstoß zu anzüglichen Bemerkungen über ihn zu geben. Nach Holstein a. a. O. S. 70 hielt er am 13. April 1558 im Gymnasium seine Abschiedsrede und siedelte nach Frankfurt a. O. über, nach Beemann schon im Jahre 1557. An der Universität wurde er Professor der hebräischen Sprache („non tamen officio, attamen doctrina theologus" Beemann S. 92).

Bald trat er in dem Gegensatze zwischen Lutheranern und Philippisten als der theologische Wortführer der Melanchthonianer in der Mark hervor. Der Kurfürst, Joachim II., ein Verehrer Luthers, wollte in seinem Lande die Herrschaft der reinen Lehre; das Luthertum vertraten sein Hofprediger Joh. Agricola und der Frankfurter Professor und Prediger Andreas Musculus, die Führer der Philippisten waren der Berliner Probst Buchholzer (latinis. Fagius) und Abdias Prätorius. Die Ursache, daß die Mark in den Jahren 1558—1563 ein Nachspiel des majoristischen Streites sah (s. d. A. Major Bd XII S. 90, 11), war die Lehrweise des Prätorius, die äußere Veranlassung bot eine Predigt von Musculus am 16. Okt. 1558. (Über den Streit s. d. A. Musculus Bd XIII S. 579, 21; Kawerau, Joh. Agricola, Berlin 1881, S. 314ff. und PRE³ I S. 253; und bes. „Einige bisher ungedruckte Nachrichten von dem Streite de necessitate Bonorum operum" ꝛc. in Freiwillige Hebopfer III, 605ff.; ZKG XIV, 1894, S. 135ff.; Beemann S. 275ff.). Prätorius, durch sein gewandtes Wesen wohl geeignet, den Philippismus zur Hoftheologie zu erheben, verstand es sich den Schein des Vertreters einer von Zeloten verfolgten Richtung zu geben, während gerade die Philippisten nach dem Vorbilde Melanchthons (z. B. CR IX, 1018) es an persönlich verletzenden Ausfällen wider die Gegner, besonders den groben aber ehrlichen Musculus nicht fehlen ließen (Kawerau, Agricola, S. 323 Anm.). Prätorius versuchte sogar, dem Kurfürsten die Lehre der Lutheraner als staatsgefährlich darzustellen, mit dem neuen Gehorsam fiele auch der Gehorsam gegen die Obrigkeit, mit den guten Werken auch die Pflicht Steuern zu zahlen (Brief an den Kurfürsten bei Döllinger, Die Reformation, Regensburg 1846, III. Anhang, S. 13f.). Obwohl dem Kurfürsten die Persönlichkeit des Prätorius angenehm war, stellte er sich doch in der Lehre auf die Seite des Musculus und hielt am Luthertum fest (Hebopfer III, 632, 701). So konnte Agricola am 24. Oktober 1563 das Reformationsfest als „das Siegesfest des Luthertums über den Philippismus" feiern (PRE³ I, S. 253). Nun war die Stellung des Prätorius an der Universität Frankfurt unhaltbar geworden. Die Kämpfe zwischen den Professoren hatten der Universität großen Schaden gebracht, Prätorius war bei den Studenten beliebt. Seit 1563 nahm die Zahl der Im-

matrikulationen auffallend ab, 1561 wurden die **Capita reformationis** eingeführt, welche das Ansehen der Universität wieder heben sollten, die Professoren aller Fakultäten sollten in der reinen Lehre des Evangeliums einig sein (Leutinger II, S. 1384; Hausen, Gesch. d. Universität u. Stadt Frankfurt a. O., Frankfurt a. O. 1800, S. 11 ist tendenziös; 5 die allgemeinen Statuten der Universität Frankfurt a. O., her. v. Reh, Breslau 1898, S. 25. 75f. 85f.).

Wegen seiner Gewandtheit und Sprachkenntnisse wurde Prätorius vom Kurfürsten vielfach in kirchlichen und politischen Angelegenheiten verwendet, so daß er wiederholt längere Zeit von Frankfurt abwesend war. So wurde er zu den drei Disputationen 10 herangezogen, welche Joachim II. mit dem päpstlichen Legaten Commendone und einem Jesuiten in Berlin in seiner Gegenwart am 21. Februar 1561 und folgende Tage halten ließ. Commendone sollte die evangelischen Fürsten zur Beschickung des Tridentinischen Konzils willig machen (Wetzer und Welte III², 695f. Pallavicino, Gesch. des Tridentin. Concils, deutsch v. Klitsche, Augsburg 1835, V, S. 188ff.; Prisac, Die päpstlichen Legaten Com- 15 mendone und Cappacini in Berlin, Neuß 1846, bes. S. 128f.; diese katholischen Darstellungen sind nach den evangelischen Berichten zu berichtigen, vgl. Beemann S. 92f.; Leutinger S. 410ff.). Die Berichte über diese Disputationen schwanken in Einzelheiten, auffallend ist, daß der märkische Chronist Peter Hafft, Schulrektor in Berlin, eine Disputation zwischen dem Bischof Johann Farnesius von Zazinth (Johann Franziskus von 20 Zatznitz) und einigen Jesuiten einerseits sowie Agricola und Prätorius andererseits, an der auch er teilgenommen habe, auf den 30. Januar 1555 setzt, aber damals war Prätorius noch nicht, wie er angiebt, Professor in Frankfurt (**Microchronicon Marchicum**, 1599, abgedr. in Riedel **CD Brandenburg.** IV, 1 S. 46f.). Eine andere Disputation mit Gesandten des Königs von Ungarn hatte Prätorius am 12. November 1561 in Frankfurt 25 über das hl. Abendmahl zu halten, Musculus hatte seine Beteiligung abgelehnt (**Memorabilia** der Stadt Frankfurt vom Stadtschreiber Statius bei Riedel a. a. O. IV, 1 S. 368). Am 4. Februar 1562 wurde er nach Berlin berufen, da dort eine französische Gesandtschaft eingetroffen war; zwar kam er zu spät, mußte jedoch ein Schreiben an den König von Frankreich aufsetzen (Hebopfer III, 650). Im Juni desselben Jahres wurde 30 er als Gesandter des Kurfürsten nach Warschau geschickt (Leutinger S. 421), Anfang September ging er auf den Konvent nach Fulda, wo er als kurfürstlicher Abgesandter am 18. September das Protokoll unterzeichnete (G. Neudecker, Neue Beiträge zur Gesch. der Reformation, Leipzig 1841, S. 73f.): im Oktober nahm ihn der Kurfürst wie auch seinen Gegner Agricola mit auf den Reichstag zu Frankfurt a. M. (Andr. Angelus, 35 **Annales Marchiae Brandenburgicae,** Frankfurt a. O. 1598, S. 360f.).

In dieser Zeit war die Stellung des Prätorius in Frankfurt unhaltbar geworden und er ging mit dem Plane um, nach Wittenberg überzusiedeln, verschiedene Male entwich er dorthin, kehrte aber, wenn die Stimmung am Hofe günstiger war, zurück. Ja am 20. April 1562 hatte er eine Disputation mit dem Kurfürsten und konnte Bedingungen für seine 40 Rückkehr stellen (Kawerau, Agricola S. 325), doch i. J. 1563 erfolgte die endgiltige Entscheidung des Kurfürsten gegen die Philippisten, am 19. April 1563 hielt dieser eine große Rede vor seinem Hofe und den Theologen, indem er sich scharf gegen Buchholzer wandte (Küster-Seidel S. 42, J. Chr. Müller und G. G. Küster, Altes und neues Berlin, Berlin 1737, V, S. 299; Geppert, Chronik von Berlin, Berlin 1839, I, S. 57). Im November 45 1563 nach dem Tode seiner ersten Frau siedelte Prätorius nach Wittenberg über, obwohl ihm Joachim den Abschied nicht geben wollte. Doch blieb er in der Gunst Joachims und kam auch von Wittenberg öfter nach Berlin. Als er sich am 13. Juli 1565 (Küster-Seidel S. 82) in Berlin mit einer Enkelin Melanchthons, Sabina, der dritten Tochter des Sabinus, verheiratete, wodurch ihm die Bibliothek des Sabinus zu- 50 fiel (Leutinger S. 409. 421), erschien auch der Kurfürst zur Hochzeit und erhob ihn dann nebst dem Kanzler Diestelmeier u. a. in den Ritterstand (Leutinger S. 422); 1568 soll Prätorius auch ein Haus in Berlin erworben haben, auch 1569 war er, wie die Vorrede seiner Loci (**Locorum theologicorum Dni Ph. Melanchthonis analyses paulo generaliores . . . Vitebergae** 1569) zeigt, ebenfalls in Berlin. In Wittenberg 55 hatte er sich in der philosophischen Fakultät habilitiert und wurde 1571 Dekan. Ende 1572 fiel er in eine hitzige Krankheit, der er am 9. Januar 1573, noch nicht fünfzigjährig, erlag.

Wolff.

Prätorius, Stephan, lutherischer Erbauungsschriftsteller, gest. 1603. — J. F. Danneil, Kirchengeschichte der Stadt Salzwedel, Halle 1842, „Urkundenbuch"; Theo-

logia pastoralis practica, Magdeburg 1744 ff., VI. Stück 41—48; danach: Nachrichten von dem Charakter und der Amtsführung rechtschaffener Prediger und Seelsorger, Halle 1747, V, S. 68 f.; D. Springinsguth, fortges. v. Schröder, Wismarsche Prediger-Historie, Wismar 1734, S. 124 f.; Jöcher III, 1751; VI, 804; Großes Universallexikon, Leipzig 1741, XXIX, 151; ADB XXVI, 534; Wetzer und Welte X², 279; Meusel, Kirchliches Handlex. V, 395; C. J. Cosack, Zur Geschichte der evangelischen asketischen Litteratur in Deutschland, Basel 1871, S. 1 ff.; C. Große, Die alten Tröster, Hermannsburg 1900, S. 97; H. Beck, Die Erbauungslitteratur der evangelischen Kirche Deutschlands 2c., Erlangen 1883, S. 222 ff.; G. Arnold, Unpartheiische Kirchen- und Ketzerhistorie, Schaffhausen 1740 ff., II. Band Tl. 2, B. XVII K. VI, S. 89 ff.

Werke: Abged. und angegeb. Theol. past. pr. S. 5. 115; 859 f.; bei G. G. Küster, Accessiones ad biblioth. hist. brandenburg. Berol. 1768, I, 108; II, 206; spätere Ausgaben bei Große S. 151 ff.; 58 Schöne, auserlesene, geist- und trostreiche Traktätlein ... herausg. von Joh. Arndt, Lüneburg 1622; Luscinia cantatrix, Rostochii 1576; Opuscula sacra Praetoriana selecta herausg. von Meurer, Soltquellae 1724 (vgl. Theol. past. pr. VI, 861).

Stephan Prätorius ist weiteren Kreisen erst durch die von Joh. Arndt veranstaltete Sammlung seiner einzelnen Traktate bekannt geworden, seine Schriften werden noch heute besonders in der Statiusschen Überarbeitung verbreitet. Die Angaben über sein Leben schwanken, selbst die von ihm gegebenen Daten sind widerspruchsvoll.

Stephan Prätorius (Schulze?) wurde zu Salzwedel wahrscheinlich am 3. Mai 1536 geboren (nach Danneil S. 308 erst 1539) und empfing den ersten Unterricht in der Schule Gottschalci (? des Abdias Prätorius, Danneil, Urkundenb. Nr. 107 b) in seiner Vaterstadt. Nachdem er dann die Schulen in Seehausen, Gardelegen, Salzwedel und Magdeburg besucht hatte, bezog er am 24. Juni 1551 (anders bei Danneil a. a. O.) die Universität Rostock, hier schloß er sich vor allen an David Chyträus an und nahm an den humanistischen Bestrebungen, geleitet durch die „attische Biene" Joh. Posselius, regen Anteil; auch diente er nach seiner eigenen Angabe mehrere Jahre den Schulen der Stadt. Am 14. Oktober 1563 Baccalaureus (Krabbe, Universität Rostock im 15. und 16. Jahrhundert, S. 526) und Magister, mußte er, da sein mütterliches Vermögen aufgezehrt war, 1565 Rostock verlassen und in seiner Heimat Verwendung im Kirchendienst suchen. In Berlin von Agricola ordiniert, wurde er in demselben Jahre Prediger am ehemaligen Kloster zum heiligen Geist bei Salzwedel und bald auch Diakonus an der dortigen Marienkirche; 1569 kam er als Pfarrer in die Neustadt (seine Bewerbung bei Danneil Nr. 107 b); in diesem Amte hat er in Predigt und Seelsorge, getragen von dankbarer Liebe (vgl. z. B. Theol. past. pr. VI, 511. 598) in reichem Segen gewirkt, ein fruchtbare Wirksamkeit entfaltete er besonders in der Pestzeit 1580 und 81, dieser Zeit entstammen bedeutsame Traktate. Mehrere Berufungen in andere Stellen, wie als Superintendent nach der Altstadt 1571, als Probst nach Ülzen 1581 und nach Wismar 1584 (Springinsguth S. 121 ff.) schlug er aus. Er starb am 5. Mai 1603 (so Danneil).

Ein überzeugter Lutheraner, ein großer Verehrer Luthers (dieser ist ihm z. B. der „Engel aus der Sonne"), ein scharfer Gegner sowohl des Jesuitismus als auch des Calvinismus, schätzte er die Sakramente hoch, ohne sich dabei in römische Anschauungen zu verirren (gegen Steitz in PRE XV², 251), wenn er auch in seinem Preise der Taufe zuweilen süßlich und abgeschmackt wird, so z. B. nennt er sie „hochgelobtes Violenwasser, Zuckerwasser, Rosenwasser u. ä., Cosack S. 11), und stand fest auf der Lehre von der Rechtfertigung (z. B. in Cantabrica prima in Opera ed. Meurer S. 254); er drang nicht nur auf rechte Lehre, sondern auch auf Heilsgewißheit und reines Leben, wie er auch großen Wert auf die Seelsorge legte („Privatinstitution"), er war ein Vorläufer von Arndt und Spener (PRE, XVIII², 537), doch unterschied er sich von der Enge des späteren Pietismus durch seine freie evangelische Lebensauffassung (z. B. in Lilium convallium, opera ed. Meurer S. 27). Er bezeugt, daß er zu unnötigen Neuerungen nie Lust und Liebe gehabt, viel weniger zu neuen Ketzereien (Vorrede zu Traktat 2), doch war er, Praktiker, aber nicht Dogmatiker, in der Form nicht immer vorsichtig, so daß er sich den Vorwurf des Antinomismus und Perfektionismus zuzog („Ihr seid schon heilig und gerecht, durch die Fülle der Gerechtigkeit Christi, euch mitgeteilet, und habet die Heiligkeit und Gerechtigkeit schon mehr als ihr bedürfet" Tr. 2, 73 Cosack S. 16), so daß man die Vollkommenheitstheorie später als „Prätorianismus" bezeichnete.

Daher fehlte es ihm an Widersachern nicht — so schrieb er am 17. Juni 1581 an Chyträus, die Stelle in Wismar erfordere einen Mann, „qui non fucata, sed solida doctrina ... prae ceteris sit instructus" (Springinsguth S. 129), aber die zuerst von Dilfeld in seiner „Warnung für drei in der Schatzkammer Praetorii-Statii verdeckte Irrtümer" 1674 aufgestellte Behauptung, daß Prätorius bei der im Jahre 1600 in Salzwedel

gehaltenen Kirchenvisitation 4 (5) Irrtümer habe widerrufen müssen und in einem Revers (Elswich, Commentatio de fanaticorum palinodia, Wittenb. 1715, S. 35; Unschuldige Nachrichten 1727. S. 916 f.) versprochen habe, sämtliche Exemplare der verdächtigen Bücher auszuliefern und nichts ohne Konsens des Konsistoriums drucken zu lassen, obwohl Spener an der Wahrheit des Reverses nicht zweifelt (Theol. Bedenken, Halle 1712 ff., IV, 137, 516; Consilia et judicia theologica, Frankfurt a. M. 1709, I, 38 f.) und Erbkam die Verwarnung zwar nicht für ganz historisch beglaubigt, aber doch für innerlich sehr wahrscheinlich hält (ThStK 1872, S. 372) läßt sich nicht beweisen; dagegen spricht (Theol. past. pr. VI, 730 f.; Danneil, Cosack S. 64), daß der angebliche Revers nicht aufzufinden ist, das Datum nicht zu den feststehenden Daten der Kirchenvisitation paßt, das Visitationsprotokoll die Übereinstimmung der Pastoren und des Magistrats in der reinen Lehre bezeugt (Danneil, Urkund. Nr. 115) und die Visitationskommission ihm ein besonderes Zeugnis über seine Rechtgläubigkeit unter dem 29. Juni ausgestellt hat (Danneil Nr. 116).

Durch seine Traktate, die er selbst seit 1570 herausgab oder die von seinen Freunden veröffentlicht wurden, hat er über den Kreis seiner Gemeinde hinausgewirkt; auch über die Grenzen Deutschlands hinaus ging seine Wirksamkeit, so schrieb er an Antwerpener, mit denen er von Rostock her Beziehungen hatte, die „Trostschrift an die Hochbetrübten von Antorff" (Tr. 47). Er gehört zu den wenigen, die in jener Zeit Interesse für die Heidenmission hatten; in seinem „Seefahrertrost" (Tr. 48) für die Kaufleute des Kontors zu Bergen in Norwegen mahnt er diese zu helfen, daß auch die fernen Inseln das selige Licht des Evangeliums überkommen. Dieser Traktat wurde auch ins Lateinische übersetzt (Frankfurt a. M.: Fluctus et luctus marini) und niederdeutsch als besonderes Gebetbuch herausgegeben (Een christlick Bedeboeck, Lübeck 1611). Unter den 80 von G. Arnold (Unp. K. u. K.-H. S. 89) aufgezählten Traktaten stammen einige, wie Tr. 16 „vom Frieden Gottes", Tr. 35 „Geschichte eines edelen Knaben" nicht von ihm (Theol. past. pr. VI, S. 860). Die Traktate des Prätorius wurden dadurch besonders verbreitet und empfohlen, daß Joh. Arndt eine Sammlung derselben veranstaltete, die 1622 zum erstenmale erschien. In dem zweiten Teil sind 14 geistliche Lieder mit ihren Melodien aufgenommen; unter ihnen befindet sich auch ein Lied von der fröhlichen Auferstehung und Himmelfahrt Jesu in 15 Strophen „Was hat gethan der heilige Christ", das in verschiedene Gesangbücher, wie das Hamburgisch-Ratzeburgische von 1684; das Freylinghausensche von 1704 u. a. Aufnahme gefunden hat (J. C. Wetzel, Hymnopoeographia, Herrnstadt 1719 f., II, 317; J. G. Grischow, her. v. Kirchner, Kurz gefaßte Nachricht von älteren und neueren Liederverfassern, Halle 1771, S. 27; E. Koch, Geschichte des Kirchenliedes, 3. Aufl., Stuttg. 1869 f., II, 322; A. F. W. Fischer, Kirchenliederlexikon, Gotha 1878 f., 2. Hälfte, S. 331[a]).

Die Traktate des Prätorius hat später der Danziger Prediger Martin Statius bearbeitet, ihre Gedanken dem Inhalte nach in der Form von Frage und Antwort in sieben Bücher unter Milderung verschiedener Härten in seiner „Geistlichen Schatzkammer der Gläubigen" zusammengestellt (Lüneburg 1636 u. ö. siehe die Ausgaben bei Große S. 151), nachdem er 1625 einen „Vortrab der geistlichen Schatzkammer" vorausgeschickt; einen „Statius continuatus" mit Zufügung verschiedener Aufsätze von Prätorius als Vorreden und Zeugnisse sowie Ansprachen für jeden Wochentag veröffentlichte mit Empfehlung des Dresdener Oberhofpredigers Jak. Weller (abgedr. auch Unsch. Nachr. 1704, S. 473; das judicium Schuckmannii steht Unsch. Nachr. 1743, S. 405) der Saalfelder Amtsschöffer S. Steiner (Arnstadt 1649). Wie die „Geistliche Schatzkammer" die Gedanken des Prätorius von neuem verbreitete, so gab sie auch Anlaß zu neuen Angriffen, zumal Statius schon als Anhänger von Rahtmann verdächtig war. Es entstand über die Schriften des Prätorius ein besonderer Streit, der sogenannte „prätorianische Streit". So bekämpfte schon Calov als Gegner von Statius vor allem die „fanatische" Sentenz des Prätorius und Statius, daß die Gläubigen die Seligkeit besäßen, und zwar nicht nur in der Hoffnung, sondern in Wirklichkeit (Systema loc. theol., Wittenb. 1677, X, 539 f. 606; XII, 403). Der eigentliche Streit wurde durch Speners Gegner, den Nordhausener Diakonus Dilfeld angefacht, der den Prätorius als einen Geistesverwandten von Esajas Stieffel bezeichnete; verstärkt wurde der Angriff durch den Greifswalder Generalsuperintendenten Tiburtius Rango, auf dessen Betreiben die „Schatzkammer" in Schwedisch-Pommern verboten wurde (Heinsius, Kurze Fragen aus der Kirchenhistorie des Neuen Testaments 1727, VI, 425. 665 f.; J. G. Walch, Histor.-theol. Einleitung in die Religionsstreitigkeiten der ev.-luth. Kirche, Jena 1739, IV, 611 f.; Ch. E. Weismann,

Introductio in memorabilia ecclesiastica hist. sacr. Novi Test., Halle 1745, II, 997 f.; G. Arnold a. a. O. S. 89 f.).

Doch fanden die Schriften von Prätorius zu allen Zeiten dankbare Leser, so sammelte sich im zweiten Viertel des 17. Jahrhunderts um seine Schriften ein Kreis von Erweckten in Kottbus und Umgegend; in mehreren Schriften, die zu Frankfurt a. O. zwischen 1630 und 1640 erschienen, wurde auf ihn zurückgewiesen (Theol. past. pr. VI, 610 f.). In Tübingen fanden seine Schriften einen Fürsprecher in dem Professor der Medizin Dr. Brotbeck; von großem Einflusse war die Empfehlung Speners, der wiederholt auf sie zurückkommt (Theol. Bedenken I, 163 f. 332; II, 643. 723. 745; III, 101. 134. 273. 304. 340. 423 f. 447. 714; IV, 108. 137. 482 f.; IV, 516, 672; Cons. lat. I, 38; III. 17. 86. 521. 654, gegen Rango 583). Auch er giebt zu, daß einzelne Ausdrücke zu hart seien. Die „Geistliche Schatzkammer" ist bis in die Gegenwart wiederholt aufgelegt, eine besondere Bearbeitung lieferte der Kornthaler Pfarrer Staudt (2. Aufl. Stuttgart 1869); auch einzelne Traktate wurden neu herausgegeben (vgl. Große S. 153). Auch in das Litauische wurde die Schatzkammer von Statius übersetzt; sie erschien zu Memel 1845 (Dwasiszka Skarbu kammarra ... nu M. Martino Sztataus). **Wolff.**

Pragmatische Sanktion s. Sanktion, pragmat.

Praxeas s. d. A. Monarchianismus Bd XIII S. 324,32 ff.

Precist (precista) heißt derjenige, welchem eine Anwartschaft auf eine kirchliche Pfründe zusteht, welche ihm durch den Inhaber des Rechtes der ersten Bitte (primae preces) verliehen ist (s. d. A. „Exspektanz" Bd V S. 701,20). Da das jus primarum precum die Befugnis, förmliche rescripta de providendo zu erteilen enthält, welche auch der Papst aus den ursprünglich in Gestalt der preces erlassenen Exspektanzen für bestimmte Fälle zu erlassen berechtigt ist (s. d. Art. „Menses papales", Bd XII S. 629), so werden auch die vom Papste Providierten mitunter Precisten genannt.

Jacobson †.

Prediger Salomo. — Litteratur: Midrasch Koheleth, deutsch von Wünsche 1880. — Kommentare: von J. Mercerus 1573; J. Drusius 1635; M. Geier 1647; Seb. Schmidt 1691; J. F. Kleuker (Salomos Schriften I) 1777; van der Palm 1784; Knobel 1836; Herzfeld 1838; H. Ewald (Dichter d. A. Bd II, 267 ff.) 2. A. 1867; Hitzig 1847; Elster 1855; Hengstenberg 1859; Ginsburg 1861; Kleinert (Gymn.-Progr.) 1864; Young 1865; Zöckler 1868; Grätz 1871; Dale 1873; F. Delitzsch 1875; Plumptre 1881; Renan 1882; Bickell 1884; Nowack 1883; Wright 1883; Volck 1889; Boileau 1891; Leimdörfer 1892; Siegfried 1898; Wildeboer 1898. — Zu Text und Uebersetzungen: Euringer, der Masoretext des Koheleth kritisch untersucht 1890; Dillmann, Ueber die griechische Uebers. d. B. K. SBA 1892, 3 ff.; Klostermann, De l. Qoh. vers. Alex. 1892; Middeldorpff, Symbb. exeg.-critt. ad librum Eccles. (vers. Syr.) 1811; Janichs, Animadverss. critt. in vers. Syr. M. Koh. et Ruth 1871; J. Löwy, l. Koh. vers. arab. Ibn-Gijât 1884. — Abhandlungen: G. Zirkel, Untersuchungen über die Pred. 1792; Umbreit, Koh. scepticus de summo bono 1820; Bloch, Ursprung und Entstehungszeit des B. Koh. 1872; Tyler ecclesiastes 1874; introduction of Eccl. 1899; Kleinert, außerbiblische Einflüsse im B. Koh. ThSK 1883; Palm, Qoh. und die nach-aristotelische Philosophie 1881; Köhler, Grundanschauungen d. B. Koheleth (Univ.-Progr.) 1885; Grätz, Schreiben über Qoh., Jüd. Monatsschrift 1885; Lehrinhalt der Weisheit, ebenda 1887; E. Pfleiderer, Heraklitische Spuren auf theol. Gebiet JprTh 1887; Menzel, Der griech. Einfluß auf Pred. u. Weisheit Sal. 1889; Taylor, Dirge of Coheleth, Jew. Quart. Rev. 1892; Haupt, The book of Eccles. 1894. — Vgl. auch A. Palm, Die Kohelethlitteratur 1886, sowie die LW zur Einleitung und Theologie des AT; zur Geschichte Israels, des Judentums und der griechischen Philosophie.

Prediger Salomonis, hebr. Koheleth, griech. und lat. Ecclesiastes, ist der Name der letzten unter den alttestamentlichen Lehrschriften. Ein Prolog 1, 2—11 und ein Epilog 12, 9—14, in denen beiden von Koheleth als dem redend eingeführten Lehrer in der dritten Person gesprochen wird, schließen das Ganze des Buches ein. Der Prolog hat zugleich die Bedeutung eines thematischen Exordiums; die von ihm als Sentenzen Koheleths eingeführten Sätze: „Alles ist eitel; nichts Bleibendes hat der Mensch von all seiner Mühsal; es giebt nichts Neues unter der Sonne; was vorüber ist, das ist vergessen", 1, 2. 3. 9. 11, durchziehen das Ganze; die von ihm angeschlagene Grundstimmung der schmerzlichen Betrachtung über das ruhelose und ziellose Treiben unter der Sonne, in dem nur die tote Erde das Beharrende ist, trägt das Ganze; sein Eingang

1, 2 bildet zugleich den Zielpunkt, in welchen die Ausführungen des Buches vor dem Epilog zurücksinken, 12, 8. Mit 1, 12 tritt Koheleth selbst in der ersten Person redend ein und führt in der ersten großen Ausführung 1, 12—2, 23 den Induktionsbeweis für die Eitelkeit alles menschlichen Strebens aus der Erfahrung, die er als König zu Jerusalem gesammelt. Wiewohl durch Begabung und durch die Gunst dieser Stellung in der Lage, dem Streben nach Wissen, nach Genuß und Besitz, nach befriedigender Thätigkeit in ausgiebigster und planmäßigster (2, 9) Weise nachzuhängen, fand er doch alles eitel; mehr Qual als Befriedigung; im besten Fall das Gewonnene unsicher, den letzten Ausgang für alle gleich. Das aber ist, wie die zweite große Ausführung 2, 24—3, 22 zeigt, nicht bloß Zufall, sondern göttliche Ordnung, die allen realen Erfolg unabänderlich feststellt, ohne die kein Thun noch Genießen, ohne deren bestimmte Fristen kein Gelingen ist; die dem Menschen seine Arbeit mit ihrer Mühsal, wie mit ihrer Freude zumißt; die ihm zwar die Ewigkeit und mit ihr den Drang nach Erkenntnis ins Herz gelegt, aber sein suchendes Denken durch die Paradoxien der Erfahrung so zerschlägt, daß das Resultat äußerste Demütigung in Bezug aufs eigene Erkennen, Furcht Gottes und Selbstbescheidung in der zugewiesenen Lebensfreude sein muß. Diesen beiden zusammenhängenden Ausführungen, deren Gefüge jedoch gegen das Ende hin schon merklich locker geworden ist, schließt sich als dritter Abschnitt c. 4—6 ein Konglomerat einzelner kürzerer Aussprüche an, welche teils aus Beobachtung und Erfahrung Nachträge zur ersten und zweiten Ausführung bringen (4, 1—3. 4—6. 13, 16. 5, 7 f. 9—6, 6), teils aber auch selbstständige Weisungen praktischer Lebensweisheit enthalten (4, 7—12. 17—5, 6), in denen das Ich des Redenden fast ganz zurücktritt. Durch den Schluß 6, 7—12, welcher die Resultate von I und II (im Suchen kein Friede; das Beste die Freude am Gegebenen; alles vergänglich) energisch zusammenfaßt, wird auch dieser Abschnitt in das Gefüge des Ganzen eingegliedert. Mit einem neuen Ansatz strebt der vierte Abschnitt 7, 1—9, 10 dem Schlußresultat, 9, 7—10 zu, die Freude und das frische Wirken am Gegebenen als beste Lebensregel zu empfehlen. Nach einer Aufreihung von Sprüchen tiefen Lebensernstes, die aber 7, 6 durch die Bemerkung, daß auch das eitel sei, jäh durchschnitten werden, und nach einem warmen Lobe der Weisheit, welche als die richtige Mitte unnützes Grübeln und pharisäisches Richten ausschließt, wendet sich hier Koheleth dem schon vorher mehrmals berührten Lebensrätsel zu, wie wenig das Ergehen der Menschen mit ihrer Tugend und Weisheit in Proportion stehe. Die eingehende Betrachtung desselben, aus der die Erfahrung bezüglich des Weibes 7, 25—28 und die Gnomen vom politischen Verhalten 8, 2 ff. selbstständig heraustreten, bahnt den Weg zu jenem Resultat resignierender Praxis. Parallel zum Aufbau des vierten geht der des fünften, abschließenden Stückes 9, 11—12, 8. Der Vorzug der Weisheit vor der Thorheit bildet hier den Ausgangspunkt. Die Durchführung, welcher sich sofort wieder eine Reihe politischer Weisheitssprüche eingliedert (10, 3—11. 16—20), geht durch die Mahnung zum Wirken 11, 1 ff. auch hier zur Freude am Leben über, 11, 7 ff.; so jedoch, daß dies **ceterum censeo** des Buches in schönem Aufschwung, der an breiter Wucht der ersten Ausführung ähnelt, an dichterischem Pathos sie hinter sich läßt, den Ausblick auf Gericht und Tod zur eigenen Vertiefung sich beigesellt. Der Epilog 12, 9—14 fügt einige Worte über Koheleth selbst, über seine Sprüche, über die Weisheitslitteratur im allgemeinen und die Summe derselben dem Ganzen an. — Wer ist das Ich, das in diesem Buche seine Beobachtungen und Erfahrungen mitteilt? Koheleth wird es am Anfang 1, 2, in der Mitte 7, 27, und am Schluß 12, 8 genannt. 1, 12 nennt es sich selbst so, und identifiziert sich mit der Person eines weisen, reichen, glänzenden Königs über Israel zu Jerusalem, unter dem, wie schon der Verfasser der Überschrift richtig erkannt hat, kein anderer als der Sohn Davids, also Salomo verstanden werden kann. Unter den zahlreichen Deutungen des Namens Koheleth, dessen Form als **fem. part. Kal** der Wurzel **kahal** nicht zu verkennen ist, können in der Gegenwart nur noch zwei in Betracht kommen. Der älteren maskulinischen (**LXX**: ἐκκλησιαστής, Luther: Prediger) haben Olshausen (Lehrb. § 119 **a**) und Delitzsch die sprachliche Begründung gegeben, daß das spätere Hebräisch Mannsnamen mit femininischer Endung bildet (Neh 7, 57; Esr 2, 57). Salomo habe das Cognomen Koheleth „der Gemeindesammler, Prediger" erhalten mit Beziehung auf die große Weihefeier, bei welcher er Israel zur Gemeinde versammelte (**Hiph. jak'hel**) und predigte, 1 Kg 8, 1. 55—61. Dazu paßt die maskulinische Konstruktion des Wortes 12, 8, der aber die femininische 7, 27 gegenübersteht. Und die Korrektur der letzteren Stelle nach 12, 8 läßt die Entstehung des seltsamen Textfehlers unerklärt, während die Entstehung der maskulinischen Lesung 12, 8 sich aus der Beziehung

des Namens auf Salomo leicht begreift. Es kommt dazu, daß doch Koheleth nicht bloß in der Person Salomos jene Beobachtungen gemacht hat, sondern auch zu einer gar anderen Zeit, wo Menschen herrschten über Menschen ihnen zum Elend, und die rechtschaffenen Leute vom heiligen Ort getrieben und vergessen wurden 8, 9f. Und kein Ausleger denkt daran, all die historischen Exempel, die Koheleth als selbstbeobachtete gern seinen Ausführungen einverleibt (4, 13ff. 10, 5ff. u. a.) aus dem Beobachtungskreise Salomos erklären zu wollen. So wird man doch mit Ewald u. a. bei der Auffassung stehen bleiben müssen, welche der Graecus Venetus durch die Übersetzung ἡ ἐκκλησιάστρια, ἡ ἐκκλησιάζουσα ausdrückt, daß nämlich das femininische Partizip als Apposition eines unbenannten Wesens zu verstehen, welches in dieser Weise sich redend einführt. Und wer dieses Wesen sei, kann nach dem Inhalt des Buches selbst, wie nach anderweiten Fingerzeigen des AT nicht zweifelhaft sein: es ist die chokhma, die Weisheit selbst; und zwar die Weisheit nicht als theoretisches Erkenntnisstreben, welches nach unserem Buch an der Unerkennbarkeit des Werkes Gottes scheitert (3, 11; 7, 23f.; 8, 17f.; 9, 1; 11, 5) und daher zu den Eitelkeiten gehört (1, 12—18), sondern die Weisheit als praktische Lebenskunst, deren Lob das Buch mit beredten Worten verkündet 2, 13f. vgl. v. 9. 7, 11f.; 8, 1. 5: 9, 13—18; 10, 2. 3. 10. 12—15. Wie die Zionsgemeinde Jes 40, 9 mĕbassèreth, die Freudenbotin heißt, als die Verkünderin der Gotteserlösung durch die Lande, so heißt die Chokhma Koheleth, die Gemeinderednerin, weil sie in den Thoren der Stadt zum versammelten Volke redet. Spr 1, 21; 8, 1—3. 9, 3. In Salomo, mit dessen Gestalt sie durch Geschichte und Volksbewußtsein aufs innigste verknüpft ist, der unserem Verfasser nach 1, 12 ein Gewesener ist, dessen historische Stellung in der israelitischen Königsreihe ihm hinter dieser ideellen Bedeutung völlig zurücktritt, 1, 16; 2, 9 — in Salomo hat sie zu beobachten und zu lehren begonnen; seither schreitet sie, selber zeitlos, beobachtend und lehrend durch die Jahrhunderte, und weiß demgemäß mit Autorität zu versichern, daß was jetzt neu erscheint, längst dagewesen ist, 1, 9. 10; 3, 15. — Diese Gewißheit über die Rednerin, der der Verfasser sein Werk in den Mund legt, von der er sich selber inspiriert weiß, wird durch die Zeit, der wir die Entstehung des Buchs zuweisen müssen, bestätigt. Durch die am vollständigsten bei Delitzsch zusammengestellten sprachlichen Beobachtungen kann als festgestellt gelten, was zuerst von Luther ausgesprochen und von Grotius auf philologischen Boden gestellt den Konsensus der gegenwärtigen Exegese bildet und auch durch die fleißigen Sammlungen von Stier (luth. Zeitschrift 1871, S. 409ff.) u. a. nicht ernstlich in Frage gestellt erscheint: daß das Buch in die Ausgänge der alttestamentlichen Litteratur fällt. Seine Sprache steht nach Wortschatz und Fügung auf dem Übergange vom biblischen Hebräisch zu dem der Mischna, und eigenartig sticht bei aller Eintönigkeit der Diktion der starke Gebrauch neuer Konjunktionsbildungen, welche die Rede dem dialektischen Gebrauch beugen, von der lapidaren Weise der älteren ab. Hat Sievers (Metrische Studien 1901) nicht mit Unrecht auf metrische Klangfarbe im Buch hingewiesen, so zeigen doch die von ihm S. 563ff. mitgeteilten Proben, wie schon im zweiten Kapitel die durch den dichterischen Charakter des ersten hervorgerufene symmetrische Gestaltung sich auflöst, und S. 119 u. 132 bemerkt er ausdrücklich, daß das Buch von der älteren Spruchdichtung durch die Eigenart der rhetorischen (prophetischen") Metrik sich abhebe. Auch formell sind die Kapitel 4—10 ein Konglomerat, oft nur durch die Wiederkehr der nämlichen Einführungsformeln zusammengehalten. (Namentlich die Formel: „besser als"; vgl. 4, 3. 6. 8. 13. (17.) 5, 4. 6, 3. 9. 7, 1. 2. 3. 5. 7. 8. 9, 4.) So oft auch seit Köster (Hiob u. Pr. S. 1831) der Versuch gemacht ist, eine strophische Gliederung im ganzen aufzuweisen: jener Eindruck des Rauhen und Zerrissenen der Darstellung, dem Elster beredte Worte gegeben, macht sich im Vergleich mit den Schriften der klassischen Sprachzeit nur zu deutlich fühlbar. Schwierig aber ist die nähere Bestimmung der Epoche, welcher die Entstehung des Buches zuzuweisen. Die Ansicht von Grätz, daß der Verfasser zur Zeit Herodes d. Gr. einerseits dem glühenden Volkshaß gegen diesen Emporkömmling seinen Griffel geliehen, andererseits aus der Seele dieses alternden Königs die Betrachtungen c. 1. 2 angestellt, endlich aber auch wieder die Beziehungen auf denselben vorsichtig verhüllt, um von seinem politischen Pamphlet keinen Schaden zu haben, löst sich bei näherer Betrachtung in eine Reihe von Unmöglichkeiten und Selbstwidersprüchen auf, die sich gegenseitig aufheben. Und überhaupt ist es nicht angängig, mit der Abfassung des Buches der christlichen Zeit so unmittelbar nahe zu rücken. Nicht zu erklären wäre da die Entstehung der am vollständigsten bei Bloch (Ursprung u. Entstehungszeit d. B. K. 1872) gesammelten talmudischen Legenden, welche die Niederschrift des Buches mit den Männern des Hiskia (baba bathra

15a) oder mit Salomo selbst, seine Kanonisation mit den Männern der großen Synagoge in Beziehung setzen (**Aboth R. Nathan** 69), und die es bereits zu Herodes und Gamaliels Zeiten als kanonische Autorität gebraucht sein lassen (**Baba bathra** 14a. **Schabbath** 30b). Wenn auch die griechische Übersetzung unseres Buches, welche unser Text der **LXX** bietet, das spezifische Gepräge des Aquila (*σύν* = **'eth accusativi**) trägt und demnach vor 100 n. Chr. schwerlich entstanden sein wird, so ist damit nicht erwiesen, daß dies die erste und älteste Uebersetzung des Buches gewesen. Sowohl die Fragmente der Hexapla (**ed. Field Ox.** 1875, II, p. 377 sq.) als auch Hieronymus (**praef. comm.**) wissen von einer Übersetzung des Buches durch Aquila neben der der **LXX**. Namhaft höher mit der Abfassung des Buches hinaufzugehen nötigt uns die Thatsache, daß es im Buch der Weisheit Salomonis als vorhanden vorausgesetzt erscheint. Die Wahrheit der zuerst von E. Chr. Schmidt (S.s Pr. 1794) gemachten Bemerkung, daß ein polemisches Verhältnis zwischen beiden Büchern bestehe, darf in der Einschränkung, daß nicht Koheleth selbst, sondern die einseitige Ausmünzung desselben durch eine libertinistische Richtung im Buch der Weisheit bekämpft sei, gegenwärtig als anerkannt gelten. Vgl. Wei 2, 1—5; 3, 2f.; 5, 14—16; 8, 13 mit Koh 9, 2. 5. 10; 8, 8; 1, 11; 2, 16; 3, 18—21; Wei 2, 6—9 mit Koh 9, 7—9; 3, 22; 5, 17; Wei 7, 17; 8, 10; 8, 16 mit Koh 7, 24; 1, 18; 9, 11 u. a. m. Überall klingen durch Beschreibung und Widerlegung der Gegner, gegen welche sich die Weisheit Sal. wendet, Aussprüche des Koheleth hindurch, auf welche sich dieselben beriefen. Kann die Entstehung des Buches der Weisheit zumal wegen seines Verhältnisses zu Philo nicht über **ca.** 100 v. Chr. hinabverlegt werden, so ist damit der **terminus ad quem** für die Entstehung unseres Buches, und zwar mit der näheren Maßgabe fixiert, daß es dem Buch der Weisheit, da dasselbe bereits auf seine Auswirkungen reflektiert, nicht zeitgenössisch, sondern voraufgegangen ist. Ob auch das Buch Sirach, dessen Abfassungstermin nicht über die Anfänge des 2. Jahrhunderts hinabverlegt werden kann, den Koheleth bereits voraussetze, läßt sich nicht mit gleicher Sicherheit sagen. Die nicht seltenen Parallelen gnomischer Gedankenbildung (vgl. die Aufzählungen bei Plumptre S. 56ff. und Wright S. 41ff.) beweisen noch nicht für Abhängigkeit Sirachs, wogegen allerdings es naheliegt, in der Formung von Stellen wie Sir 11, 11; 14, 18; 21, 12. 33 (36), 18 den Einfluß der Lektüre von Koh 1. 2 zu erkennen. Es ist bemerkenswert, daß 11, 11 die hebr. Sirachfragmente einen Gebrauch des Wortes **jage'a** aufweisen, der sich sonst nur Koh 1, 8 findet, während zugleich die Ausführung des Parallelgedankens Koh 9, 11 bei Sirach 11, 12f. diesen als den jüngeren erweist. Und jedenfalls ist klar, daß jene mächtige Neuerweckung israelitischen Patriotismus und Religionseifers, welche mit den Makkabäerkämpfen ins israelitische Geistesleben eingetreten ist, vom Verfasser unseres Buches noch nicht miterlebt ist: vom Eifer um das Gesetz, von der Auswahl, Mission und Zukunftshoffnung Israels ist seine Seele unbewegt; der kosmopolitische Charakter, der in der alttestamentlichen Chokhmalitteratur wurzelhaft angelegt ist, ist bei ihm auch des letzten Restes nationaler Farbe entkleidet. Immerhin bleibt für die nähere Bestimmung der Entstehungszeit des Buches der weite Raum von der Nehemiaepoche c. 430 bis c. 200; der Zeitraum der israelitischen Volks- und Litteraturgeschichte, betreffs dessen unser historisches Wissen von sicheren Daten und Details so gut wie verlassen ist. Die nehemianische Epoche selbst weist in der sozialen Lage Jerusalems manche Erscheinungen auf, welche mit den in unserem Buch vorausgesetzten übereinstimmen. Aber über sie hinabzugehen nötigt schon der Umstand, daß der Titel **mal'akh** im Koheleth bereits rezipierte Bezeichnung des Priesters ist 5, 5, während er bei Maleachi nur erst noch in Verbindung mit Jahve diese Bedeutung und daneben auch noch andere hat, 2, 7; 3, 1. Sehr viel weiter würden wir hinabschreiten müssen, wenn eine starke Aufnahme spezifisch stoischer und epikuräischer Philosopheme in das Buch, wie sie von Tyler, Plumptre, Palm u. a. behauptet worden ist, als thatsächlich anerkannt werden müßte. Das ist aber nicht der Fall. Die zuerst von Zirkel 1792 ausgeführte These, daß die Sprache des Buchs griechischen Einfluß aufweist, hat allerdings ihre guten Gründe. Auf Koheleth (5, 17. 3, 11) beruht der neuhebräische Sprachgebrauch des Wortes **japhe** im ethischen Sinne des griechischen *καλόν*; der Sinn von 3, 12 wird sofort plan- und zusammenhangsgemäß, wenn man bei **'asoth ṭobh** an *εὖ πράττειν* denkt; vgl. a. **jom ṭobha** 7, 14 mit *εὐημερία*; die Ansätze zur Formung philosophischer Termini wie **tur** *σκέπτεσθαι* 1, 13. 2, 3. 7, 25, **bor** *θεωρεῖν* 9, 1 (vgl. **bar** 3, 18), **ma-schehaja** *τὸ ὄν* 7, 24 weisen auf ein Eindringen griechischen Ferments in hebräische Sprech- und Denkweise. Und daß dies Ferment erst dann voll verständlich wird, wenn wir uns die populärphilosophischen Gedankenformen vergegenwärtigen, welche als Niederschlag der grie-

chischen Philosophie durch die Völkermischung der Diadochenzeit in den Orient eingeströmt sind, wird nicht zu bestreiten sein. Aber über diese Gemeinplätze der Popularphilosophie reicht die griechische Tinktur unsers Buches nicht hinaus. Die charakteristischen Hauptsätze der älteren stoischen und platonisierenden Schulphilosophie, wie sie z. B. im Buch der Weisheit oder im vierten Makkabäerbuch entgegentreten, fehlen ebenso wie die spezifischen Grunddogmen des Epikuräismus (vgl. ThStK 1883, 762ff. Gegen die E. Pfleierersche Annahme heraklitischer Axiome im Koh. richtet sich die oben angeführte Abhandlung von Menzel). Und die Citate aus Marc Aurel, welche mit solchen aus Lucrez, Cicero und Horaz den Ausführungen Palms die Fälle geben, können auch bei der denkbar spätesten Ansetzung des Koheleth nur durch Anachronismus für seine Abhängigkeit geltend gemacht werden. Auch daß die ausführliche Allegorie in c. 12 nur aus der Naturkenntnis der griechischen Philosophen zu begreifen stehe, ist Fiktion. Ebenso wenig wird der eigenartige, auf pessimistischen Prämissen sich erhebende Eudämonismus, der als die charakteristische Stimmung unseres Buchs bezeichnet werden kann, von jenen herzuleiten sein. Wie er — einschließlich seiner pessimistischen Färbung vgl. Hi 21 — aus innerhebräischer Geistesentwickelung sich sehr wohl begreifen läßt, und ein nicht bloß jenen Jahrhunderten angehöriges, sondern wiederkehrendes Zeichen decadenter Kulturperioden ist, so ist, wenn erst nach Anlehnung umgeschaut wird, diese Mischung von Todesmahnung und Lebensfreudigkeit ein uraltes Charakteristikum ägyptischer Anschauung. „Die Leiber gehen vorüber seit Ewigkeit," heißt es in einem Gesange aus dem Grabe des Nfr-htp zu Abdelgurna, „und jüngere treten an ihre Stelle. Die Sonne zeigt sich allmorgendlich und die Abendsonne geht unter. Die Männer zeugen, die Weiber empfangen, doch alle, die geboren sind, gehen zur Stätte, die ihnen bestimmt ist. Sei fröhlich! Laß Wohlgeruch und Salben um dich stellen und Lotoskränze u. s. w." Vgl. Records of the past vol. VI p. 127 und das ähnliche alte Antef-Lied ebendas. IV, 117. Auch sonst spricht manches für Abfassung des Buchs in Ägypten, oder doch mindestens dafür, daß der Verfasser, wie Plumptre annimmt, die entscheidenden Impulse seiner geistigen Entwickelung und Schriftstellerthätigkeit dort empfangen hat. Das Lokalkolorit von Jerusalem trägt nur eine Stelle im Buch, die Anweisung über den Besuch des Gotteshauses 4, 17. (Zwar kann man auch betreffs dieser einwenden, daß der Gebrauch von Räumen des Tempels zu Lehrstätten, der hier vorausgesetzt wäre, sich sonst aus dem AT nicht belegen läßt; aber daß dieser Gebrauch längst vor der christlichen Zeit eingetreten ist, zeigt seine Voraussetzung als Herkommen Lc 2, 46, während andererseits Belege dafür, daß auch die allenthalben bestehenden Synagogen den auszeichnenden Namen des „Gotteshauses" erhalten hätten, nicht beizubringen sind.) Dagegen setzt der Verfasser an mehr wie einer Stelle die unmittelbare Nähe eines Königshofes voraus (10, 4—7. 16—20; 8, 2—5. 11; 5, 8), der doch in der Periode, von der wir reden, in Jerusalem nicht residiert hat. Nicht auf Jerusalem, sondern auf eine Seestadt weist die Anschauung, die dem Spruch 11, 1 zu Grunde liegt. Wo an der Mündung der Nilarme Alexandrien, die Hafen- und Residenzstadt, die große Wiege jüdisch-griechischer Geistesbildung lag, war es natürlich, neben den Menschengeschlechtern und dem Wind die zum Meere wallenden Ströme als allbekannte Anschauung einzuführen, 1, 7. Nicht in Jerusalem wird die merkwürdige, sonst im AT unerhörte Bezeichnung „König in Jerusalem" 1, 12; 1, 1 geprägt sein; ägyptisch ist die Bezeichnung des Grabes als eines ewigen Hauses 12, 5, vgl. Diod. Sic. 1, 51. Wir werden in die Zeit und Lage gedrängt, der schon Luther das Buch zugewiesen: in die Zeit der Ptolemäer und an ihren Hof. Und zwar, da von Bedrückungen der Juden als solcher das Buch nichts weiß, die Leser vielmehr in der Möglichkeit behaglichen Genusses sich befinden und den Zugang zu einflußreichen Hofämtern haben 10, 4, in die erste Ptolemäerzeit vor dem Beginn der Judenbedrückung unter Ptolemäus IV. Philopator. Zwischen 320 und 217 ist unser Buch von einem jüdischen Weisen zu Alexandrien verfaßt worden. Vgl. auch 8, 2. 8 mit Jos. antt. 12, 1, 1. — Dieser isolierten Lage der Abfassung entspricht der Charakter des Buches im Verhältnis zu der übrigen alttestamentlichen Litteratur. Die eisige und schneidende Kälte, mit welcher der Verfasser sofort am Anfang die Nichtigkeit der Güter, welche nicht bloß materiellem, sondern auch idealem Sinn als erstrebenswerte Ziele erscheinen, aufzuweisen nicht müde wird; die Beflissenheit, mit der er gerade bei solchen Lebenserfahrungen verweilt, welche jeder nicht gemacht zu haben oder wenn gemacht möglichst schnell zu vergessen wünscht; die rücksichtslose Wucht, mit der er das Demütigende menschlicher Erkenntnisunfähigkeit gegenüber den letzten Gründen des Geschehens zum schärfsten Ausdruck bringt: das alles giebt ihm den Charakter des Einsamen und Vereinsamenden. Ist auch der trostlose Eindruck, den auf uns

seine Betrachtungen über das Nichts an allen Lebensausgängen machen müssen, durch die Erwägung zu mildern, daß das AT überhaupt über ein Jenseits zwar Ahnungen, auch Weissagungen, aber keine Lehre hat — das Buch der Weisheit ist in diesem Betreff ein kühnerer Neuerer als Koheleth — so bleibt doch bestehen, daß es ein Unterschied ist, 5 wenn das AT von dem, was über den Tod hinaus liegt, nichts lehrt, und wenn Koheleth immer wieder ausführt, daß der erkennbare Inhalt der Zukunft das Nichts sei. 9, 6. 10; 11, 8. Man begreift, wie die neuere Exegese, deren eigenste Virtuosität in der Fixierung psychologischer Gesamteindrücke besteht, nicht müde wird, von der Zweifelsucht, Müdigkeit, Blasiertheit des Buches zu reden; wie die Bezeichnung eines „Hohenliedes der 10 Skepsis" für dasselbe sich hat bilden können. Und doch ist das nicht gerecht. Ein starkes Bollwerk positiver religiöser Überzeugung und Lehre steht den Zweifeln ungebrochen gegenüber. Über all diesem Treiben der Welt waltet Gott allmächtig. Er ist der Schöpfer 12, 1; 7, 29; er hat dem Menschen das Leben gegeben und ist Herr darüber 8, 8. 15; 12, 7; 9, 11 f.; er hat ihm das Suchen und die Mühsal gegeben 1, 13; 3, 10. 18; 15 8, 17, so daß dies ganze Wesen der Eitelkeit als Gottes Veranstaltung hingenommen werden muß 2, 26; er giebt ihm aber auch die Freude an der Arbeit 3, 13; 5, 11 und am Genuß 2, 24; 3, 13; 5, 18; 6, 2; 7, 14. Gott ordnet alles nach Zeit und Weise, und an dieser Ordnung, die gut 3, 11 und unabänderlich ist 3, 14; 6, 10; 7, 13, hängt jeder reale Erfolg 3, 1—8; 7, 14; 9, 1. 11. Wie tragisch es sei, daß er dem 20 Menschen die Ewigkeit ins Herz gelegt (3, 11; die Bedeutung Welt, die einige Neuere hier wieder aufnehmen, widerstreitet dem stehenden Gebrauch des Wortes 'olām bei K.), und daß er doch dem dadurch bestimmten Verlangen des Menschen nach transcendenter Erkenntnis das Resultat versagt hat 3, 11; 7, 23 f.; 8, 17 f.; 9, 1; 11, 5: so ist er doch der Welt nicht entrückt. Alles, auch das Verwirrende und Demütigende menschlicher Er- 25 kenntnis weist darauf hin, daß in der Pflanzung der Gottesfurcht in der Welt seine Absicht besteht 3, 14; 5, 6; 7, 18; 12, 13; er zürnt 5, 5; er wird als der Richter seine Ordnung auch in der sittlichen Welt durchsetzen 3, 17; 5, 7; 8, 6—8. 13; 11, 10; 12, 14. Darum giebt es auch sittliche Güter in der Welt. Ein Gut ist das Leben 9, 4 f. 7—10; 11, 7 f.; ein Gut die wahre Weisheit (s. o.); ein Gut die Gemeinschaft 30 4, 7—12; ein Gut die Obrigkeit 5, 8; ein wohl wahrzunehmendes Gut die Freude an Arbeit und Lebensgütern, die Gott jedem zugemessen. 3, 22; 2, 24; 3, 12; 5, 17; 6, 2—6; 8, 15; 9, 7 f.; 11, 9. So ungewiß der von ihm allein abhängige Erfolg, so gewiß ist doch, daß er da, wo keine Arbeit, auf alle Fälle fehlt; darum ist wie die Freude am Gegebenen und Gegenwärtigen, so das Wirken im Gegebenen und Gegenwärtigen 35 Pflicht, so lange es Tag ist. 11, 1—6; 6, 9; 9, 10. Kurz, jene Grundpositionen, auf welche das welkende Judentum den lebendigen Reichtum des prophetischen Glaubens reduziert und die es mit äußerster Energie festgehalten hat: die Gewißheit von dem Einen ewigen Gott, dem Schöpfer und Regierer der Welt und von seinem Gericht, sind das Fundament, auf dem sich die Gedankengänge Koheleths, auch die gewagtesten, bewegen. Wobei 40 zu beachten, daß in Betreff des Gerichts er auf dem alttestamentlichen Boden beharrt, sofern er dasselbe zwar ans Ende verlegt, aber über einen jenseitigen Vollzug desselben nichts aussagt. Allerdings, in die starken Felsen der religiös-sittlichen Grundanschauung wühlen die Einwürfe der Welterfahrung tief hinein. Man hat den Eindruck ringender Gedankenreihen, und wenn an einzelnen Stellen Satz und Gegensatz sich im dialektischen 45 Spiel folgt, so daß die mittlere Wahrheit von selbst resultiert (4, 4—6. 7, 16—18. 5, 7 f.), so stößt an anderen These und Antithese hart und unvermittelt aufeinander (8, 11—13. 2, 10 ff. 13 ff. 3, 26. 6, 2 u. ö.). Daher die Versuche älterer, das Buch mit Gregor d. Gr. als einen Dialog oder mit Luther als eine Anthologie aus verschiedenen Verfassern zu begreifen, denen sich neuerlichst Bickell mit dem Einfall, die Risse des Zu- 50 sammenhangs aus dem Versehen des alten Buchbinders der Handschrift zu erklären, und Siegfried mit dem mühevollen Scharfsinn des Versuchs angeschlossen hat, die Gestalt des Buchs nach Analogie der Quellenscheidung in den historischen Büchern durch schichtenweise Entstehung begreiflich zu machen. Ein Versuch, der trotz exegetischer Gewaltthaten und der Annahme von vier sehr verschiedenartigen Verfassern keineswegs restlos aufgeht, und 55 der wie alle ähnlichen an dem starken Eindruck der Einheitlichkeit der sprachlichen und schriftstellerischen Individualität des Verfassers scheitert. Ohne die Möglichkeit späterer Zusätze auch im Innern des Buchs von vornherein leugnen zu wollen, wird man doch sagen müssen, daß sich Art und Gestalt des Buchs am Besten bei der Annahme Eines Verfassers begreifen, der weit entfernt von dem Ehrgeiz des konsequenten Doktrinärs, mit 60 rücksichtsloser Ehrlichkeit als widerspruchsvoll vorträgt, was er als widerspruchsvoll be-

obachtet hat, und den dieselbe Ehrlichkeit hindert, eine ernsthafte Lebenskunst ohne Gottesfurcht erdichten zu wollen. Es gehörte das im Sehen ebenso phantasievolle wie im Nichtsehen willensstarke Auge Renans dazu, in dem Verfasser einen „liebenswürdigen Roué der Hautevolée" zu erblicken, dem nur eins gewiß ist, nämlich daß die Frommen Schwachköpfe sind; und von dem zu Heinrich Heine il n'y a qu' une porte à entr' ouvrir. Begreiflich aber ist bei dieser Beschaffenheit des Buches, daß seine Würdigungen und Gesamtwirkungen im Religions- und Geistesleben der nachkommenden Geschlechter unendlich mannigfache gewesen sind. Ist es auf der einen Seite das Lieblingsbuch nicht bloß vulgärer, sondern auch geistig vornehmer Skeptiker, wie Friedrichs d. Gr. gewesen, so haben auf der anderen christliche Denker, wie Gregor v. Nyssa und Hugo von St. Victor kein Bedenken getragen, es in ihren Homilien Spekulationen positivster Art zu Grunde zu legen; klingt in der kirchlichen Poesie aller Jahrhunderte die schmerzliche Klage seiner Todesbetrachtungen wieder, so ist es andererseits von Männern wie Hieronymus, Comenius, Hengstenberg als ein Trostbuch im eminenten Sinne gewertet worden. Wer möchte ein Buch im Kanon missen, dessen scheinbare Armut so vielen zum Reichtum geworden ist? — Und doch wird es nicht wundernehmen können, daß seine Stellung im Kanon von Anstößen, die man am Inhalt nahm, nicht ganz unberührt geblieben ist. Wir wissen, daß es unter den jüdischen Schriftgelehrten in Frage gestanden hat, ob das Buch um solcher Anstöße willen nicht zu „verbergen" sei (Midr. Koh. zu 1, 3); daß das 1. Jahrhundert unserer Zeitrechnung von dem Streit der Schulen Schammais und Hillels bewegt war, ob es Teil habe an dem hochheiligen Charakter der anderen kanonischen Schriften, „die Hände zu verunreinigen", bis die Schule Hillels auf der Synode zu Jabne (c. 90 n. Chr.) den Sieg zu Gunsten des Buches erstritt. S. Delitzsch, Hoheslied S. 15, und die von Strack in dieser Encyklopädie IX, 753 zusammengestellten Talmudstellen. Die an sich wohlbegründete Bemerkung von N. Krochmal (more nebochim hazeman ed. L. Zunz, Lemb. 1851), daß die Schlußverse des Buches nicht von dem Verfasser selbst herrühren, sondern später hinzugefügt sind, ist von Grätz zu der Annahme verschärft worden, daß der Epilog 12, 9 ff. erst anläßlich jener Synode dem Buch angefügt sei, und daß die letzten Verse desselben, V. 11 ff., nicht dem Buch Koheleth, sondern dem gesamten dritten Teil des Kanon, den Hagiographen, gelten; woraus weiter zu folgern, daß das Buch damals am Schluß dieses Teils und somit des ganzen ATs gestanden. Keine dieser Annahmen ist haltbar. Daß der Epilog der Synode bereits als Teil des Buches vorgelegen, folgt aus der Notiz des Hieronymus, daß V. 13 und 14 für die Entscheidung der letzteren wesentlich mitbestimmend waren. Daß die Verse 11—14 nicht der ganzen Hagiographensammlung gelten, zeigt ihr Inhalt. Wie hätte man Bücher, wie Psalmen, Daniel, Chronik durch V. 11 der gnomischen Weisheitslitteratur zuweisen mögen? Nur das wird als wahrscheinlich zurückbleiben, daß zu der Zeit, wo der Epilog dem Buch angefügt wurde, dieses einen Anhang der Sprüche Salomos bildete, auf welche der Epilog sich deutlich mitbezieht. Es ist kein Zufall, daß wie der Schluß des eigentlichen Buchkörpers 12, 8 mit 1, 2, so der Schluß des Epilogs V. 13 f. sich mit Spr. 1, 7 zusammenschließt. Dort, im unmittelbaren Anschluß an das Spruchbuch, haben den Koheleth auch noch die Kanonverzeichnisse bei Melito, Epiphanius, Hieronymus, während die Synagoge ihn mit Rücksicht auf seine liturgische Verwendung beim Laubhüttenfest den fünf Feiertagsrollen (Megilloth) eingereiht hat. **P. Kleinert.**

Predigt, Geschichte der christlichen. — Litteratur: I. Bearbeitungen der gesamten Predigtgeschichte (vielfach nicht vollendet): P. Roques, Le pasteur évangélique 1723, I. p. 1. sect. Deutsch von Rambach, 2. A. 1768, reicht bis zur Reformation; B. Eschenburg, Versuch einer Geschichte der öffentlichen Religionsvorträge in der griechischen und lateinischen Kirche von der Zeit Christi bis zur Reformation. Erster Hauptabschnitt 1785, reicht bis ins 4. Jahrhundert; J. W. Schmid, Anleitung zum populären Kanzelvortrage, 1789—1800, Teil 3; Chr. Fr. v. Ammon, Geschichte der Homiletik (Erster Band der Geschichte der praktischen Theologie) 1804. Erschienen ist der 1. Teil, enthaltend eine Skizze bis auf Huß und eine genauere Darstellung bis Luther (im A. Ammon nicht erwähnt); A. Wießner, Geschichte der christlich-kirchlichen Beredsamkeit durch biographische Nachrichten von den berühmtesten Kirchenlehrern und durch Beispiele ihrer homiletischen Schriften erläutert, I 1829, reicht nur bis zum Anfang des 3. Jahrhunderts; K. F W. Paniel, Geschichte der christlichen Beredsamkeit und der Homiletik von den ersten Zeiten des Christentums bis auf unsere Zeit, Bd I Abt. 1 1834, reicht nur bis Chrysostomus und Augustin; C. G. H. Lentz, Geschichte der christlichen Homiletik, ihrer Grundsätze und der Ausübung derselben in allen Jahrhunderten der Kirche. 2 Teile, 1839, gründlich und mit sorgfältig gewählten Beispielen; R. Nesselmann, Uebersicht über die Entwickelungsgeschichte d. christlichen Predigt, 2. A. 1862,

recht oberflächlich; A. Brömel, Homiletische Charakterbilder, 2 Bde, 1869 und 1874; A. Nebe, Zur Geschichte der Predigt, Charakterbilder der bedeutendsten Kanzelredner, 1879. I. Origenes bis Tauler. II. Luther bis Albertini. III. Schleiermacher bis zur Gegenwart; R. Rothe, Geschichte der Predigt von den Anfängen bis auf Schleiermacher, hrsg. von A. Trümpelmann, 1881; H. Hering, Die Lehre von der Predigt, 1. Hälfte: Geschichte der Predigt, 1894—1897, weitaus die beste zusammenfassende Darstellung. Kurze Skizzen in den Lehrbüchern der Homiletik (s. d. A. Homiletik Bd VIII S. 295, 16 ff.; in der dort noch nicht erwähnten Homiletik von F. L. Steinmeyer, hrsg. von M. Reyländer 1901 S. 286—329 eine keineswegs vollständige, aber sehr anregende Skizze) und in den Lehrbüchern der Praktischen Theologie vgl. bes. Zöcklers Handbuch der theologischen Wissenschaft, Bd 4, 3. A. 1890 S. 230—396, und E. Chr. Achelis, Lehrbuch der praktischen Theologie, 2. Aufl. 1898, Bd I S. 614 ff. Weitere minder wichtige ältere Litteratur ist verzeichnet bei Paniel S. 19 ff. und bei Lentz, I, S. 12—17. Einzeldarstellungen in: G. Leonahrdi (fortgesetzt von W. v. Langsdorff), Die Predigt der Kirche. Klassikerbibliothek der christlichen Predigtlitteratur. Mit einleitenden Monographien, 1888 ff., bis jetzt 32 Bde, die Einzelbände von sehr verschiedenem Wert; manche ausgezeichnet, andere unselbstständig. Einiges bei E. Bindemann, Die Bedeutung des Alten Testaments für die christliche Predigt 1886; G. Kawerau, Ueber Laienpredigt. Eine geschichtliche Betrachtung, Monatschr. f. J. M., Bd X; — vom katholischen Standpunkt aus: Keppler in Wetzer und Weltes Kirchenlexikon, 2. A. 1896 Bd X S. 314—347.

II. Bearbeitungen von Ausschnitten der Predigtgeschichte, soweit sie größere Zusammenhänge verfolgen; alle Einzellitteratur s. am Anfang der betr. Abschnitte.

1. Die alte Zeit. J. Hildebrand, Diss. de veterum concionibus, 1661; F. B. Ferrarius, De ritu sacrarum ecclesiae veteris concionum, 1692; ders., Libri tres de veterum Christianorum concionibus, 1621 u. ö.; M. G. Hansch, Abbildung der Predigten im ersten Christentum, 1725; Weissenbach, De eloquentia patrum l. XIII, 1755 ff.; Th. Tzschirner, De claris oratoribus veteris ecclesiae Comment.. I—IX, 1817—1821; Villemain, Tableau de l'éloquence chrétienne au IV[me] siècle, 1849—1855; Probst, Lehre und Gebet in den drei ersten christlichen Jahrhunderten, 1871, kathol.

2. Mittelalter und spätere Zeit, besonders für Deutschland. Ph. H. Schuler, Geschichte der Veränderungen des Geschmacks im Predigen, insonderheit unter den Protestanten in Deutschland, 3 Teile, von der Reformation bis Ende des 18. Jahrh. 1794; Ch. W. Flügge, Gesch. des deutschen Kirchen- und Predigtwesens, 2 Bde, 1800; Döring, Die deutschen Kanzelredner des 18. und 19. Jahrhunderts, 1830; C. G. F. Schenk, Geschichte der deutsch-protestantischen Kanzelberedsamkeit von Luther bis auf die neuesten Zeiten, 1841; K. Schmidt, Ueber das Predigen in den Landessprachen während des Mittelalters, ThStK 1846; W. Beste, Die bedeutendsten Kanzelredner der lutherischen Kirche, Bd I (Reformationszeitalter) 1856, Bd II (16. Jahrh. nach der Reformation) 1858, Bd III (Arndt bis Spener) 1886, vielfach treffliches Material; K. H. Sack, Geschichte der Predigt in der deutschen evang. Kirche von Mosheim bis Menken, 2. A. 1875, ruhige, objektive Darstellung; Cl. G. Schmidt, Geschichte der Predigt in der evang. Kirche Deutschlands von Luther bis Spener in einer Reihe von Biographien und Charakteristiken, 1872; J. Marbach, Geschichte der deutschen Predigt vor Luther 1874, erschienen nur Bd I, 1 Vorgeschichte und erste Periode 900—1250, mit vielen Allgemeinheiten und Irrtümern; G. L. Schmidt, Bilder aus dem Predigtwesen der Reformationszeit. In: J. Marbach, Die deutsche Predigt, 1873—74, vielfach unzuverlässig und überholt; L. Stiebritz, Zur Geschichte der Predigt von Mosheim bis auf die Gegenwart, 1875, ohne gründliche Sichtung; M. Rieger, Die altdeutsche Predigt. In: W. Wackernagel, Altdeutsche Predigten und Gebete, 1876 S. 291—445; G. Cruel, Geschichte der deutschen Predigt im Mittelalter 1879, beruht auf gründlicher Durcharbeitung der Quellen und ragt hoch über die Vorgänger hinaus; G. L. Schmidt, Prediger der Reformationszeit, ZprTh 1879 S. 311 ff., 1880 S. 17 ff., 1885 S. 113 ff.; ders., Predigten aus der Reformationszeit. Mit Einleitung über das Predigtwesen in der Reformationszeit, 1888 (16 Predigten von versch. Verfassern über versch. Stoffe); F. R. Albert, Die Gesch. der Predigt in Deutschland bis Luther, Bd I (600—814) 1892, Bd 2 (814—1100) 1893, Bd III (1100—1400) 1896; der Wert des Buchs besteht vornehmlich in den Analysen und den Mitteilungen aus dem Inhalt der Predigten. Die Methode, jede Predigt vor allem inhaltlich an der Bibel zu messen, führt nicht zu erschöpfender, allseitiger Würdigung der homiletischen Produkte; E. Chr. Achelis, Meister evangelischer Kanzelberedsamkeit (im 19. Jahrh.). In: C. Werckshagen, Der Protestantismus am Ende des 19. Jahrhunderts, Bd II, S. 693—716 (eine tiefgrabende, fein charakterisierende Darstellung; über das 19. Jahrhundert das Vorzüglichste, was wir besitzen). — Werke vom katholischen Standpunkt aus: Jos. Kehrein, Geschichte der katholischen Kanzelberedsamkeit der Deutschen, 2 Bde, 1843; J. N. Brischar, Die kathol. Kanzelredner Deutschlands seit den drei letzten Jahrhunderten, 5 Bde, 1867—1871; A. Linsenmayer, Geschichte der Predigt in Deutschland von Karl dem Großen bis zum Ausgange des neunzehnten Jahrhunderts 1886, sehr sorgfältig, vielfach Cruel ergänzend. Außerdem vgl. F. Beck, Bemerkungen zu Schönbachs Geschichte der altdeutschen Predigt, Ztschr. f. deutsche Philologie XXX, S. 226—237; Woltersdorf, Zur Geschichte der Leichenreden im MA, ZprTh VI (1884) S. 359 ff.; P. Keppler, Zur Passionspredigt des Mittelalters HJG III (1882) S. 285 ff., IV (1883) S. 161 ff. Sehr wertvoll auch für die Ge-

schichte der Predigt: A. Hauck, Kirchengeschichte Deutschlands, Bd I, 2. A. 1898, Bd II, 2. A. 1900, Bd III 1896, Bd IV 1903. Ferner: Wilhelm Wackernagel, Geschichte der deutschen Litteratur bis zum dreißigjährigen Kriege, 1872 (Teil 4 des „Deutschen Lesebuches"); A. Ebert, Allg. Geschichte der Litteratur des Mittelalters im Abendlande bis zum Beginne des IX. Jahrhunderts, 3 Bde. I. Bd 2. A. 1889, II. Bd 1880, III. Bd 1887; R. Koegel, Geschichte der 5 deutschen Litteratur bis zum Ausgange des Mittelalters, 1894 ff.; endlich eine französ. Darstellung der deutschen Predigt ohne besonderen Wert: G. Renoux, Les prédicateurs célèbres de l'Allemagne (von Berthold bis Schleiermacher) 1881.

3. Einzelne Länder und Landesteile: a) Deutschland. C. E. Carstens, Geschichte der Predigt in Schleswig-Holstein, in: Ztschr. der Gesellschaft für Schleswig-Holstein-Lauenburgische 10 Geschichte Bd XXII, mehr Namen als wirkliches Eindringen in die Sache; F. Jostes, Zur Geschichte der mittelalterl. Predigt in Westfalen, in: Ztschr. f. Gesch. und Altertumskunde Westfalens 44 (1886), I S. 3 ff.; ders., Westfälische Predigten, Jahrbuch des Vereins für niederdeutsche Sprachforschung, Bd 10 (1884), S. 44 ff.; Fl. Landmann, Das Predigtwesen in Westfalen in der letzten Zeit des Mittelalters. Ein Beitrag zur Kirchen- und Kulturgeschichte, 15 1900 (Vorreformationsgeschichtliche Forschungen, hrsg. von Heinrich Finke, I). Verf. ist katholisch; sein Buch ist sehr gründlich, aber im Urteil sehr einseitig.

b) Frankreich. L. Bourgain, La chaire française au XII. siècle d'après les manuscrits, 1879; A. Lecoy de la Marche, La chaire française au moyen âge, surtout au XIII. siècle, 1868, 2. A. 1886; M. Haferkorn, Die Hauptprediger der Ligue in den franz. Religions- 20 kriegen 1576—1594, 1892; Al. Vinet, Histoire de la prédication parmi les Réformés de France au XVII. siècle, 1860; A. Vincent, Histoire de la prédication protestante de langue française au XIX. siècle, 1871; Ch. V. Langlois, L'éloquence sacrée du moyen âge. Revue de deux mondes 1893.

c) Die englisch-amerikanische Predigt. Die meisten (oft mehr populären) Versuche be- 25 schränken sich auf einen Zeitraum oder eine bestimmte Kirche: Dunn, Memoirs of 75 eminent Divines 1844 (mit je einer Predigtskizze von engl. bischöfl. Predigern des 17. Jahrh.); J. M. Neale, Mediaeval Preachers, 1853, new edit. 1873; The Lamps of the temple 3. ed. 1856 (engl. Kanzelberühmtheiten neuerer Zeit, in behaglicher Breite und etwas willkürlich zusammengestellt); Ryle, The christian Leaders of the last Century 1869 u. ö. (billig urteilend, sehr 30 lesenswert); Hood, Lamps, Pitchers and Trumpets 1867 (mehr populär); Morris, Old English Homilies of the 12. and 13. Century, 2 voll. 1867—1873 (in den Sammlungen der Early English Text Society); Broadus, Lectures on the history of preaching, New-York 1876; Kempe, The classic preachers of the english Church, 2 vol. 1877—78 (Vorträge über ältere anglik. Prediger); Evans und Hurndall, Pulpit Memorials, 1878 (über 20 bedeutendere 35 kongregationalistische Prediger unseres Jahrh.); Hoppin, Homiletics, 1882; Ker, Lectures on the history of preaching, 1888; Blaikie, The preachers of Scotland from the 6. to the 19. century, 1888; Max Förster in der Ztschr. Anglia, NF Bd 4. — Außerdem ten Brink, Geschichte der engl. Litteratur.

d) Holland. Hartog, Geschiedenis van de Predikkunde in de Prot. Kerk van Neder- 40 land 1861, 2. A. 1888; J. J. van Oosterzee, Prakt. Theologie. Deutsche Ausg. von A. Matthiä und A. Petry, 1878, Teil 1 (neue Ausg. 1888).

III. Predigtsammlungen. 1. Ohne Beschränkung auf eine bestimmte Zeit: G. Leonhardi-W. v. Langsdorff, Die Predigt der Kirche s. oben bei I; R. Nesselmann, Buch der Predigten (ein Jahrgang aus verschiedenen Zeiten, Ländern und Konfessionen. Neue Ausg. 1862. 45 — Kathol.: Schleiniger, Muster des Predigers. Auswahl rednerischer Beispiele aus dem homiletischen Schatz aller Jahrhunderte, 2. A. 1882.

2. Aus der alten Kirche. Homiliarien s. d. A. Homiliarium Bd VIII S. 308; Laurentius Surius, Thesaurus concionatorum, 1579; Laur. Cumdius u. Gerh. Mosanus, Bibliotheca Homiliarum et Sermonum priscorum ecclesiae patrum, 1588; Blanchot, Bibliotheca con- 50 cionatoria Ss. patrum, 1631; Bail, Sapientia foris praedicans s. bibl. concionat. 1666; Franc. Combefisius, Bibliotheca patrum concionatoria, hoc est, anni totius evangelia, festa Dominica, sanctissimae Deiparae illustriorumque Sanctorum sollemnia illustrata ac exornata latine, 8 Bde, 1662 und 1749; Damnius, Homiliarum in festum nativitatis J. C. collectio, 1760; H. Rheinwald und C. Vogt, Homiliarium patristicum collectum, adnot. cri- 55 ticis, exegeticis historicisque instructum, Vol. I, Fas. IV (griech., syrische, latein. Reden aus den 6 ersten Jahrhunderten) 1829—1833; Rheinwald und Pelt, Homiletische Bibliothek, Erste Folge, dasselbe deutsch, 1829—1832; J. Ch. W. Augusti, Denkwürdigkeiten der christlichen Archäologie, bes. Bd 1—3, 1817—1820; derselbe, Predigten auf alle Sonn- und Festtage des Kirchenjahres. Aus den Schriften der Kirchenväter ausgewählt, übersetzt und mit 60 kurzen historischen und philologischen Anmerkungen erläutert, 2 Bde, 1838, 1839; ders., Auswahl der vorzüglichsten Casualreden der berühmtesten Homileten der griechischen und lat. Kirche, 1840; C. P. Caspary, Briefe, Abhandl. und Predigten aus den letzten zwei Jahrhunderten des kirchlichen Altertums und dem Anfang des Mittelalters, Christiania 1890. — Kath.: Auserlesene Reden der Kirchenväter auf alle Sonn- und Festtage des christl. Jahres, 1833 und 65 1834, 6 Bde; deutsche Uebersetzung der betr. Reden und Predigten in der von V. Thalhofer

geleiteten: Bibliothek der Kirchenväter. Auswahl der vorzüglichsten patristischen Werke in deutscher Uebersetzung, Kempten 1869 ff.

3. Drucke älterer deutscher Predigten und Predigtsammlungen. Müllerhof und Scherer, Denkmäler deutscher Poesie und Prosa, 3. A. (hrsg. von Steinmeyer) LIX. LX. LXXXVI; 5 Hoffmann von Fallersleben, Fundgruben für Geschichte deutscher Sprache und Litt., 1830, I, S. 66 ff. (vgl. A. E. Schönbach unten Z. 26 f., Bd II); H. Leyser, Deutsche Predigten des 13. und 14. Jahrhunderts, 1838 (enth. Predigten aus der Leipziger Sammlung); ders., in Haupt und Hoffmanns Altdeutschen Blättern, II, S. 178 ff. (2 Stücke derselben Sammlung), vgl. zu diesen Leyserschen Editionen A. E. Schönbach unten Z. 22 f.; Karl Roth, Deutsche Pre- 10 digten des XII. und XIII. Jahrh. Nebst einem geschichtl. Vorbericht 1839 (= Bd 11 Teil 1 der Bibliothek der gesamten deutschen Nationallitteratur von der ältesten bis auf die neuere Zeit, Quedlinburg und Leipzig vgl. hierzu A. E. Schönbach unten Z. 24 f., Bd II); Fr. K. Grieshaber, Aeltere noch ungedruckte Sprachdenkmale religiösen Inhalts, 1842; Wilh. Wackernagel, Ueber die mittelalterliche Sammlung zu Basel, 1857 (enthält Bruchstücke klösterl. Tisch- 15 reden [collâzien] aus der Mitte des 12. Jahrh.); J. Kelle, Speculum ecclesiae, 1858; Wilhelm Wackernagel, Altdeutsche Predigten und Gebete, 1875; A. Jeitteles, Altdeutsche Predigten aus dem Benediktinerkloster St. Paul in Kärnten, 1878 (wenig zureichende Ausgabe; vgl. A. E. Schönbach in Anzeiger für deutsches Altertum u. deutsche Litt., 1879 [V], 1); J. Schmidt, Proömium und 7 Stücke aus dem Predigtbuch des Priesters Konrad. 9. Jahresbericht des K. 20 K. Staatsgymnasiums im III. Bezirke in Wien 1878, S. 1–20 (auch im Selbstverlag des Verf. gesondert erschienen), vgl. unten A. E. Schönbach Z. 28 f.; — ganz besonders: Anton E. Schönbach, Altdeutsche Predigten. Bd I, 1886 (enthält alle noch nicht von Leyser (s. oben Z. 6] gedruckten Stücke der Leipziger Handschrift und 3 Stücke der Blaubeurer Handschrift; 13. und 14. Jahrh.); Bd II, 1888 (enthält die Oberaltacher Sammlung, welche K. Roth [s. o. 25 Z. 9 f.] zur Ergänzung von 6 Bruchstücken der Regensburger Handschrift benützt hatte; Schönbach hat diese Regensburger Stücke bei den betr. Nummern wieder mitgeteilt, ebenso das von Hoffmann [s. oben Z. 5 f.] veröffentlichte Fragment, welches einer dritten Handschrift der gleichen Sammlung angehört, 12. Jahrh. und später); Bd III, 1891 (enthält die deutschen Predigten des Priesters Konrad aus der Wiener Handschrift [vgl. oben J. Schmidt Z. 18 f.], 30 dazu die einzelnen Nummern der Sammlung entsprechenden Regensburger Fragmente [vgl. die Veröffentlichung von K. Roth oben Z. 9]. Diese Ausgaben von Schönbach sind durch größte Sorgfalt, umfassende Ermittelung aller Beziehungen und Quellen des Inhalts der Predigten und durch treffliche Register ausgezeichnet); — A. E. Schönbach, Predigtbruchstücke in 6 Publikationen, sämtlich in ZdA; I in Bd 19 (NF Bd 7) 1876, S. 181 ff.; II in Bd 20 35 (NF Bd 8) 1876, S. 217 ff.; III in Bd 22 (NF 10) 1878, S. 235 ff.; IV in Bd 24 (NF 12) 1880, S. 128 ff.; V in Bd 25 (NF 13) 1881, S 288 ff.; VI in Bd 27 (NF Bd 15) 1883, S. 305 ff.; A. E. Schönbach, ZdA Bd 28 (NF Bd 16) 1884, S. 1 ff. (Weingartner Predigten); ders., Mitteilungen aus altdeutschen Handschriften SWA, Bd 94 (1879), S. 187–232 (abgedruckt verschiedene Fragmente von Predigten bezw. Predigtsammlungen). Ferner: ZdA Bd 15 40 (NF Bd 3), S. 373 ff. (Pred. von Meister Eckart); Bd 23 (NF Bd 11), S. 345 ff. (Haupt, Bruchstücke von Predigten); Bd 24 (NF Bd 12), S. 87 ff. (Schönbach und Steinmeyer, Zur Predigtlitteratur); Bd 32 (NF Bd 20), S. 119 ff. (E. Heinemann, Predigtbruchstücke aus zerschnittenen Wolfenbüttler Hss.); Bd 35 (NF Bd 23), S. 350, 355 ff. (Werner, Predigtbruchstücke); Bd 38 (NF Bd 26), S. 206 ff.; Bd 41 (NF Bd 29), S. 364 ff. (Strauch, Predigt- 45 bruchstücke); Bd 44 (NF Bd 32), S. 186 ff. (Münchener Reimpredigt); — Graff, Diutiska II, S. 280 ff. (St. Galler Predigt); Birlinger in Alemannia IX, S. 259 f.; Germania (ed. Pfeiffer) Bd 1 (1856), S. 441 ff. (Fr. K. Grieshaber); Bd 3 S. 360 ff. (Diemer, Predigtentwürfe aus dem 13. Jahrh.); Bd 10 S. 464 ff. (Barak); Bd 19 S. 305 ff. (L. Diefenbach)); Mone, Anzeiger für Kunde der deutschen Vorzeit, Bd 7 S. 393 ff. (Weingartner Pred.), Bd 8 S. 409 ff.; 50 Ph. Strauch, Alemannische Predigtbruchstücke aus dem 11. u. 12. Jahrh., in Ztschr. f. deutsche Philol. XXX, S. 186–225; Fr. Pfeiffer, Altdeutsches Uebungsbuch, S. 182 ff. (Weingartner Predigten); Fr. Pfeiffer, Die deutschen Mystiker des 14. Jahrh., Bd 1 1843, Bd 2 1857; Keinz, SWA 1869, Bd II, S. 290 ff.; Piper, Notker und seine Schule, III, S. 399 ff. (Wessobrunner Predigten); W. Wackernagel, Altdeutsches Lesebuch (Teil 1 vom „Deutschen Lesebuch", 55 enth. Poesie und Prosa vom 4.–15. Jahrh.), 1. A. 1835, 2. A. 1839 ff.

4. Deutsche Predigten nach der Reformation. W. Beste oben zu II 2; H. Beck, Homiletische Lektionen aus den Werken der Väter der ev. Kirche 1881; ders., Die Erbauungslitteratur der ev. Kirche Deutschlands, Bd 1 (Luther bis Moller) 1883; E. Bauer, Allgemeine Predigtsammlung aus den Werken der vorzüglichsten Kanzelredner zum Vorlesen in Land- 60 kirchen, 3 Bde, 1841–1844; Bibliothek deutscher Canzel Beredsamkeit, Gotha und New-York 1827 ff.; Corpus concionum miscell. 4 Tle. 1695 ff.; Schott, Musterpredigten der jetzt bekannten ausgezeichneten Kanzelredner Deutschlands und anderer prot. Länder, 4 Bde, 1836 bis 1837; Stöckicht, Die christliche Predigt in der evang. Kirche Deutschlands, 3 Bde, 1876 bis 1880; — aus neuester Zeit: E. Quandt, Sonn- und Festtagspredigten. Sammlung von 65 Predigten gläubiger Zeugen der Gegenwart, 1. die frohe Botschaft, 2. die Erkenntnis des Heils, 3. der Weg des Lebens; L. Stage, Wahrheit und Friede, 1. Bd 1894, 2. Bd 1898; Geist und Leben 1. Bd 1895, 2. Bd 1899; Gnade und Freiheit 1901, Predigten von Anhängern

der freieren Theologie; E. Ohly und W. Rathmann, Pfarrbibliothek. Sammlung von Predigten und Reden in 46 Bänden; A. Ohly, Pniel, Kasualreden-Bibliothek für Prediger in 32 Bänden (die letzten beiden Sammlungen nicht über dem Durchschnitt der heutigen Predigt). Ferner vgl. die Zeitschriften: Pastoralblätter für Homiletik, Katechetik und Seelsorge, begr. von G. Leonhardi und C. Zimmermann 1858 ff.; Hwh, Zeitschr. für Pastoraltheologie, hrsg. v. E. Sachsse 1877—1904; ZprTh 1878—1900; Dienet einander 1891 ff.; MkP, hrsg. von O. Baumgarten (Neue Folge der ZprTh, 1901 ff.

5. Ausländische Predigten. J. G. Altmann, Sammlung auserlesener Kanzelreden (von Schweizer Predigern), 4 Teile, 1741 ff.; Die Blickling-Homilien, hrsg. von Morris in der Early English Text Society (London 1880); B. Thorpe, The Homilies of the anglosaxon church. The first part, containing the Sermones catholici or homilies of Aelfric. 2 Bde, London 1844 f.; Aelfric's Lives of Saints ed. by Skeat, London 1881; Morris, Old English Homilies (Early English Text Society), I. Lond. 1867/68, II. Lond. 1873; Die Homilien Wulstâns gab Napier heraus in der Sammlung englischer Denkmäler, Bd 4; Fish, Masterpieces of Pulpit Eloquence ancient and modern, 2 Bde 1856; ders., Pulpit Eloquence of the 19. Century 1857 u. 1874; ders., History and Depository of Pulpit Eloquence, 1872; W. Sprague, Annals of the American Pulpit, or Commemorative Notices of distinguished American Clergymen of various Denominations, with Historical Introductions, New-York 1857 ff., 9 Bde (noch nicht vollendet); Fowler, The American Pulpit; Funk, The complete preacher, New-York 1877 ff.; Homil. Zeitschriften: The homiletic Monthley; The Pulpit Treasury.

6. Kathol. Predigtsammlungen: Röß und Weiß, Bibliothek der kathol. Kanzelberedsamkeit, 12 Bde, 1829—1832 (aus alter und neuerer Zeit); dieselben, Neue Bibliothek der kath. Kanzelberedsamkeit, 1834 ff.; Chrysologus, Monatschrift f. kath. Kanzelberedsamkeit, 1861 ff.

Der A. behandelt die Geschichte der Predigt unter Ausschluß der Predigttheorie (s. d. A. Homiletik Bd VIII S. 295). Um Wiederholungen zu vermeiden, ist alles in anderen AA. über einzelne Prediger Gesagte hier vorausgesetzt; genaue Hinweise auf diese AA. sind an den betr. Stellen eingefügt. Die Predigtthätigkeit der Kirchenmänner ist nun aber in den Einzelartikeln sehr verschieden behandelt; zuweilen ist dafür ganz und gar auf den A. über Geschichte der Predigt verwiesen; die Folge ist, daß dieser A., der überall ergänzend einzutreten hat, aber nicht wiederholen soll, auf jede Gleichmäßigkeit verzichten mußte. Vollständigkeit kann er naturgemäß überhaupt nicht beanspruchen, am allerwenigsten mit Rücksicht auf die außerdeutsche Predigt.

I. Die Predigt der alten Kirche bis auf Gregor den Großen. 1. Die apostolische Zeit. — Hoornbeek, Miscellanea sacra 1689; Cave, Das Christent. oder d. Gottesdienst der ersten Christen u. s. w. 1694; Vitringa, Sacrarum observat. l. IV, 1683—1708; ders., De Synagoga vetere lib. III, 1896; C. B. Petrus, De applausibus declamatoriis, 1801; W. Rothe, De primordiis cultus sacri Christianorum, 1851; H. Alt, Der christliche Kultus nach seinen verschiedenen Entwickelungsformen und seinen einzelnen Teilen historisch dargestellt, 2. Aufl., 1851; Th. Harnack, Der christliche Gemeindegottesdienst im apostol. und altkath. Zeitalter, 1854; P. Kleinert, Zur christl. Kultus- und Kulturgeschichte, 1889; Th. Zahn, Skizzen aus dem Leben der alten Kirche, 2. A. 1898; E. Leopold, Das Predigtamt im Urchristentume, 1846; J. H. F. Beyer, Das Wesen der christlichen Predigt nach Norm und Vorbild der apostolischen Predigt, 1861; H. Holtzmann, Der Hervorgang der christlichen Predigt aus dem jüdischen Synagogenvortrag (in: Predigt der Gegenwart, VII, S. 39 ff.); J. J. Kneucker, Das jüdische Predigtwesen zur Zeit Jesu und der Apostel (in Marbach, Die deutsche Predigt, Bd 1 und 2, 1873 und 1874); E. Schürer, Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi, 3. A., 1898—1902; Düsterdieck, Der altchristl. Gottesdienst, JdTh 1869; Volz, Untersuchungen über die Anfänge des christl. Gottesdienstes, ThStK, 1872; Jakoby, Die konstitutiven Faktoren des apost. Gottesdienstes, JdTh 1873, S. 539 ff.; Zahn, Das älteste Kirchengebet und die älteste Predigt, ZPK 1876; C. Weizsäcker, Die Versammlungen der ältesten Christengemeinden, JdTh 1876, S. 474 ff.; ders., Das apostol. Zeitalter der christlichen Kirche, 2. A., 1892, S. 548 ff. 553 ff.; Seyerlen, Der christl. Kultus im apostol. Zeitalter, ZprTh 1881, S. 222 ff. 289 ff., insbes. S. 299—327; Gottschick, Die Sonntagsgottesdienste der christl. Kirche in der Zeit vom 2. bis 4. Jahrh., ZprTh 1885 S. 214 ff. 304 ff.; H. A. Köstlin, Gesch. des christl. Gottesdienstes 1887; F. J. Winter, Einleitung zu Bd 22 von „Die Predigt der Kirche“: Origenes und die Predigt der drei ersten Jahrhunderte. Unter Nr. I eine Uebers. des II. Clemens-Briefs; M. Kähler, Die Reden des Petrus in der AG sprachlich untersucht, ThStK 1873, S. 492 ff. 535; Bethge, Die paulinischen Reden in der AG, 1887; Wiesinger, Die Predigt des Apostels Paulus als Vorbild aller Predigt nach 1 Ko 2, NkZ 1899, S. 687 ff.; W. Beyschlag, Neutest. Theologie 1891, Bd I, S. 301 ff.; H. Holtzmann, Lehrb. der neutest. Theologie, 1897, I, S. 456 ff. (dort noch Litt. zu den Reden der AG); H. Weinel, Paulus als Prediger. Christl. Welt 1903, Sp. 913 ff.

Bei der Darstellung der Anfänge der christlichen Predigt in der apostolischen Zeit bedarf es, was viele Predigthistoriker vergessen haben, in ganz besonderem Maße sorgfäl-

tigster Beschränkung auf die eigentliche Aufgabe. Unzähligemale sind die Briefe der Apostel als Musterbeispiele der Predigt der Apostel verwendet worden. Nun lassen die neutestamentlichen Briefe wohl die Gestalt erkennen, in welcher die Apostel Gegenstände des christlichen Glaubens unter verschiedenen Umständen und bei verschiedenen Anlässen 5 dargestellt und den Gemeinden nahegebracht haben. Sie gestatten auch reichliche Schlüsse auf die Art, in welcher dieselben die sittlichen Zustände in ihren Gemeinden zu erörtern pflegten, um die Forderungen der christlichen Sittlichkeit ebenso ernst wie geschickt und wirksam geltend zu machen. Gewiß wird diese Art, mit ihren Gemeinden umzugehen, in dem mündlichen Verkehr mit denselben wesentlich die gleiche gewesen sein. Trotz alledem 10 muß aufs Nachdrücklichste betont werden, daß Briefe eben keine Predigten sind. Es fehlt jede Möglichkeit, aus ihnen im einzelnen zu bestimmen, in welchen Formen sich etwa Ansprachen der Apostel bewegt haben mögen, welche im engeren Sinne gottesdienstlichen Charakter hatten. Und es braucht nur auf einen Brief wie den Römerbrief hingewiesen zu werden, um zu zeigen, wie der Briefcharakter die gesamte Darstellung, Ausführung 15 und Formgebung beherrscht.

Je mehr man allmählich auf die Verwertung der neutestamentlichen Briefe in dieser Richtung verzichten lernte, um so zäher hielt man sich für die Charakterisierung der apostolischen Predigt an die von der AG mitgeteilten Reden des **Petrus** und des **Paulus**. Indessen auch der Verwertung dieser Stücke stellen sich mannigfache Schwierigkeiten ent- 20 gegen. Noch stehen sich bezüglich der Entstehung dieser wie der anderen Reden der AG recht verschiedene Ansichten gegenüber: die einen erklären sie geradezu für mehr oder minder freie Erfindungen des Verfassers des Buchs (Jülicher, Einl. ins NT, 3. u. 4. A. 1901, S. 351), die anderen sahen in ihnen, wenngleich wieder in sehr mannigfaltiger Art, eine „Nachwirkung des Redevorgangs" (z. B. Hering, Gesch. d. Pr. S. 3). Aber alle, auch 25 die konservativsten Beurteiler, sind darin einig, daß sie in keinem Fall als Nachschriften oder genaue Wiedergabe gehaltener Predigten gelten dürfen. Ihr Wortvorrat wie ihr Stil stellen sie in enge Verwandtschaft zu dem Übrigen, was vom Verf. der AG stammt; und ihr Lehrinhalt steht mit dem, was wir aus den Briefen über die Verkündigung der Apostel wissen, nicht auf gleicher Stufe.

30 Außerdem ist bezüglich dieser Reden zu beachten, daß sie nach der ganzen Situation, in welche sie hineingezeichnet sind, nicht entfernt als Predigten im Sinne von gottesdienstlichen religiösen Ansprachen genommen werden können. Sie entsprechen sämtlich einer ganz besonderen, konkreten Situation, die regelmäßig von derjenigen einer christlichen Gemeindeversammlung außerordentlich verschieden ist. Petrus redet vor Juden aus allen 35 Ländern unter dem einzigartigen Eindruck des Pfingstwunders (2, 14 ff.) und ebenso vor seinen jüdischen Volksgenossen nach der Heilung des Lahmen (3, 12 ff.). Die Rede 10, 34 ff. ist ganz beherrscht von der vorausgegangenen Belehrung über Gottes Absichten betreffs Rein und Unrein; sie will außerdem nichts anderes sein als eine häusliche Ansprache vor einer Schar von Unbeschnittenen. Von den Reden des Paulus trägt diejenige zu An- 40 tiochia (13, 16 ff.) den Charakter einer Missionsansprache vor Juden. Dagegen sind die Worte zu Lystra (14, 15 ff.) ganz und gar mit der besonderen Lage verwoben: Heiden vergöttern die christlichen Missionare und diese protestieren energisch. Die berühmte Rede des Paulus auf dem Areopag zu Athen (17, 16 ff.) ist als eine besonders für disputationslustige Philosophen berechnete Darlegung gedacht. Und die Ansprache an die Ältesten 45 zu Ephesus (20, 17 ff.) trägt so persönlichen Charakter und ist in so hohem Grade von der Abschiedsstimmung beherrscht, daß sie erst recht nicht als „Predigt" in Betracht kommen kann. Dasjenige also aus diesen Reden, was allgemeineren Charakter trägt, ist Missionsrede und nicht Gemeinderede. Mag man nun die Art der Apostel selbst darin wiedergespiegelt finden, oder mag man sich für berechtigt halten, die Reden zur Kennzeichnung 50 der Art zu verwenden, wie ein christlicher Schriftsteller des ersten Jahrhunderts sich solche Reden gedacht hat, — jedenfalls ergeben sie für die Gemeindepredigt und ihre Geschichte nichts. Wohl aber mag die Missionspredigt jener ersten Zeit wirklich die Züge aufgewiesen haben, welche den Reden des Petrus und Paulus eigen sind. In diesem Sinne sind zu beachten: den Heiden gegenüber die packenden Anknüpfungen an Gottesglaube 55 und Gottesverehrung in der griechischen Religion, die Feinheit, mit der gegenüber dem gebildeten Philosophen auch einmal ein Dichterwort aus dessen eigenem Lager benützt wird, der scharfe Gegensatz zum Polytheismus, wo er in krasser, sinnlicher Form hervortritt, die energische Bezeugung des Wunders, das in Christus geschehen ist, der ernste Appell an das sittliche Gewissen, verbunden mit der Ankündigung baldigen, zur Einkehr 60 mahnenden Gerichts. Den Juden gegenüber aber wird sicherlich das AT, die Erinne-

rung an das, was als messianische Weissagung galt, die eindrückliche Betonung der Schuld, die Israel durch die Kreuzigung Jesu auf sich geladen, einen großen Platz in der christlichen Missionsrede eingenommen haben.

Wir halten mit dem bisher Erwähnten etliche Andeutungen zusammen, welche einzelne andere Stellen des NT bieten. Die erste jerusalemische Gemeinde blieb beständig in der Apostel Lehre (AG 2, 42f.): neben Gebet und Herrnmahl hat sicher das völlig zwanglos und je nach den Umständen gewiß in recht verschiedener Art und Form dargebotene Wort der Apostel mit den ersten Rang bei den brüderlichen Zusammenkünften der Christen behauptet. Zum Wort der Apostel wird bald genug, wo diese nicht zur Stelle waren, dasjenige anderer Brüder getreten sein. Wir können uns auch diese Entwickelung kaum mannigfaltig genug vorstellen. Jedenfalls dürfen wir z. B. die Verhältnisse in Korinth nicht ebenso in anderen Gemeinden voraussetzen (1 Ko 12—14). Das ekstatische Zungenreden wird längst nicht überall dieselbe Bedeutung gewonnen haben wie dort. Ruhige, schlichte Lehrunterweisung oder packende religiöse Rede, Didaskalia und Prophetie seitens besonders Begabter wird vorgeherrscht haben (vgl. Rö 12, 6—8; 1 Pt 4, 10f.; Eph 4, 11). Aber weder Regeln noch feste Sitten beschränkten die brüderlichen Darbietungen. Wenn wir überhaupt eine allgemeine Bezeichnung für die religiöse Rede jener Zeit finden wollen, so wird es nur diejenige der in Form und Art gänzlich ungebundenen, auf kräftigstem religiösem Erleben ruhenden, freien brüderlichen Aussprache sein können.

2. Die nachapostolische Zeit oder das zweite Jahrhundert. — Vgl. die Litt. o. zu 1.

Für diese Zeit ist von besonderer Wichtigkeit das Zeugnis des Justin (Apol. I c. 67) über die Sonntagsversammlungen: *τὰ ἀπομνημονεύματα τῶν ἀποστόλων ἢ τὰ συγγράμματα τῶν προφητῶν ἀναγινώσκεται, μέχρις ἐγχωρεῖ. Εἶτα παυσαμένου τοῦ ἀναγινώσκοντος ὁ προεστὼς διὰ λόγου τὴν νουθεσίαν καὶ πρόκλησιν τῆς τῶν καλῶν τούτων μιμήσεως ποιεῖται.* Danach tritt die Schriftvorlesung im Gottesdienst in den Vordergrund; die freie Ansprache knüpft an sie an und trägt den Charakter praktischer Ermahnung. Sie liegt nach diesem Bericht in der Hand des Vorstehers der Gemeinde. Was Tertullian Apol. c. 39 sagt, kann zur genaueren Erläuterung der Art der damaligen gottesdienstlichen Rede dienen: „Certe fidem sanctis vocibus pascimus, spem erigimus, fiduciam figimus, disciplinam praeceptorum nihilominus inculcationibus densamus: ibidem etiam exhortationes, castigationes et censura divina.“ Im übrigen geben jene Andeutungen Justins uns nicht das Recht, eine überall giltige feststehende Sitte anzunehmen. Tertullian De animo 9 läßt im Gegenteil erkennen, daß Freiheit herrschte: „iam vero prout scripturae leguntur aut psalmi canuntur aut allocutiones proferuntur aut petitiones delegantur“. Und die einzige Predigt, welche uns aus dieser Zeit erhalten ist, der sog. zweite Brief des Clemens (vgl. den A. Clemens von Rom Bd IV S. 170, 11 ff.) paßt keineswegs in dies Schema. Allerdings ist er ganz praktisch orientiert; der Charakter der Mahnrede beherrscht ihn. Auch ist eine Lesung aus der Schrift anscheinend vorausgegangen (c. 19). Aber die Homilie knüpft nur äußerst lose an dieselbe an, jedenfalls ganz anders, als Justin es vermuten läßt. Dazu ist die Rede nicht frei gesprochen, sondern merkwürdigerweise gelesen worden (c. 19). Und ihre Länge dürfte das gewöhnliche Maß doch wohl überschritten haben. Die Rede hat mannigfache sittliche Mahnungen zum Inhalt; es gelte, Christum mit den Werken und nicht bloß mit dem Munde zu bekennen, Gott mit ganzem und reinem Herzen zu dienen, vor allem aber Buße zu thun. Die sittlichen Mahnungen werden mit der von Christus uns erwiesenen Barmherzigkeit ebenso wie mit der Erwartung des Gerichts ernst motiviert (Eigentümlichkeiten des Lehrbegriffs s. im A. Bd IV S. 170, 38 ff.). Fasten, Beten, Almosengeben werden empfohlen, aber nur beiläufig. Beherrschend sind diese Einzelgedanken nicht, sondern der große Gedanke: mit reinem Herzen Gott dienen! Die Form der Rede ist schlicht, wennschon man in manchen Gleichnissen und Beispielen wie in der wirksamen Anführung zahlreicher Zitate aus der neutestamentlichen Litteratur Anläufe zu einem gewissen rednerischen Schwung nicht verkennen kann.

3. Die patristische Homilie bis zum Aufkommen der Kunstpredigt im Zeitalter Konstantins (c. 200 bis nach 300). Die Ausbildung der griechischen Homilie und die Anfänge der lateinischen Predigt. J. J. Winter, Bd 22 von „Die Predigt der Kirche“ (s. o. S. 627, 56); Fr. Barth, Prediger und Zuhörer im Zeitalter des Origenes, in: Theol. Abhandlungen, Prof. v. Orelli gewidmet, S. 25—58, 1898; über Origenes bes. H. Holtzmann, Skizzen zur Geschichte der Predigt, in: Marbach, Die deutsche Predigt Bd 1. 2, 1873, 1874; H. Bassermann, Zur Charakteristik des Origenes als Prediger, ZprTh V (1883)

S. 123 ff.; für Hippolyt bes. Trümpelmann in R. Rothes, Geschichte der Predigt, Anhang S. 483 ff.; Kleinert (oben S. 627, 41) S. 22 ff. 267; in Predigt d. Kirche Bd 22 S. 13 ff. Uebersetzung der Rede *Εἰς τὰ ἅγια θεοφάνεια.*

Der größte Denker und Gelehrte der griechischen Kirche, Origenes (s. d. A. Bd XIV S. 467), ist auch der Vater der griechischen Predigt im eigentlichen Sinn als feststehender kirchlicher Sitte. Insbesondere kann man die fortlaufende theologisch-praktische Auslegung eines bestimmten Textes in der Predigt, also die „Homilie" in dem spezifischen Sinn des Wortes, auf ihn zurückführen. Wichtig ist auch, daß die Predigt in dieser Zeit der eintretenden Scheidung des Gottesdienstes in einen homiletisch-didaktischen und einen mystagogischen oder Kommunionteil nicht mehr einen rein esoterischen Charakter behält, sondern wegen der Anwesenheit auch der Katechumenen zugleich missionierend-apologetisch zu wirken sucht. Sie darf die divina mysteria nur andeuten, daher die seit Origenes häufige Formel an solchen Stellen der Predigt: *ἴσασιν οἱ μεμυημένοι.*

Über die auf uns gekommenen Homilien des O. s. d. A. Bd XIV S. 478, 59 ff.; ebendort ist auch seine Predigtweise (S. 479, 8 ff.) und seine auch für die Predigt wichtige Auslegungsmethode (S. 479, 23 ff.) kurz charakterisiert. Einiges mag hinzugefügt werden. Durch ihn erhält die Predigt die feste Form einer Texterklärung und -Anwendung. Die Explikation des Lehrinhalts eines Schriftabschnitts, die bisher fehlte, tritt in den Vordergrund; die spezielle Paränese verallgemeinert sich; die bisher mehr aphoristische Anwendung der Allegorie in der Schrifterklärung wird nun durchgeführte Methode. Dies ist das Neue und Tonangebende in seiner Predigtweise. Fortan gewinnt die allegorische Auslegung mit ihrer Willkür, auch mit ihrer Vorliebe für das AT einen unabsehbaren Einfluß auf die homiletische Schriftbehandlung der Folgezeit bis zur Reformation. O. folgt in der Predigt, meist mit einem Exordium beginnend, ziemlich genau dem Text Vers für Vers, legt ihn bisweilen grammatisch-historisch aus, schält aber, damit selten zufrieden, aus dieser Schale meist den tieferen mystischen oder allegorischen Sinn heraus. Bei alttestamentlichen Berichten sucht er gern in äußeren Dingen Abbilder des Übersinnlichen, hie und da auch Typen Christi und seines Reiches. Aber er vergißt nicht, daß die Entwickelung des moralischen Sinnes, die praktisch-paränetische Schrifterklärung, die eigentliche homiletische Aufgabe sei. Da wird denn Vieles, was als äußere Geschichte erzählt ist, verinnerlicht und so verflüchtigt; Tiere werden zu Leidenschaften, Bäume zu Tugenden, Brunnen zu Erkenntnissen u. s. f. Von einem eminenten Gedächtnis, staunenswerter Schriftkenntnis und Gelehrsamkeit unterstützt, weiß er auch kleine Züge geistreich, vielfach praktisch, öfters allerdings auch breit auszulegen und anzuwenden. Hie und da freilich geht er im Zurechtlegen einzelner von der Schrift berichteter Handlungen (s. Lots Töchter, Hom. 5 in Gen.) bedenklich weit. Er schließt ganz kunstlos, meist mit einer Doxologie. So sonderbar und willkürlich die allegorische Deutung oft anmutet, so spielt er doch nie aus bloßem Wohlgefallen mit derselben, sondern sucht stets ein erbauliches Resultat damit zu gewinnen. Doch will er mehr die christliche Erkenntnis vertiefen, als auf den Willen wirken. Lehrhafte Gedanken treten bei dieser durchaus spekulativ didaktisch angelegten Natur überwiegend entgegen, viel seltener der asketische Geist der alexandrinischen Theologie. Totus est in docendo (Erasmus). Formell gleicht seine schlichte, ruhige, mitunter trockene *διήγησις* (c. Cels. III, c. 50), die sich nur auf Momente je und je zu höherem Schwung erhebt, nie nach rhetorischer Fülle, Rundung oder Abwechselung strebt, die ihre Einheit lediglich im Schriftabschnitt hat, des Themas und der Disposition aber entbehrt, mehr einem praktischen Kommentar als einem rednerischen Kunstwerk. —

Darüber, inwieweit die schlichte Homilie in der Schule des Origenes weiter gepflegt wurde, fehlen uns ausreichende Belege. Die unter dem Namen Gregors des Wunderthäters aufbehaltenen Homilien sind wahrscheinlich späteren Ursprungs (s. d. A. Bd VII S. 158, 46 ff.). Ihrer Art nach gehören hierher die in syrischer Sprache späterhin, nämlich zwischen 336 und 345 verfaßten Homilien des „persischen Weisen" Aphraates (s. d. A. Bd I S. 611). Jedenfalls traten die Warnungen des Origenes vor eitlem Prunken mit rhetorischer Kunst allmählich in demselben Maß in den Hintergrund, als die Sitte sich einbürgerte, die Jahrestage der Märtyrer gottesdienstlich zu feiern und hiebei nach Art der heidnischen Panegyriker am Jahrestag des Regierungsantritts des Kaisers kunstvolle Gedächtnis- und Lobreden auf jene zu halten. Zur schmucklosen *ὁμιλία* tritt allmählich der kunstvolle *λόγος*, zunächst als *λόγος πανηγυρικός*, im folgenden Zeitraum aber auch die Lobrede zum Gedächtnis großer Männer überhaupt und sonstige Kasualreden (Ordinations-, Antritts-, Abschiedsreden u. s. f.). Diese Reden werden besonders im 4. bis 5. Jahrhundert zur Entfaltung des üppigsten rhetorischen Glanzes benutzt. Die Anfänge

dieser neuen Predigtweise reichen aber noch ins 3. Jahrhundert zurück, vgl. z. B. die Klage der antiochenischen Synode 269 über die beifallsüchtige Predigtweise des Bischofs Paulus von Samosata (Euſ. h. e. VII, 30) u. a.

Ins Abendland führen Bruchstücke aus Predigten des schismatischen römischen Bischofs Hippolyt, die zu klein sind, um ein Urteil über seine Art zu sprechen zu gewinnen. Die größeren uns erhaltenen Reden, welche seinen Namen tragen, stammen höchst wahrscheinlich nicht von ihm (s. d. A. Bd VIII S. 130, 48 ff.). Das gilt insbesondere auch von der Rede *Εἰς τὰ ἅγια θεοφάνεια*. Der Anschluß dieser Rede an die vorausgegangene biblische Lektion (die Erzählung von der Taufe Jesu nach Mt 3) erscheint nicht so lose, wie Hering (S. 8) es darstellt; kommen doch alle einzelnen Momente des Schriftworts der Reihe nach zu ausführlicher Erörterung. Doch ist die Form der texterklärenden Homilie verlassen; die Textmomente sind in einen gedankenmäßig fortschreitenden, schwungvollen und bilderreichen Hymnus auf die Taufe zusammengefaßt. Wir haben hier also eine Art Übergang von der einfachen Homilie zu kunstvoller synthetischer Gemeindepredigt. Ob die Rede, wie Hering will, zur Taufe lade und deutlich auf eine bevorstehende Tauffeier hinweise, ist nicht ganz sicher; die rhetorischen Anspielungen geben für diese Annahme keinen genügend festen Anhalt. In der Art, wie das Wasser als das Element der Taufe gepriesen wird und wie dabei Schriftstellen verwertet werden, zeigt sich eine nicht unbedeutende Neigung zu allegorischer Willkür.

Da die Schrift Adv. aleatores, die von A. Harnack als ein homiletischer Traktat aus dem Ende des 2. Jahrhunderts bezeichnet wurde, erheblich späterer Zeit angehört (s. d. A. Cyprian Bd IV S. 374, 32 ff.), so finden wir die ältesten Proben lateinischer kirchlicher Beredsamkeit erst bei Tertullian, der gleich eine Blüte derselben darstellt. Aber Predigten von ihm haben wir nicht; auf seine Art können wir nur aus seinen moralischen Abhandlungen (s. d. A. Tertullian) schließen. So mag es genügen, darauf hinzuweisen, daß dieser schneidige Sachwalter des Christentums, cuius quot verba, tot sententiae sunt, quot sensus, tot victoriae (Vincent. Lirin., Commonit. I, 24) mit seinem wohl oft dunkeln, aber urwüchsig frischen, geistvollen, körnigen und immer sententiösen Stil für die lat. Kirche auf geraume Zeit ein Vorbild der Beredsamkeit geworden ist. Schon Cyprian (s. d. A. Bd IV S. 367) mit seiner dialektisch gewandten und dabei praktisch gerichteten, warmen und innigen Beredsamkeit nahm Tertullian zum Muster. Seine von Lactanz (instit. div. V, 1) hochgerühmten Predigten sind uns aber gleichfalls nicht erhalten.

4. Die Blütezeit der griechischen Predigt unter dem Einfluß der Rhetorik vom 4. bis zur Mitte des 5. Jahrhunderts. — Zu 4.—6. Leonhardi, Die Predigt der Kirche, Bd 19 (Basilius), Bd 29 (Gregor v. Nyssa), Bd 10 (Gregor v. Nazianz), Bd 1 (Chrysostomus), Bd 20 (Ambrosius), Bd 5 (Augustin); von diesen Bänden sind manche in der Uebersetzung höchst unselbstständig; H. Holtzmann, Skizzen zur Geschichte der Predigt in Marbach, Die deutsche Predigt, Bd 1. 2.

Für Gregor v. Nazianz: Hoennicke, Psychologie und Predigt, eine homiletische Betrachtung auf Grund der Schutzrede des Gregor v. N., HwH XXVI (1903) S. 114 ff.; für Gregor v. Nyssa: J. Bauer, Die Trostreden des Gregorius v. N. in ihrem Verhältnis zur antiken Rhetorik 1892; für Chrysostomus: J. G. Rosenmüller, Abhandlung von der Beredsamkeit des Chrysostomus 1814; Rivière, Ch. comme prédicateur 1845; J. Volk, Die Predigten des Joh. Chr. ZprTh VIII (1886), 128 ff.; für Augustin: Cl. Schmidt, Augustin als Homilet, in Marbach, Die deutsche Predigt, Bd 1. 2, 1873/74; sehr gründlich neuerdings H. Hering, S. 28 ff.; zu 6. Augusti, De nonnullis ecclesiae graecae virtutibus 1821; R. Rothe a. a. O. S. 203 ff. 475 ff.; als Beispiel griechisch-katholischer Predigt leicht zugänglich, weil in deutscher Sprache: Sergius von Protopopow, Vom Reiche Gottes, das inwendig in uns sein soll. Predigten bei den nach dem morgenländischen griechisch-katholischen Ritus in deutscher Sprache zelebrierten Gottesdiensten gehalten (in Wiesbaden) 1892.

Allgemeines. Mit dem Siege des Christentums und der reicheren Entwickelung des Kultus ist auch ein Aufschwung der Predigt verbunden. Es wird sehr häufig gepredigt auch an Wochentagen, in der Fastenzeit da und dort täglich. Der Zudrang der Massen zur Predigt hervorragender Bischöfe zeigt ihr Heranwachsen zu einer Macht im öffentlichen Leben. In größere Öffentlichkeit herausgetreten, hat nun aber auch die Predigt sich als völlig auf der Bildungshöhe der Zeit stehend zu zeigen. Wie die Kirche in dieser Zeit die griechisch-römische Geisteskultur mehr und mehr in sich aufnimmt, so eignet sich auch die Predigt zur Schriftauslegung und -Anwendung die trotz ihres inneren Sinkens immer noch viel bewunderte, überall in den heidnischen Schulen getriebene rhetorische Kunst an und erreicht als *λόγος*, der freilich die Homilie nicht verdrängt, den Höhe-

punkt ihrer altkirchlichen Blüte. Nicht selten in heidnischen Rhetorenschulen gebildet, arbeiten nun auch die bedeutendsten christlichen Prediger nach Kunstregeln auf rednerische Effekte hin. Ihre Kraftstellen sind häufig wohlberechnete, eingelernte Figuren. Die Kunst wird Selbstzweck. Dem Glanz der Rede fühlt man oft das Glänzenwollen ab. Die den Text illustrierenden Bilder aus dem Leben packen; aber die oratorische Fülle, die Übertreibungen, die Schönmalerei hat nicht selten mehr Blendendes als wahrhaft Leuchtendes und tief Wärmendes. Statt wirklicher Erbauung suchen die Hörer oft nur ästhetischen Genuß und laufen nach der Predigt vor der Kommunion wieder fort (Chrysost. hom. 3 in ep. II ad Thess.). Die Predigt wird ein häufig vom Volk beklatschtes kirchliches Schauspiel. Daher die Klagen ernster Kirchenlehrer über den *κρότος*, über das von ihnen selbst verzogene Publikum und seinen verdorbenen Geschmack (z. B. Chrysost. hom. 30 in Acta Ap.; Gregor v. Naz. orat. 36; carm. adv. episcop.; Hieron. Comm. z. Gal.-Br. Vorr.). Vollends die Kasualrede, zumal die Leichenpredigt seit der zweiten Hälfte des 4. Jahrhunderts mit ihrem überladenen Prunk und unevangelischen Menschenlob zeigt, daß eine wahre innere Vermittelung zwischen dem Zweck der Predigt und dieser klassischen Redekunst nicht gefunden ist.

Der Form nach blieben die Homilien analytische Texterklärung und Anwendung ohne Thema. Die *λόγοι* deuten ein solches öfter an oder nennen es auch (bes. häufig über moral. Gegenstände: Trunksucht, Wucher u. s. f.); aber auch ihnen fehlt meist die systematische Anordnung und Einteilung. An die heutige strenge Architektonik unserer synthetischen Predigt ist noch nicht zu denken. Der Eingang leitet bald rhetorisch den Gegenstand ein, bald bildet ihn nur ein kurzes Gebet (Augustin) oder ein „Gelobt sei Gott" (Chrysost.), oft mit dem Kanzelgruß *εἰρήνη πᾶσιν*, pax vobiscum, den die Gemeinde durch *καὶ μετὰ πνεύματός σου* erwidert. Die gewöhnliche Anrede ist: meine Brüder; bei Augustin findet sich je und je auch das sonst den Bischöfen und Äbten (später dem Papst allein) gegenüber übliche sanctitas vestra, auch caritas, fidelitas vestra. Der Schluß faßt bald zusammen, bald ermahnt er; in der Regel läuft er in eine Doxologie aus. Das „Amen" ist seit dem 4. Jahrhundert häufig.

Der Inhalt der Predigt spiegelt alle Strömungen des inneren Lebens der Kirche deutlich ab. Neben der noch immer vorwiegenden alexandrinisch-allegorischen Methode zeigt sich nun auch die grammatisch-historische Interpretation der Antiochener; die tief einschneidenden Lehrstreitigkeiten des Zeitalters machen sich bemerkbar; die immer schärfer sich ausbildende Priester- und Opferidee, die Überschätzung der Mysterien eint sich mit der wachsenden Tendenz auf imponierende Feierlichkeit und strenge hierarchische Ordnung. Man erkennt die sich allmählich fester gestaltende Feier des Kirchenjahrs mit seinen Festen und Gedächtnistagen, wie den allgemeinen Trieb zu steigender Verehrung der Märtyrer und der jungfräulichen „Gottesgebärerin" (Predigten ihr zu Ehren seit dem 5. Jahrh.). Das überspannte Lob der guten Werke und namentlich auch der Zug der Zeit zu beschaulicher, mönchischer Askese spiegelt sich ab. Einen Hauptteil des Predigtinhalts bildet daher jetzt besonders im Orient vielfach die Polemik, die das Dogma bis in die feinsten Spitzen der Gemeinde einprägen will. Im übrigen zeigt sich im Orient mehr poetisch phantasievolle, im Abendland mehr dialektisch nüchterne Rhetorik; dort mehr ideale Überschwänglichkeit, ja Schwulst und prunkendes Wortgeklingel, hier mehr reale praktische Tendenz, größere Einfachheit und Klarheit. Doch ist auch in dieser Periode den Rednern in ihrer Gesamtheit ein heiliger Ernst, ein von der Wahrheit des christlichen Glaubens und dem Segen der Kirche tief erfülltes und begeistertes Gemüt nachzurühmen. Noch leben sie in der Schrift, argumentieren aus ihr wie auch aus der Geschichte der Kirche und zeigen oft eine große Vertrautheit mit der biblischen Geschichte.

Das Predigen wird allmählich Berufssache, insbesondere mehr und mehr der Bischöfe. Schon die Entwickelung der vorhergehenden Zeit weist deutlich in diese Richtung. Neben dem Bischof predigt der Presbyter, vor allem in den Landkirchen. Der Diakon darf nur mit Ermächtigung des Bischofs predigen. Der Bischof predigt sitzend von seiner Kathedra aus. Vor größeren Zuhörermassen wird oft vor dem Altar oder vom Ambon herab (so gewöhnlich Chrysostomus und Augustin) gepredigt. Die Gemeinde hört bald stehend (Nordafrika), bald sitzend zu (Italien und Orient). Die Predigt hat ihren Platz im ersten Teil des Gottesdienstes nach den Psalmgesängen und Schriftlektionen und vor den Kirchengebeten. Ein Schrifttext oder eine Schriftlektion liegt ihr fast durchweg zu Grunde. Der Vortrag war frei, nicht unmeditiert, aber selten memoriert, die Dauer sehr verschieden, in der lateinischen Kirche kürzer als in der griechischen, wo manche Hörer ab und zu den Schluß nicht abwarteten.

Einzelne Prediger. In der griechisch-syrischen Predigt läßt sich die Gruppe der praktisch-rhetorischen Kunstprediger, der mehr dogmatisch-didaktischen und der vorwiegend asketischen und mystischen Kanzelredner unterscheiden, wiewohl alle diese Richtungen häufig ineinanderspielen, und sehr oft mehrere sich bei demselben Redner zugleich finden.

Den Übergang zur Predigt dieses Zeitabschnittes bildet der Kirchenhistoriker Eusebius von Cäsarea (gest. 340), mit seinen oft prunkhaft überladenen, schon ganz den griechischen Musterrhetoren folgenden, oft auch trocken breiten, den gelehrten Sammler verratenden Gelegenheitsreden (vgl. d. A. Bd V S. 616, 25 ff.). Der byzantinische Hofstil mit seinem Bombast und seinen Schmeicheleien ist hier bereits in die Kanzelsprache übergegangen. Der eigentliche Anfänger der praktisch-rhetorischen Predigt aber, die von den ersten Kanzelrednern dieses Zeitalters vertreten wird, ist Basilius d. Gr. (s. d. A. Bd II S. 136; dort S. 139, 31 ff. sind auch seine bedeutendsten Homilien aufgeführt). Er verdient auch als Redner den Beinamen des Großen. Kühne, glänzende, aber nicht glänzen, sondern wirken wollende, mehr auf Kraft als hohe Eleganz der Worte sehende, stets aus tiefster Überzeugung strömende, ernste, männliche Beredsamkeit, lebhafte Phantasie und warme Empfindung verbinden sich bei ihm mit großer Klarheit, besonnener Ordnung, innerer Solidität der Gedanken und strenger Korrektheit des Ausdrucks. Ihm sind ferner eigen fesselnde, dem wirklichen Leben entnommene, plastische Schilderungen, feine und tief religiöse Beobachtung der Natur, große Gewandtheit in praktischer Anwendung und besonders in eindringlicher Zuspitzung des Schlusses. Das alles macht ihn neben Chrysostomus zum ergreifendsten Musterprediger der griechischen Kirche, wenn er auch den rhetorisch so gern hyperbelnden Geschmack seiner Zeit nicht verleugnet und seine Mönchsaskese die inneren Tiefen evangelisch-christlichen Lebens ihm verschleiert. Seine Reden (meist ohne Text, aber mit Bezug auf die Lektion) lassen das spezifisch Christliche im Ethischen öfters zurücktreten.

Gregor, Bischof von Nyssa (s. d. A. Bd VII S. 146; dort S. 151, 54 ff. Nennung der wichtigsten seiner Predigten) steht seinem Bruder Basil, den er oft mit Lobsprüchen überhäuft, als Redner in ergreifender Darstellungsgabe und gefälligem Fluß der Rede ebenso nach, wie er ihn als scharfer Denker noch überragt. Mehr ein Redekünstler als geborener Redner, zeigt dieser frühere Lehrer der Rhetorik auch als Prediger einen vorherrschend spekulativen, philosophisch-theologischen Geist und verbindet mit dem lehrhaften, häufig und (mehr als bei anderen) willkürlich allegorisierenden Element eine erkünstelte Rhetorik. Bezüglich seiner Trostreden hat J. Bauer eingehend nachgewiesen, daß sie den Stoff nach Anordnung und Form genau von denselben Gesichtspunkten aus behandeln wie die heidnische Rhetorik. Auch seine Allegorien, Vergleiche und Zitate sind verbildet und vermischt mit dem Geschmack der Zeit. Die glanzvollen Schilderungen können sich bis zu dramatischer Lebendigkeit steigern, aber ihre Maßlosigkeit und Künstlichkeit beeinträchtigt das freilich immer durchleuchtende praktische Streben (Veranschaulichung des Geizes u. a.). Auf der Höhe seiner Beredsamkeit steht er in seinen Gedächtnisreden auf fürstliche Personen, Märtyrer und Heilige. Die sich öfter findende Vorausangabe von Thema und Teilen (auch bei Gregor von Naz.) zeigt den Übergang von der analytischen zur synthetischen Methode. Unter seinen vielen Homilien (über ganze bibl. Bücher, bes. alttestamentliche), Fest- und Lobreden sichern ihm seinen Ruf als Redner weniger die allzu gelehrt dogmatischen als die moralischen (z. B. über den Wucher) und die praktisch fruchtbaren über das Vaterunser und die Makarismen der Bergrede.

Gregor von Nazianz (s. d. A. Bd VII S. 138; bes. S. 143, 48 ff.) war ein großangelegter Geist mit zartbesaitetem Gemüt. In ihm stritten sich tiefe Sehnsucht nach beschaulicher Einsamkeit und der lebhafte Wunsch, seine glänzenden Gaben vor der Gemeinde zu verwerten. Er faßte den geistlichen Beruf seelsorgerlich ernst auf (vgl. die erste Predigt zu Nazianz), aber der witzige, geistreiche und gewandte Mann war auch stark von sich eingenommen und sprach viel zu oft von sich selbst. Ohne Frage war er ein geborener Redner von bewunderungswürdiger Vielseitigkeit, zugleich aber hatte er im Vergleich mit Basilius eine mehr weibliche, empfindsame Natur. Alle diese Eigenschaften treten auch auf der Kanzel hervor. Seine theologischen Anschauungen sind klar durchgebildet, seine Dialektik ist gewandt, seine Phantasie lebhaft. Gemütvolle Naturschilderung, oft schwungvolle, fesselnde Darstellung, meist elegante, blühende Sprache, bisweilen auch feine Ironie machen ihn zum Meister in allen Mitteln der rednerischen Wirkung. Aber durch allzu künstliche Ausbildung seines Talents, durch jene eigentümliche Weichheit und Reizbarkeit des Gefühls und zu große Nachgiebigkeit gegen die jeweilige Stimmung verliert auch er sich oft in den von ihm selbst gerügten (Orat. 16, 2) Fehler eitlen Rede-

prunks, in gesuchtes Pathos, ins Schwülstige und Maßlose bis zur Leidenschaftlichkeit. Die Häufung der Namen, Eigenschaften u. s. w. (s. I. Pred. zu Nazianz) ist mitunter unglaublich; die Überfülle der Exklamationen schadet oft wieder ihrem Eindruck. Er will „Verteidiger des sanften Wortes“ sein (Carm. l. II, 1, 11); aber er bietet in den zornflammenden Schmähreden auf Julian (λόγοι στηλιτευτικοί 4 u. 5, nicht vor der Gemeinde gehalten) die ganze alttestamentliche Rüstkammer auf zur moralischen Vernichtung „des Drachen, des Assyrers, Ahabs, Pharaos“ u. s. f. Stets treu bleibt er sich aber in der nachdrücklichen Verteidigung der orthodoxen Trinitätslehre (s. bes. Orat. 71—31), die den Hauptinhalt seiner Predigt bildet. Obwohl er die dogmatischen Subtilitäten, die in jener Kampfeszeit auch dem niederen Volk geläufig waren, einzuschärfen weiß, verliert er doch bei aller Polemik den praktischen Predigtzweck nicht aus dem Auge. Die trockene theologische Formel erscheint überall religiös belebt und erbaulich verwertet. Seine Predigten, fast alle λόγοι, ohne speziellen Text, flechten nur verschiedene Schriftworte ein, verfolgen aber einen Gedanken und Zweck, ob auch mit vielen Abschweifungen. Hervorragend sind außer den genannten unter den moralischen Reden die „über die Mäßigung im Disputieren“ und „über die Liebe zu den Armen“, unter den Lobreden die über die Makkabäer Orat. 15.

Auf ihrem Höhepunkt tritt uns die griechische Predigt in dem Antiochener entgegen, in welchem die alte Kirche ihren größten Redner ehrt, weil in seiner Rede das klassische und das biblisch-exegetische, das rhetorische und das volkstümlich praktische Element sich inniger als in andern durchdrangen, und besonders, weil auch seine Predigt ihn als ganzen Mann und festen Charakter durchweg erkennen läßt, in Johannes Chrysostomus. Über ihn s. d. A. Bd IV S. 101 ff.; dort Aufzählung seiner Homilien S. 107, 43 ff.; Bedeutung seiner praktischen Thätigkeit und Stellung zur Schrift S. 109, 31 ff.; dogmatische Stellung seiner Homilien S. 109, 54 ff.; Bedeutung und Art als Prediger S. 111, 1 ff. 6 ff. Schärfer als dort ist hervorzuheben, wie Chr. trotz aller Anwendung rhetorischer Kunstmittel doch auch in den Predigten den Text gründlich auszunützen weiß. Mit dem Rhetor verbindet sich in ihm der Schriftausleger. — Unter seinen Nachahmern sei nur sein Zeitgenosse Asterius, Bischof von Amasea, hervorgehoben, dessen Homilien sich durch fruchtbare Behandlung und glückliche Teilung des Textes auszeichnen (s. d. A. Bd II S. 162).

In der Gruppe der vorwiegend dogmatisch-didaktischen Prediger stehen rhetorisch weniger bedeutende Gestalten. Von den vielleicht hierher gehörigen Homilien des Bischofs Eusebius von Emesa (s. d. A. Bd V S. 618 f. bes. 618, 46 ff.) ist fast nichts erhalten. Die katechetischen Reden des Cyrill von Jerusalem, von dem Homilien nicht erhalten sind, gestatten, ihn hier einzureihen (s. d. A. Bd IV S. 381 ff., bes. 383, 41 ff.). Über die lediglich dogmatisch interessierten „Reden“ des Athanasius s. d. A. Bd II S. 194 ff., bes. S. 200, 27 ff. Die Homilien des Cyrill von Alexandrien (vgl. d. A. Bd IV S. 377 ff., bes. 378, 57 ff.) tragen gleichfalls ausgeprägt dogmatisch-polemischen Charakter. Als eigentümlicher Homilet tritt der Antiochener Theodoret, Bischof v. Cyrus (vgl. d. A.), besonders durch seine 10 Reden von der Vorsehung Gottes (ohne Texte) hervor. Hier predigt er eine Art natürlicher Religion; er sucht den Vorsehungsglauben mit feinem Sinn und großem Scharfblick in streng geordneter Darstellung, bündiger und lichtvoller Diktion aus der Schöpfung durch physikotheologische Beweise und eine Theodicee der socialen Verhältnisse zu rechtfertigen, von der Werkstatt Gottes in der schaffenden und ernährenden Natur zu seiner Offenbarung in Christus aufsteigend. Das physikalische und physiologische Detail, das sich mitunter ins kleinlich Anatomische verliert (s. die Darlegung des Baues der Hand, Rede 4) erinnert ganz auffallend an manche rationalistische Redner des 18. Jahrhunderts.

Zu der asketischen und mystischen Gruppe gehören besonders die Prediger der Wüste, die Mönchsvorsteher. Die 29 Reden des ägyptischen Mönches Jesajas, eines Zeitgenossen des Athanasius, sind schlichte Homilien im Charakter der christlichen Urzeit. Die meisten schließen sich nicht an einen Text an, aber sie entbehren auch der Allegorie. Es sind praktische Ermahnungen, teils allgemein christlicher Art, teils speziell an die Mönche gerichtet. In ihrer sententiösen Form und mit ihren sinnigen Vergleichen erinnern sie etwa an Scrivers zufällige Andachten, in der Aufzählung der Tugenden (Orat. 7) mutatis mutandis an die älteste Moralpredigt Buddhas (Allg. Miss. Ztschr. 1876, 388 ff.). Von Makarius dem Älteren (s. d. A. Bd XII S. 91, bes. S. 91, 50 ff.) sind 50 Homilien erhalten. Es sind textlose Reden; die meisten geben Antworten auf Fragen der Mönche. Rednerischen Glanz zeigen sie nicht, aber sie weisen eine Fülle von edlen Bil-

dern auf und hinterlassen in ihrer ruhig verständlichen, aber gottinnigen, seelenvollen Art tiefen Eindruck. Makarius dringt auf wahre, durchgreifende Sittlichkeit; er verbreitet sich über die hohe Stellung und ethische Entwickelung des Menschen, die tiefe Verderbnis von Seele und Leib, das Gebet, besonders aber über die mystische Vereinigung des Christen mit Gott und dem himmlischen Bräutigam der Seele, Christus, und über die Herrlichkeit des pneumatischen Standpunktes, zu dem man durch höhere Läuterung des Gemüts erhoben werde und auf dem sich die irdischen Gedanken zu himmlischer Erkenntnis verklären. So wird er der Vater der mystischen Predigt, aber mehr nach der praktisch-ethischen, als nach der spekulativen Seite. Manche seiner Homilien gehören zu den erbaulich ansprechendsten, innigsten und zartesten dieser ganzen Periode.

Ein ganz originaler, doch mit dieser Gruppe noch am meisten verwandter, von den Zeitgenossen als „Cither des hl. Geistes" gefeierter Prediger, von dem einzelne Homilien in manchen Kirchen nach der Schriftlektion vorgelesen wurden, ist Ephräm der Syrer (s. d. A. Bd V S. 406). Von ihm haben wir in syrischer Sprache 12 Homilien über Bibelstellen, 13 metrische Traktate auf Christi Geburt, 56 Reden gegen die Ketzer, 90 vom Glauben, Mahnreden an Mönche, Bußpredigten u. a. Er war ein Feuergeist, ein mehr natürlich gewachsener als geschulter Volksredner. Das innere Maß griechischer Bildung ging ihm ab; seine Triebkraft war heiliger Eifer für den orthodoxen Glauben wie für seine mönchisch-asketische Moral. Durch die tiefe Glut seiner Empfindung (er soll unter beständigen Seufzern und Thränen gepredigt haben), seine überaus lebhafte Phantasie, durch den poetischen Glanz und die erweckliche Kraft seiner Darstellung bleibt er trotz mancher Schatten seiner Redeweise eine der merkwürdigsten Predigergestalten der alten Kirche. In seinem sangfertigen Mund fließen Rede und Hymnus oft ineinander; begeisterter Schwung des Gedankens eint sich mit metrischem Silbenfall der Worte, während der Strom der Gefühle und die endlose Fülle der in ihm auftauchenden Bilder sich gern durch Ausrufe, Fragen, Apostrophen, Gebete Luft macht und die Darstellung durch immer neue, überraschende Wendungen belebt. Wie zu wirklich erhabenen Schilderungen (z. B. von Himmel und Hölle), so reißt ihn der Schwung freilich auch zu völliger Verstiegenheit fort; mit geistreichen Gnomen wechseln gesuchte, ja unpassende Vergleiche. Die hellen Farben werden mitunter zu grell, das Ergreifende geht ins Schaurige, das ethisch Religiöse je und je ins sinnlich Massive, die erbauliche Kraft in orientalischen Schwulst über, wenn er seine Lieblingsmaterien, Sündhaftigkeit, Wiederkunft Christi, Gericht, Weltende, die Schrecken der Verdammnis, die Nachstellungen böser Geister u. a. schildert. Dem Text geht er nicht genau nach, er pflegt mehr einen Grundgedanken frei zu entwickeln. So ist E. ein melancholisch angehauchter, glühend drastischer Bußprediger, der aber bisweilen seine Gedanken auch ruhig und innig entwickeln kann. Weniger bedeutend sind die früher mit Unrecht dem Epiphanius von Konstantia zugeschriebenen Homilien (s. d. A. Bd V S. 417 ff., bes. 421, 15 ff.).

5. Die lateinische Predigt der alten Kirche treibt erst gegen Ende unseres Zeitabschnittes in Augustin und Leo selbstständige Blüten, die auf lange den homiletischen Höhepunkt des Occidents bezeichnen. Im 4. Jahrhundert ist die Predigt Galliens und Oberitaliens meist noch so unselbstständig, daß sie die Griechen nicht bloß nachahmt, sondern vielfach abschreibt. Bei dieser Abhängigkeit in Form und Inhalt, in der allegorischen Schriftauslegung, im Dogma (doch mit vorherrschender anthropologisch-praktischer Richtung) und in der zum Teil streng asketischen Moral trifft obige Charakteristik um so mehr auch auf die voraugustinische Predigt des Occidents zu.

Von den sermones oder tractatus des Bischofs Zeno v. Verona (vgl. d. A.) sind 93 echt (andere von Basil, den er nachahmt). An Wert wie an Länge sind sie sehr verschieden. Die Reden dogmatisch-polemischen, moralischen, historischen Inhalts, auch die Fest- und Kasual-(Tauf-)Reden bekunden einen geistvollen, gebildeten, Menschen und Natur feinsinnig beobachtenden Prediger, der im Unterschied von der griechischen Breite sich ansprechender Kürze befleißigt. Daneben finden sich freilich auch zu häufige Exklamationen, hie und da unedle Bilder und willkürliche Allegorie. Am bedeutendsten sind die lebenswahren Reden von der Geduld, Demut, Schamhaftigkeit, Habsucht und die Homilien de fide, spe et caritate. Hierher gehört ferner Ambrosius von Mailand. Über ihn, auch über seine Art als Prediger vgl. den A. Bd I S. 443 ff. (Charakteristik 446, 34 ff., Predigtwerke 447, 21 ff., Litt. 443, 57 ff.). Stärker, als im A. geschieht, ist die Abhängigkeit des Ambrosius als Prediger namentlich von Basilius hervorzuheben.

Nach diesen z. T. unselbstständigen Anfängen wird Aurelius Augustinus (353 bis 430), in eigenartiger und lang fortwirkender Weise zum Chrysostomus des Abend-

landes noch mehr durch seine außerordentliche Begabung als Dogmatiker und Dialektiker und durch die großartige Energie seines vom Evangelium tief ergriffenen Geistes, als speziell durch seine rhetorische Bildung, seinen unermüdlichen Eifer im Predigen (oft predigte er täglich, zumal in der Fastenzeit, meist ohne schriftliche Vorbereitung, aber nie ohne Gebet) und seine homiletische Fruchtbarkeit. Über ihn s. d. A. Bd II S. 257 ff.; seine Predigten sind dort 283, 56 ff. aufgezählt.

Im Unterschied von Chrysostomus wie von Ambrosius ist die Predigt Augustins vorherrschend selbsterfahrene, zeugniskräftige, dialektisch scharf geschliffene und doch stets praktische Lehre. Dieser frühere Lehrer der Rhetorik hat seine heidnische Schulbildung und Wissenschaft weit mehr innerlich überwunden und dem Evangelium dienstbar gemacht als jene griechischen Rhetoriker. Er macht immer den Eindruck eines Mannes, der heilsgewiß triumphiert, nachdem er den Irrwegen des Fleisches und der falschen Philosophie, des Heidentums und Ketzertums entgangen. Was er gelebt hatte und lebte, das bekannte dieser Mann der Konfessionen; und was er lehrt oder bekämpft, fühlt man ihm stets als in eigener beugender oder seliger Erfahrung selbst erlebt ab. Daher die hinreißende Macht seiner Predigt. Logik und Rhetorik, Vertrautheit mit Klassikern und Häretikern, Philosophen und Astrologen geben seinem scharfen Verstand, seiner tiefen Spekulation und lebhaften Kombinationsgabe ebenso die dialektische Schulung des Gedankens, den präzisen Ausdruck und reiche Gebiete zur Illustration, wie seine tiefe Heilserfahrung, stete Selbstzucht und fleißige Schriftforschung seiner Predigt eine oft überwältigende Zeugniskraft verleihen.

Gegenüber den Griechen zeichnet ihn ein tieferer Durchblick in die christlichen Grundwahrheiten aus, der für den Mangel der Einzelerklärung des Textes entschädigt (s. bes. tract. in Joan. und Auslegung des Vaterunsers serm. 56—59). Angenehm berührt, daß er im Allegorisieren doch wenigstens etwas mehr Takt zeigt, die historische Wirklichkeit bei alttestamentlichen Erzählungen ein klein wenig mehr gelten läßt und im Verhältnis zu manchem der griechischen Redner die Polemik nicht ganz so stark in den Vordergrund bringt. Seine Reden zeigen wohl auch größere Einheit, strenger zusammenhängende Gedankenfolge, wiewohl systematische Anordnung und fester Entwurf vermißt wird. Die dogmatische Erörterung ist oft mehr wissenschaftlich als populär; die Beweise sind manchmal advokatisch-spitzfindig; die ethisch-anthropologischen Ausführungen aber sind von einzigartiger Tiefe des christlichen und zugleich wissenschaftlichen Sinnes. Herrschende Laster strafen, Buße predigen, aber auch zur Liebe Gottes locken kann er wie Wenige (besonders trefflich serm. 9. 18. 19. 20. 31. 125. 180. 344. 351 u. a.). In den Festreden preist er die großen Thaten Gottes mit besonders begeistertem Schwung.

In der Darstellung fesseln die schneidige Dialektik, die prägnanten Antithesen (s. z. B. Predigt am Stephanustag, sermo 314), Wortspiele, witzige Einfälle, pfeilschnell hingeworfene, geistvolle Gedanken; sodann die große Lebhaftigkeit der Auffassung und der stete Rapport mit den Hörern, der zuweilen die Rede fast zum Dialog werden läßt. Dazu wirken in den ohnehin meist kurzen Predigten die imperatorische Kürze des Ausdrucks, die kleinen Sätze packend, oft hinreißend. Solchen Vorzügen gegenüber treten leicht erkennbare Fehler, wie Mangel an Methode und gründlicher Ausführung, einzelne Spielereien, Gemeinplätze, hie und da auch Breittreten eines Gedankens, in den Hintergrund. Überall liegt ein Text zu Grunde. Der Eingang ist meist ruhig, einfach; ein Thema oder eine Teilung wird sehr selten angekündigt; ein Schriftwort, eine kräftige Sentenz oder eine Aufforderung zum Gebet bilden den Schluß.

6. Niedergang der griechischen Predigt vom Ende des 5. Jahrhunderts an. Blick auf die spätere griechische (und russische) Kirche. Das übertriebene Wortgepränge der griechischen Kanzelberedsamkeit, zumal der Kasualreden wie die Lobrednerei selbst auf noch Lebende, ja Zuhörende, sogar auf Heiden (Gregor v. Nazianz auf einen anwesenden heidnischen Philosophen!), alle diese Dinge erweisen sich bald als Elemente des Verfalls. Anderes wirkt in gleicher Richtung. In der Reichskirche treibt die Predigt immer ausschweifender Heiligen- und Marienkultus; sie wird immer spitzfindiger im Dogmatisieren, immer weltflüchtiger in der empfohlenen Askese, immer oberflächlicher in der Betonung der Werkheiligkeit. Dazu kommen Momente der gottesdienstlichen Entwickelung wie das Zusammenschwinden des didaktischen Kultusteils zur bloßen Einleitung der Opferhandlung, die glanzvoll rhetorische Ausbildung der Liturgie und ihre Entfaltung bis zur hierurgisch dramatischen Darstellung der heil. Geschichte im späteren griechischen und russischen Gottesdienst. In diesem ganzen Rahmen wird die Rolle der Predigt immer unsicherer, sie selbst immer entbehrlicher.

Nach den Kraftgestalten der Prediger des 4. Jahrhunderts ist die homiletische Kraft der griechischen Kirche wie erschöpft. Es tritt ein in der Geschichte der Predigt einzigartig rascher Niedergang derselben ein, von dem sich die orientalischen Kirchen bis heute nicht wieder aufrafften. Seit Ende des 5. Jahrhunderts wird die Predigt neben der dramatisierten Liturgie den Leuten zur Nebensache. Phantastische Heiligenlegenden, Marienverherrlichung, Ketzerpolemik, moralisch-aszetische Mahnungen, vom 8. Jahrhundert an die ärgerlichen Bilderstreitigkeiten, manirierte, sogar dialogische Darstellung in deklamatorischem Vortrag als Seitenstück des dramatisierten Kultus, das alles charakterisiert die Predigt des Orients, besonders vom 6. Jahrhundert an. Nur etliche Prediger seien genannt.

Proclus, Patr. v. Konstantinopel (gest. 446), verfährt in seinen 3 Predigten über die *θεοτόκος* und 20 Homilien auf Fest- und Aposteltage überwiegend dogmatisch-polemisch. Die Offenbarungsthatsachen malt er wunderbar aus, öfters in förmlichem Dialog (in Hom. 6 lange Dialoge zwischen Maria, Joseph, Gabriel, Christus und ein pathetischer Monolog Satans). Aber er gefällt in solchen Abgeschmacktheiten dem verdorbenen Geschmack Konstantinopels nur um so mehr. Über Basilius von Seleucia vgl. d. A. Bd II S. 439 ff., bes. 440, 5 ff. In Syrien findet Ephräm einen Nachfolger in Jakob von Sarûg (s. d. A. Bd VIII S. 559 ff., bes. 560, 30 f.). Rednerisch höher steht Andreas, Erzbischofs v. Kreta (s. d. A. Bd I S. 516 f., bes. 517, 18 ff.).

Anhangsweise mag hier der späteren Predigt in der griechischen und russischen Kirche ganz kurz gedacht werden. Die Frage der Echtheit der Homilien, welche dem Johannes von Damaskus zugeschrieben werden, bedarf noch der Aufhellung (im A. Bd IX S. 286 ff., bes. 300, 17 ff.). Es sind Predigten, welche die Fehler jener Zeit nicht verleugnen: die Jagd nach Typen im AT, Allegorien, mystische Zahlendeutung, legendarische Zersetzung der evangelischen Geschichte, bald trocken dogmatische Entwickelung, bald schwülstige Deklamation, wenig ethische Anwendung. Aber ihnen eignet die Ruhe einer sachlichen Polemik, sowie durchsichtige, methodische Deutlichkeit. Ein kleinerer Abendstern am griechischen Himmel ist Theodorus Studites (s. d. A.) mit seinen 135 serm. catechetici, kurzen Stegreifparänesen an Mönche, die lange Zeit in kultischem Gebrauch waren, mit einfacher, gefälliger, öfters feuriger Darstellung und je und je schön durchgeführten Bildern. In seinen sonstigen Predigten herrscht ganz der abergläubische, pomphafte Zeitgeschmack. — Leichtgläubigste Legendenzusammenstellungen vom Kreuz Christi und den Heiligen, statt der Homilie textlose Reden, statt freien Vortrags Vorlesung alter Homilien des Basil, Chrysostomus u. a., — das sind fortan die Grundzüge der griechischen Predigt, die mit der Alleinherrschaft der Messe im Kultus und der wachsenden Unwissenheit des Klerus immer seltener wird.

Wo sie nicht ganz fehlt, läßt die griechische Kirche gleich der römischen die Predigt nicht nach der biblischen Lektion in der Messe, sondern vor oder nach letzterer halten. Aus der Folgezeit seien noch kurz genannt: Theophanes Kerameus, Erzbischof von Taormina auf Sizilien um 1040 (62 Hom. über sonntägliche Evangelien, einfach, populär, Text sorgfältig erklärend, frei von Deklamationen); Eustathius, Erzbischof von Thessalonich um 1194 (s. d. A. Bd V S. 630 f., bes. 631, 40 ff.), der gegen Heuchelei, mönchische Scheinsucht, asketische Äußerlichkeit, Aberglauben und unsittliche Frivolität „wie ein Chrysostomus seiner Zeit“ (Neander) mit männlichem Freimut kämpfte; Germanus II., Patriarch von Konstantinopel um 1240, Joh. Caleca 1330, Gregorius Palamas, Erzbischof von Thessalonich, Georg Scholarius, als Gennadius II. Patriarch von Konstantinopel (s. d. A. Bd VI S. 510 ff., bes. 512, 47 ff.). Aus der griechisch-russischen Kirche unseres Jahrhunderts mögen Malow, Oberpriester in St. Petersburg, Philaret, Metropolit in Moskau, und besonders Innokenti, Bischof von Charkow, als Prediger herausgehoben werden.

7. Die Nachblüte der abendländischen Predigt bis zu Gregor dem Großen. — C. F. Arnold, Cäsarius von Arelate und die Gallische Kirche seiner Zeit, 1894, S. 129—154. 523—533; ders., Cäsarius von Arelate. Predigten in deutscher Uebersetzung mit einer einleitenden Monographie, Bd 30 von Leonhardi, Die Predigt der Kirche; Bergmann, Studien zu einer kritischen Sichtung der südgallischen Predigtlitteratur, in Bonwetsch u. Seeberg, Studien zur Gesch. d. Kirche u. d. Theologie I, H. 4 (1898).

Im Abendland steht die nachaugustinische Predigt gleichfalls erheblich tiefer als die Augustins. Trotzdem kann hier von einer Nachblüte, nicht bloß vom Niedergang gesprochen werden. Das bedeutsamste Zeichen ihrer geringeren Höhe ist mangelnde Originalität. Augustin ist beherrschendes, aber längst nicht erreichtes Vorbild, dem gegenüber die erforderliche Selbstständigkeit nicht immer gewahrt wird. Die Spitzen der Augustinschen

Frömmigkeit und Dogmatik werden umgebogen; allerhand Zuthaten von Dämonologie weisen auf griechische Ursprünge. Die rednerischen Kunstmittel werden reichlicher angewandt; der Ausdruck wird feiner und zierlicher. Hinsichtlich der Ausnützung der Schrift wird die allmählich erfolgende Änderung in den gottesdienstlichen Lektionen wirksam: an die Stelle der fortlaufenden Lesung tritt im Lauf der Zeit diejenige bestimmter ausgewählter Stücke aus den Evangelien, den Episteln und dem Alten Testament.

Einer besonderen Beachtung wert sind die Anfänge der Predigt in Gallien. Hier werden die neu auf den Schauplatz tretenden, nur äußerlich christianisierten Völker frisch und praktisch genug angefaßt. Zunächst war ja, wie Arnold darlegt, die Predigt ein Gegenstand der für das Domkapitel und die zugehörigen Kleriker bestimmten Familienandacht. Aber die Laien wurden in möglichst großem Umfang dazu herangezogen. Jedenfalls in der Fastenzeit, wahrscheinlich aber das ganze Jahr hindurch wurde täglich gepredigt oder doch eine Homilie verlesen. Homilien erläuterten die Schriftlektionen, im Hauptgottesdienst anscheinend gewöhnlich die evangelischen, in den Frühgottesdiensten die alttestamentlichen. Sermone wurden mit freierem Anschluß an den Text als Fest- und Gelegenheitspredigten gehalten.

Aus Rom und Norditalien gehören hierher: Gaudentius von Brescia (um 400; s. d. A. Bd VI S. 377 ff., bes. 378, 19 ff.); Petrus Chrysologus (gest. ca. 455; s. d. A. Bd IV S. 98 ff., bes. 98, 51 ff.).; Maximus von Turin (gest. nach 465; s. d. A. Bd XII S. 471, 32 ff.); besonders aber die römischen Bischöfe Leo I. und Gregor d. Gr.

In Leo I. (gest. 461; vgl. d. A. Bd XI S. 367 ff., bes. 374, 9 ff.), der praktisch und rhetorisch zugleich angelegt ist, finden wir den ersten römischen Bischof, der lateinische Predigten hinterließ (96 echt, Fest-, Fasten-, Passionspredigten u. a.). Dieser ohne Frage bedeutendste und selbstständige Nachahmer Augustins ist ihm an Eleganz der Rede, an blendender, pikanter, nur oft zu dunkler Prägnanz des Stils, an wohlklingendem, eigentümlich rhythmischem Tonfall des Periodenbaues nicht selten ebenso voraus, als er ihm an Tiefe und Fülle der Gedanken entschieden nachsteht. Der vielbeschäftigte Kirchenfürst giebt mehr geistreiche Skizzen als Ausführungen. Das Amtsbewußtsein des Wächters der Kirche, die päpstliche Gravität tritt dabei deutlich hervor. Den Jahrestag seiner Erhebung auf die cathedra Petri feiert er stets mit einer Gedächtnispredigt. Mit großer Klarheit, in zierlicher und populärer Form benützt er die Festpredigten zur Behandlung der Zeitkontroversen, freilich oft zu sehr auf Kosten der erbaulichen Darlegung des Heilsinhalts der Festidee. Er predigt keine Mönchsmoral; aber bei der Empfehlung von Fasten und besonders Almosen unterliegt auch er dem unevangelischen Zug seiner Zeit. Förmliche Schrifterklärung ist bei ihm selten; der Text bildet nicht die tragende Grundlage der Predigt. —

Am Ausgang dieser Zeit steht Gregor I. d. Gr. (gest. 604; s. d. A. Bd VII S. 78 ff.). Seine uns aufbehaltenen Predigten sind genannt im A. S. 87, 31—40. Die Polemik Herings (S. 48) gegen Christliebs Zeichnung in RE² S. 486 ist nicht ohne inneres Recht, wennschon auch letzterer ihn keineswegs bloß als magister ceremoniarum und Ordner des römischen Meßkanons zu fixer Gestalt gewürdigt hat. Es ist Gregor hoch anzurechnen, daß er die Predigtschrift in so großem Umfang selbst geübt und andern eingeschärft hat. Seine Art als Prediger ist am besten mit dem Wort „praktisch“ zu charakterisieren. Seine Predigt geht weder sehr in die Tiefe noch in die Höhe; sie hält ein mittleres Niveau inne, ja sie neigt zuweilen zur Trivialität und Oberflächlichkeit. Dahin rechnen die abenteuerlichen Geschichten, welche er seinen Hörern auftischt. Dahin gehört z. B. die weihnachtliche Behandlung des Themas der Aussöhnung zwischen Menschen und Engeln. Aber andererseits ist seine Rede durchweg verständlich, einfach, der Fassungsgabe der Hörer angepaßt, auch im Lehrhaften deutlich und darum von paränetischer Kraft. Er geht mit außerordentlicher Genauigkeit auf den Text ein. Satz für Satz betrachtet er ihn bis in die kleinsten Züge. Dabei wuchert natürlich auch bei ihm die allegorische Deutung. Auch in der Predigt erkennt man den Verfasser der Regula pastoralis (A. S. 87, 7 ff.); auch der Prediger ist ein ernster, treuer und praktischer Seelsorger.

Aus Nordafrika sei Fulgentius von Ruspe (gest. 533; vgl. d. A. Bd VI S. 316 ff.) genannt. Er ahmt in seinen Predigten (z. B. über Christi Geburt, die Magier, Stephanus) Augustin und Leo in Sprache und Art durch geistreiche Antithesen und prägnante Kürze ohne Künstelei sehr glücklich nach. Meist ethischen Inhalts, sind sie anregend und populär. — Über den spanischen Bischof Martin von Bracara (gest. 580) und seine mehr kirchengeschichtlich wichtige Predigt de correctione rusticorum s. d. A. Bd XII S. 385 ff., bes. 387, 46 ff.

Besonders ziehen die Gallier unsere Aufmerksamkeit auf sich. Über **Hilarius** von Arles (gest. um 450) s. d. A. Bd VIII S. 56 f., bes. 57, 33 ff.; über **Faustus** von Reji s. d. A. Bd V S. 782 ff., bes. 783, 32 ff. 785, 28 ff.; 786, 4 ff. Von hoher Bedeutung für die Predigt dieser Zeit ist **Cäsarius von Arles**, gest. 542. Über sein Leben und Wirken wie seine allgemeine Bedeutung s. d. A. Bd III S. 622 ff.; ebendort Aufführung seiner uns aufbehaltenen Predigten 627, 15–31. Er verschmäht nicht die Anwendung der aufs feinste durchgebildeten rhetorischen Hilfsmittel; und die auf die Redekunst bezüglichen Ratschläge in Augustins De doctrina christiana haben in ihm einen sehr achtsamen Schüler gefunden. Aber die Redekunst tritt nicht auf Kosten des Inhalts hervor; nur selten finden sich Künsteleien. Wohl aber wird sie ihm Mittel zum Zweck: er sucht die Gemeinde zu fesseln, zu lebendig mitfühlender und mitdenkender Hörerschaft zu machen. Vor allem benützt er dazu zwei Mittel: das Gleichnis und das Zwiegespräch mit dem Hörer. Die Gleichnisse sind praktisch und anschaulich, die Zwiegespräche von pädagogischer Eindringlichkeit und Lebendigkeit. Sie sind charakteristisch für die ganze Art, wie Cäsarius die Verhältnisse seiner Zeit, die Eigenart seiner Hörer und ihrer Verflochtenheit in die dermaligen Sitten gründlich homiletisch erörtert. Cäsarius ist ein Zeitprediger von hoher Kraft gewesen. Doch beruht die Wirkung seiner Predigten keineswegs allein darauf. Vielmehr haben sie gerade als Zeugnisse einer kraftvollen, religiösen Persönlichkeit und eines durchgebildeten energischen sittlichen Urteils sicherlich großen Eindruck gemacht; und es ist nicht zu viel gesagt, wenn ihn Arnold als einen echten Volksprediger bezeichnet, der zu seinen Zuhörern hinabsteigt, um sie zu sich heraufzuziehen. Seine Homilien suchen den Schrifttext energisch zur Geltung zu bringen; und er verschmäht nicht ein Eingehen auf den historischen Sinn auch alttestamentlicher Erzählungen. Doch ist er vom Allegorisieren und von haltloser typischer Deutung keineswegs frei. Und die Frömmigkeit und Sittlichkeit, welche er empfahl, zeigen ihn als einen frommen Mönch. Gegen Aberglauben hat er energisch Stellung genommen; in der Art seines Glaubens war er eben doch ein Kind seiner Zeit.

II. **Die Predigt des Mittelalters.** 1. Die Zeit der Unselbstständigkeit. Von 600 bis ins zwölfte Jahrhundert. — A. E. Schönbach, Ueber eine Grazer Handschrift lateinisch-deutscher Predigten 1890; ders., Studien zur Erzählungslitteratur des Mittelalters, SWA Bd 139 S. 12 f.; Hauck, KG Deutschlands (s. o. S. 625,1), insbesondere für Hrabanus Maurus Bd II² S. 636 ff.; für Bonifatius Bd I² S. 462 f.; A. E. Schönbach, Studien zur Geschichte der altdeutschen Predigt, 1. Ueber Kellers „Speculum Ecclesiae“, SWA Bd 135 (1896); Joh. Kelle, Untersuchungen über das Speculum Ecclesiae des Honorius und die Libri deflorationum des Abtes Werner SWA Bd 145 (1903); Lauchert, Geschichte des Physiologus 1889; zur Frage der Beispielerzählungen im 12. Jahrhundert: A. E. Schönbach, Studien zur Erzählungslitteratur des Mittelalters, SWA Bd 139 (1898), S. 12 f. (gegen Th. F. Crane, Einl. z. den Exempla des Jakob von Vitry, Folklore Society, London 1890, p. XVIII Anm.); ders., Studien zur Erz.-Litt. des MA, II, Die Vorauer Novelle SWA Bd 140 (1899). Mitteilungen über 10 Sammlungen von Predigten von Benediktinern, Cistercienfern, Minoriten aus dem 12. und 13. Jahrh.; Max Förster in Zeitschr. Anglia NF Bd IV.

Allgemeines. Mit der Christianisierung von Ländern, welchen die lateinische Sprache fremd war, hatte sich eine ganz neue Aufgabe für die Predigt der abendländischen Kirche ergeben. Während die eigentlich kirchliche Gottesdienstsprache lateinisch blieb, verlangte die Predigt gebieterisch die Anwendung der Volkssprache. Irenäus hat zu Lyon den keltischen Eingeborenen in ihrer Sprache gepredigt (Hauck, KG Deutschlands I, S. 15). Mit der zunehmenden Latinisierung Galliens (ebenda S. 11 ff.) erreichte auch die lateinische Predigt allmählich weitere Kreise. War sie für die unter den eigentümlichen Verhältnissen des Landes entstandenen rein lateinischen Christengemeinden selbstverständlich (ebenda S. 14), so konnte sie späterhin auch in weiterem Sinn auf eine Zuhörerschaft aus dem Volke rechnen (vgl. Cäsarius von Arelate).

Die gleiche Aufgabe stellte sich, nur noch viel schärfer und durch längere Zeit, im germanischen Land. Die Ansicht, daß wirklich fürs Volk, das kein Latein verstand, lateinisch gepredigt worden sei, ist als völlig überwunden zu bezeichnen. Daß Gallus (Cruel a. a. O. S. 7 f.) einmal bei besonderer Gelegenheit lateinisch predigte, ist schlechthin als Ausnahme zu bezeichnen: auch in diesem Fall fand eine Verdolmetschung des Gesagten statt. Die Volkspredigt ist von Anfang an und durchaus deutsch gewesen. Sie hätte als Missionspredigt sonst nicht das Mindeste ausrichten können. Gallus war der allemannischen Sprache kundig; Bonifatius hat den Friesländern patria voce gepredigt. In der Karolingerzeit wurde wiederholt verordnet, secundum proprietatem

linguae oder **ut vulgus possit intelligere** zu predigen; und das **transferre homilias patrum in rusticam romanam linguam aut theotiscam** wurde eingeschärft (bes. Linsenmayer S. 36 ff.). Allerdings giebt auch Linsenmayer zu, daß gerade die häufige Einschärfung dieses Gebots darauf schließen läßt, daß manche Geistliche es der Bequemlichkeit halber vorgezogen haben werden, lateinische Homilien, statt sie zu übersetzen, einfach vorzulesen.

Trotz dieser Lage der Dinge haben wir aus der ganzen ersten Hälfte des Mittelalters nur spärliche Reste deutscher Predigt, dagegen zahlreiche lateinische Predigtwerke. Das Lateinische blieb eben Schriftsprache. Predigten, welche deutsch gehalten werden sollten, wurden lateinisch konzipiert, deutsch gehaltene hinterher lateinisch niedergeschrieben; Mustersammlungen von Predigten wurden selbstverständlich in lateinischer Sprache verfaßt. Außerdem behielt die lateinische Predigt ihr alleiniges Recht als Predigt vor Klerikern, als Klosterpredigt, wenn Laienbrüder und Volksgemeinde nicht teilnahmen, und späterhin an den Universitäten.

Abgesehen von der Missionspredigt, leidet die Predigt dieser ganzen Zeit unter der mangelnden Selbstständigkeit der Prediger. Keine Zeit, die so wenig Eigenes hervorgebracht hat wie diese. Meist waren die Predigten Übersetzungen oder doch Nachahmungen der Homilien der Kirchenväter. Namentlich Leo, Gregor und Augustin, aber auch andere, wurden reichlich ausgebeutet. Die Mustersammlungen selbst schlugen den Weg der Entlehnung ein und gaben sich selbst, wie das von Karl d. Gr. veranlaßte Homiliarium des Paulus Diakonus (s. u.) schlechthin als die einfach auszunützende Vorlage für die sonst vielfach unfähigen kirchlichen Redner. Kein Wunder, daß der einzelne Prediger sich in den allermeisten Fällen auf diese Mustersammlungen verließ, denen gegenüber eine selbstständige Arbeit gar nicht aufkam. Diese Unselbstständigkeit bildet die Signatur der gesamten mittelalterlichen Predigt bis ins 12. Jahrhundert hinein. Linsenmayer führt eine große Reihe von Entlehnungen aus der älteren Litteratur an und meint dann (S. 212), daß diese Beispiele zur Genüge zeigen, „wie umfassend man die homiletische Litteratur der Vergangenheit zu verwerten wußte“! Aber diese reichlichen Entlehnungen bilden keinen Ruhmestitel für Geschicklichkeit und Findigkeit, sondern ein ernstes Zeugnis für absolute homiletische Unselbstständigkeit.

Die Predigtpflicht lag nach wie vor in erster Linie auf den Bischöfen, aber keineswegs allein auf ihnen. Auch die Priester in den Landparochien werden dringend zur Predigt gemahnt. Wenn wir trotzdem fast nur von bischöflichen Predigern aus diesen Zeiten näheres hören, so liegt das daran, daß bei ihnen noch allenfalls etwas Erwähnenswertes zu finden war: sie waren ja im Durchschnitt die Gebildeteren und Hervorragenderen. Die Predigt der Priester verschwindet in sicherlich wohlverdienter Vergessenheit; nur die Hilfsmittel, die sie benutzten, sind aufbehalten. Cruel hat die Zeit von 900—1100 kurzweg „die Zeit der bischöflichen Predigt“ genannt. Er hat damit nur sagen wollen (S. 70), daß die bischöfliche Predigt in dieser Periode allein in den Vordergrund tritt, während sie später verschwindet und mit dem Anfang des 12. Jahrhunderts eine allgemeinere und regere Beteiligung des Priesterstandes durch zahlreiche lateinische und deutsche Predigtsammlungen sich bekundet. Und Linsenmayer ist im Unrecht, wenn er (S. 20) Cruel die Meinung unterschiebt, als hätten eben in diesen Jahrhunderten überhaupt nur Bischöfe gepredigt. Dennoch ist die Bezeichnung Cruels als ungenau besser zu vermeiden. Übrigens waren neben Bischöfen und Priestern auch Diakonen Prediger. Mancher Bischof und noch mehr mancher Priester ist freilich unfähig gewesen, zu predigen. So mochte die Predigt mehr als häufig ganz unterbleiben; wo sie aber stattfand, bestand sie meist im Hersagen einer alten Homilie oder eines Bruchstücks daraus, nur eben in deutscher Sprache.

Gefordert wurde in der Regel des Chrodegang (s. d. A. Bd IV S. 83, 19 ff.) mindestens vierzehntägige Predigt, auf den karolingischen Synoden Predigt an jedem Sonn- und Feiertag; später griff wieder die erste laxere Bestimmung Platz. Die Praxis ging freilich ihre eigenen Wege. Angeschlossen war die Predigt meist an die evangelische Lesung, welche ihre Rolle in der Liturgie hatte und auf welche sie unmittelbar zu folgen pflegte. Daneben fanden sich Predigten, welche Episteln behandeln, und kurze Sermone. Es scheint fast, als seien Epistelpredigten nicht in den Hauptgottesdiensten, sondern bei anderen gottesdienstlichen Veranstaltungen gehalten worden. Alle Predigtsammlungen lassen erkennen, daß die Ordnung der Perikopen, die auch für die Predigttexte ausschlaggebend war, unmittelbar nach Karl d. Gr. ziemlich feststand; sie hat späterhin nicht eben mehr wesentliche Abwandlungen erlitten (s. d. A. Perikopen o. S. 131). — Welches im übrigen auch die

Grundlage der Predigt war, sie entbehrt durchweg eigentlicher Gliederung und thematischer Zusammenfassung. — Der Umfang der fürs Volk bestimmten Stücke ist meist sehr bescheiden; diejenigen, welche klösterlicher Erbauung dienen, sind erheblich länger. Die ersteren (sermones populares) zeigen eine steigende Vorliebe für das Legendarische, die letzteren sind mehr allegorisch-mystisch gehalten. 5

Das ist die Sachlage gewesen und lange Zeit geblieben, obschon die kirchlichen Instanzen jener Zeit in reichlichem Maß eine Förderung des Predigtwesens anzubahnen suchten. Nur die wichtigsten Verordnungen mögen genannt sein. Bischof Theodulf von Orleans mahnt in einem Capitulare von 797: Hortamur vos (die Priester), paratos esse ad docendas plebes. Qui scripturas scit, praedicet scripturas, qui vero 10 nescit, saltem hoc, quod notissimum est, plebibus dicat, ut declinent a malo et faciant bonum, inquirant pacem et sequantur eam ... Derselbe erklärt in einem zweiten Capitulare: Commonendi sunt (sacerdotes), ut diebus dominicis pro captu ingenii unusquisque sacerdos ad plebem sermonem praedicationis faciat. Das Capitulare episcoporum (801): Ut omnibus festis et dominicis 15 diebus unusquisque sacerdos evangelium Christi populo praedicet. Die Synode von Tours 813 bestimmt Can. 17: Visum est unanimitati nostrae, ut quilibet episcopus habeat homilias continentes necessarias admonitiones, quibus subjecti erudiantur, id est de fide catholica prout capere possint, de perpetua retributione bonorum et aeterna damnatione malorum, de resurrectione quoque 20 futura et ultimo iudicio et quibus operibus possit promereri beata vita quibusve excludi; et ut easdem homilias quisque aperte transferre studeat in rusticam Romanam linguam aut Theotiscam, quo facilius cuncti possint intelligere quae dicuntur. Aber auch diesen synodalen Mahnungen liegt keine höhere als die durchschnittliche Vorstellung von der Predigt zu Grunde. Can. 15 des Konzils 25 von Rheims 813 verlangt: Ut episcopi sermones et homilias sanctorum patrum, prout omnes intelligere possint, secundum proprietatem linguae praedicare studeant (vgl. für diese Verordnungen Linsenmayer S. 7 ff.). Besondere Erwähnung verdienen die energischen Bemühungen Karls d. Gr. Im 82. Kap. des Capitulare vom Jahre 789 de praedicatione episcoporum et presbyterorum giebt er auch all- 30 gemeine Vorschriften über den Inhalt der Predigt. Gott, seine Natur, seine Eigenschaften, die Trinität, die Inkarnation, Leben und Leiden Christi, die Auferstehung der Toten, das sind die aus der Glaubenslehre herausgehobenen Predigtgegenstände; in der Sittenlehre soll von den Lastern und Sünden, welche ewig bestraft werden, und von den Tugenden und Werken, welche das ewige Leben verdienen, gehandelt werden. Zugleich 35 schärft er in derselben Vermahnung die Predigtpflicht nachdrücklich ein, wie denn auch die schon erwähnten Synodalverordnungen großenteils auf seine Anregung zurückgehen. Seine Admonitio generalis (802) führt die Anweisung über den Predigtinhalt noch näher aus. Nach dem apostolischen Symbol werden die Hauptstücke des christlichen Glaubens aufgezählt, dann die Tugenden, in welchen der Glaube sich bewähren müsse. Schließlich 40 erfolgt eine Hinweisung auf das Gericht und das ewige Leben (Cruel S. 38 ff.; Linsenmayer S. 7 f.). Auch Karls übrige kirchliche Reformen haben mittelbar auf die Beförderung der Predigtthätigkeit eingewirkt. Wenn freilich so vielfaches Mahnen und so elementare Belehrung sich als unumgänglich nötig erwies, so gestattet das einen sehr deutlichen Rückschluß auf die Höhenlage der Predigt jener Zeit. 45

Einzelne Prediger und Predigtwerke. a) Aus dem Gesagten ergiebt sich von selbst, daß, was an lateinischer Predigt in diesem Zeitabschnitt existiert, größtenteils nicht Wiedergabe der wirklich gehaltenen Predigt sein kann, sondern teilweise vorbereitende oder spätere Niederschrift der in der Volkssprache gehaltenen Predigten, zu noch größerem Teil Predigtmuster für die Vorbereitung oder auch geradezu für die Lesung der Predigt 50 durch den Priester. Lateinisch sind die zahlreichen Predigtsammlungen, welche letzterem Zwecke dienten, darunter die wichtigste das Homiliarium des Paulus Diakonus, das Karl der Große veranlaßte. Über alle diese Sammlungen vgl. d. A. Homiliarium Bd VIII S. 308, über die des Paulus Diakonus ebenda S. 310, 11 ff. Alle diese Sammlungen machen große Anleihen bei der patristischen homiletischen Litteratur. Nur 55 einige wenige derselben bieten auch oder vorwiegend Eigenes aus der Feder der Männer, deren Namen sie tragen. Einigermaßen klar wird die Art des Hrabanus Maurus (s. d. Art. Bd VIII S. 403 ff., seine Homilien Bd VIII S. 309, 46 ff.). Auch er ist alles andere als selbstständig; Cäsarius von Arles hat ihm sehr vielfach die Grundlage gegeben. Er pflegte eine Auswahl aus fremden Arbeiten zu treffen, sie 60

zu kürzen, seltener Ergänzungen hinzuzufügen. Aber er hat doch seinen Sammlungen, namentlich der ersten, einen eigenartigen Charakter aufgedrückt; sie sind vorherrschend moralisierend. Praktische Fragen werden behandelt, heidnische Bräuche und Laster gestraft, christliche Tugenden nachdrücklich und andringend empfohlen. Auch die Festpredigten zeigen diese Tendenz. Hraban „eilt von der Erwähnung der gefeierten Thatsache fort zur Aufforderung zu Buße und Heiligung" (Hauck). Die Predigten der zweiten Sammlung folgen genau dem Text und erklären ihn, häufig mit Hilfe der Allegorie. Auch die Predigtweise des Haimo von Halberstadt (gest. 853; s. d. A. Bd VII S. 348, bes. 348, 51 f.) ergiebt sich aus seiner Sammlung. Er zeigt sich weniger praktisch und andringend; er giebt längere Homilien, welche dem Text genau nachgehen, aber manchmal recht weit hergeholte Erörterungen an die Behandlung desselben anfügen. Geographische, historische, exegetische Fragen kommen so zur Besprechung. Ihn zeichnet aus, daß er den Zusammenhang des Textes nicht derart ignoriert, wie dies sonst meist geschieht; er pflegt an den vorausgehenden Abschnitt anzuknüpfen. Linsenmayer bezeichnet es als nicht wahrscheinlich, daß die Homilien Haimos wirklich vor dem Volk gehalten wurden.

Eine Reihe von lateinischen Predigtwerken, welche bekannten Männern dieser Zeit zugeschrieben wurden, sind entweder sicher nicht aus deren Feder oder ihre Ableitung ist mindestens zweifelhaft. Unter dem Namen des Columba (gest. 615) sind 13 instructiones überliefert, die vor Mönchen gehalten zu sein scheinen. Den Namen des Columba tragen sie zu Unrecht (s. d. A. Columba der Jüngere Bd IV S. 245, 56 ff.). Eine lateinisch auf uns gekommene Predigt, welche dem Schüler Columbas, Gallus, zugehören soll, stammt sicher nicht von diesem, sondern ist ein Machwerk späterer Zeit, das nach den kurzen Angaben der Vita St. Galli (in Pertz, Monumenta Germaniae II, 1) gearbeitet ist. Diese selbst giebt nur an, daß Gallus das Volk ermahnt habe, sich zum Schöpfer Jesus Christus, dem Sohne Gottes, zu bekehren, welcher dem Menschengeschlecht aus seiner Sündhaftigkeit den Zugang zum Himmelreich wieder eröffnet habe (vgl. Cruel S. 7). Sind die Homilien des Eligius von Noyon (gest. 659) echt, was freilich gleichfalls durchaus fraglich ist, dann zeigen sie einen Mann, dessen Rede in schlichter Sachlichkeit stets auf die Hauptsache zielt (vgl. d. A. Bd V S. 301, 50 ff. und dazu die Bemerkung Bd VI S. 808). Die dem Bonifatius zugeschriebenen Predigten rühren nicht von ihm her (s. d. A. Homiliarium Bd VIII S. 309, 35 f. u. d. A. Bonifatius Bd III S. 306, 25 f.).

Auch noch im 12. Jahrhundert fehlte es nicht an lateinischen Predigtwerken. Ein homiletisches Hilfsmittel, wie das Speculum ecclesiae, welches dem Honorius von Autun zugeschrieben zu werden pflegte (s. d. A. Bd VIII S. 327 ff., bes. S. 329, 20 ff.), mußte lateinisch verfaßt sein. Kelles Untersuchungen (oben S. 639, 34 f.) haben jüngst gezeigt, daß wahrscheinlich nicht Honorius von Autun, sondern ein Einsiedler Honorius der Verfasser der Sammlung war, die dann später irrtümlich dem Honorius von Autun zugeschrieben wurde. Die Sammlung selbst ist nach Kelle identisch mit den Deflorationes ss. patrum, als deren Verfasser sonst der Abt Werner von St. Blasien betrachtet wurde. Beide stellen nur verschiedene Recensionen desselben Werkes dar. Wir haben darin eine Sammlung wohl zuerst deutsch gehaltener, dann in ein homiletisches Hilfsbuch gestalteter Predigten auf die Fest-, Heiligen- und viele Sonntage, der Kirche als „Spiegel" zur Erkenntnis ihrer Flecken vorgehalten. Sie hat vielen deutschen Predigern zur Anregung und zum Muster gedient (Migne, Patrol. tom. 172, col. 813—1004). Obschon von Ambrosius, Augustin, Gregor u. a. vieles, auch den häufigen Gebrauch der Allegorie und Typologie entlehnend, bleibt die hier geübte Predigtweise für die Entwickelung der deutschen Predigt doch von Bedeutung: einmal, weil sie zuerst in dieselbe die geistliche Deutung auch klassischer mythologischer Dichtungen (Ulysses, Sirenen u. s. f.) und naturgeschichtlicher Schilderungen einführt; sodann in formeller Hinsicht durch selbstständigere Behandlung des längeren Exordiums mit eigenem Vorspruch als Text zu einem in sich abgerundeten Ganzen, auf das dann erst die historisch-allegorisch-typische Erörterung des Evangeliums folgt, und durch stete Verwendung einer Menge von Anekdoten, Bildern, Exempeln als Schlußteil. Auch ein anderes Hilfsmittel trägt, wenngleich nicht in allen Gestalten, das Gewand der lateinischen Sprache: der sogenannte Physiologus. Erwachsen aus einer alten griechischen Schrift, bringt dies Büchlein Tierlegenden aus vorchristlicher Zeit in allegorischer Deutung in Verbindung mit der christlichen Wahrheit. Es erschien in verschiedener Gestalt, lateinisch und dann auch deutsch; citiert wird es infolge von Mißverständnis von manchem Prediger als „Meister Physiologus"

(Cruel S. 256 ff.). Lateinisch verfaßt sind natürlich auch Predigtwerke mit dem Zweck klösterlicher Erbauung wie das des Abts Gottfried von Admont (Linsenmayer S. 200 ff.). Diese Homilien geben eine genaue Texterklärung und schließen mit kurzer Ermahnung. Einige aber gehen in die Form von Sermonen über, indem sie ein freigewähltes Thema erörtern. Der Text wird mit Hilfe der Allegorie erklärt, doch nicht ohne neue und originale Gedanken. Eine einheitliche mystisch-allegorische Darlegung beherrscht gewöhnlich die Auslegung jedes Abschnitts. Ebenfalls der erbaulichen Lesung dienen die 29 Homilien des Boto, Mönch zu Kloster Prüfening in Baiern. Dagegen sind die fünf Sermone des Berengoz (Berengosus) von St. Maximin bei Trier (s. d. A. Berengoz Bd II S. 612) nicht, wie Cruel S. 92 will, bloß für Klosterbrüder bestimmt gewesen. Ihnen liegt ein biblischer Spruch zu Grunde, der den gesamten Predigtinhalt bestimmt: textuale Spruchreden (Linsenmayer S. 205 ff.). In eindringlicher Rede weiß er an die Gewissen heranzukommen. Eine Art Kontroverspredigten sind die 13 Sermone des Abtes Eckbert von Schönau. Sie sind gegen die Katharer gerichtet und haben, wie sie auch sonst zuerst verwandt worden sein mögen, jedenfalls reiches Material zur Bekämpfung der Häretiker geboten. Auch außer diesen Sammlungen sind noch eine Reihe ähnlicher lateinischer Predigtwerke größeren und geringeren Umfangs auf uns gekommen. Doch mag dafür auf Linsenmayer S. 208 ff. verwiesen werden. Die mit dem Ende dieses Zeitraums einsetzenden selbstständigeren Werke kommen im folgenden Abschnitt zur Behandlung.

b) Wo zum deutschen Volk gesprochen wurde, ist von Anfang an in deutscher Sprache gepredigt worden (vgl. oben S. 639). Nur daß aus den ersten Anfängen der deutschen Predigt deutsche Aufzeichnungen wahrscheinlich gar nicht vorgelegen haben, jedenfalls keine erhalten sind. Irrtümlich glaubte man, daß ein Bücherverzeichnis von St. Emmeram aus dem 10. Jahrhundert sermones ad populum teutonice nenne. Die ältesten Reste, welche auf uns gekommen sind, bestehen in Fragmenten in Münchener und Wiener Handschriften aus dem 11. Jahrhundert, welche Teile einer Sammlung deutscher Predigten aus dem Kloster Wessobrunn wiedergeben (vgl. Piper, Notker und seine Schule Bd III S. 399 ff.). Auch diese Predigten tragen die unselbstständige Art ihrer Zeit; sie sind Bearbeitungen älterer Predigten, besonders solcher von Augustin und Gregor d. Gr. Sie wie die sonst erhaltenen Reste aus dem 11. Jahrhundert — erwähnt sei besonders die St. Galler Predigt (J. d'Arx, Gesch. d. Klosters St. Gallen I, S. 203 ff.), ein kurzes Stück, das lediglich von dem Evangelium zum Glaubensbekenntnis überleitet — sind einfach und ganz vorwiegend paränetisch gehalten (Linsenmayer S. 53 ff., Albert II S. 37 f.).

Aus dem 12. Jahrhundert sind sodann eine größere Reihe von Predigtsammlungen erhalten (s. o. S. 626, 3 ff.). Namentlich für die Erforschung der deutschen Predigt dieser und der folgenden Periode ist in letzter Zeit außerordentlich viel geschehen, in erster Linie durch die Veröffentlichungen von Anton E. Schönbach. Es ist nur zu bedauern, daß sein im Vorwort zu Bd II und dann wieder zu Bd III seiner „Altdeutschen Predigten" (s. oben S. 626, 21 ff.) ausgesprochener Vorsatz baldiger Veröffentlichung einer zusammenfassenden Behandlung dieser Litteratur noch nicht zur Ausführung gekommen ist. Ein großer Teil der von ihm in Bd II abgedruckten Oberaltacher Sammlung stammt noch aus dem 12. Jahrhundert (s. Vorwort S. IX); und „die wichtigste Sammlung altdeutscher Predigten vor Berthold von Regensburg", zugleich das einzige Predigtwerk aus dieser Zeit, welches mit einem Autornamen auf uns gekommen ist, die Predigten des Priesters Konrad, welche Schönbach (Bd III) zum erstenmal — von wenigen Proben abgesehen — herausgegeben hat, entstammt gleichfalls dieser Zeit.

Vielleicht darf man schon die Namenlosigkeit der Sammlungen dieser Zeit mit als ein äußeres Anzeichen dafür verwerten, daß auch sie noch in hohem Grade unselbstständig sind. Hering (S. 59) konstatiert mit Recht: „In der Abhängigkeit und Gebundenheit ihrer Anfänge verharrt die deutsche Predigt noch bis in das 12. Jahrhundert." Die bis ins Einzelne peinlich genauen Anmerkungen Schönbachs liefern dafür erdrückende Beweise. Die mittelbaren Quellen — also die ihrerseits aus den Kirchenvätern und Späteren schöpfenden Predigtsammlungen und Homiliarien — gewinnen jetzt eine erhebliche Bedeutung. Und wiederum entlehnen die späteren Predigten auch aus früheren deutschen Sammlungen. Alles, was wir aus dieser Zeit haben, trägt kompilatorischen Charakter. In der Oberaltacher Sammlung (Schönbach Bd II) ist von späteren Autoren namentlich Haimo von Halberstadt aufs stärkste benutzt worden, in den Predigten des Priesters Konrad neben demselben Beda Venerabilis, Honorius Augustodunensis u. a. (Schönbach Bd III S. 446 stellt die Benützungen zusammen).

Linsenmayer ist bemüht (S. 317), das Gesamturteil über diese Epoche, insbesondere über die Predigt des 12. Jahrhunderts, möglichst günstig zu fassen. Er meint, daß „trotz der beschränkten litterarischen Hilfsmittel jener Zeit, trotz der Schwierigkeiten, welche eine erst in der Ausbildung begriffene Sprache dem Verwalter des Predigtamts bereitete, vielfach erfreuliches geleistet wurde". Aber man wird dies Urteil mit starker Reserve aufnehmen müssen. Aus dem „Mangel an Originalität und dem allzustarken Anlehnen an die lateinischen Vorlagen aus der Väterlitteratur" muß man dieser Zeit einen schärferen Vorwurf machen, als Linsenmayer es thut. Und wenn er diesen Nachteil teilweise dadurch aufgehoben glaubt, daß „sich die Predigt als Erklärung des Evangeliums auf dem soliden Boden der kirchlichen Tradition bewegte und die reichen Schätze der patristischen Exegese, soweit thunlich, auch dem christlichen Volke zu vermitteln bestrebt war", so kann man dem unbedingt nicht beipflichten. Die kirchliche Tradition war durchaus nicht solide, die patristische Exegese großenteils allegorisch.

In ihrer ganzen Art unterscheiden sich im übrigen diese deutschen Predigten nicht eben sehr von den lateinischen. Das biblische Lesestück, das im Eingang kurz angedeutet ist, wird der Reihe seiner Verse nach umschrieben; an die einzelnen Daten schließen sich allerhand Deutungen, — vielfach allegorisch-mystischen Charakters, an. Einleitung wie Schluß sind sehr knapp, wie die Stücke selbst überhaupt in der Regel außerordentlich kurz sind. Sie münden oft in eine Ermahnung oder einen Gebetsseufzer aus. Andere Predigten verherrlichen in naiv-populärer Weise einen Heiligen oder suchen den Gedanken eines Festes verständlich zu machen. Gegen Th. F. Crane, der den Gebrauch der Beispiele erst um 1200 beginnen lassen will, hat Schönbach namentlich unter Berufung auf Bd I seiner „Altdeutschen Predigten" nachgewiesen, daß schon im 12. Jahrhundert die Predigt Beispiele, Erzählungen u. s. w. geboten hat.

Das Predigtbuch des Priesters Konrad giebt einen vollständigen Jahrgang Predigten. Für die Sonntage ist zuerst die Epistel kurz, dann das Evangelium etwas länger behandelt. Die lateinisch citierten Einzelverse sind umschrieben, bei den Evangelien vielfach mit allegorischen Deutungen versehen, und werden so in paränetischer Wendung den Hörern nahegebracht. Für die Festtage sind mehrere Stücke gegeben, die gleichfalls an biblische oder aber liturgische Texte anknüpfen. Eine große Reihe von Heiligenpredigten vervollständigt das Ganze. Diese tragen stark legendarischen Charakter. Die Darstellung hat entschieden etwas Volkstümliches, wennschon sie naturgemäß sehr primitiv ist.

c) Von den Bischöfen jener Zeit, die ihrer Redegabe wegen rühmlich erwähnt werden, ohne daß uns mit wenigen Ausnahmen Proben ihrer Beredsamkeit erhalten wären, seien genannt: Salomo von Konstanz (gest. 920), der häufig vor dem Volke predigte, Erzbischof Bruno von Köln (gest. 965; Pertz VI, 267), Konrad von Konstanz (gest. 976; Pertz VI, 432); der große Scharen anziehende, einfach und erschütternd zugleich predigende Wolfgang von Regensburg (gest. 994; Pertz VI, 535), der thränenreiche und viel zu Thränen rührende Ulrich von Augsburg (gest. 973; Pertz VI, 267—535), Erzb. Heribert von Köln 998—1011, von dessen Predigterfolgen Rupert von Deutz berichtet (Vita S. Herib.); der durch sein Zeugnis von Gottes Gnade und Gerechtigkeit „auch Herzen von Stein" erweichende Erzb. Anno von Köln (gest. 1075), der aber auch ein eifriger Förderer des Heiligendienstes war (Pertz XIII, 470). Besonders erwähnenswert ist Erzb. Bardo von Mainz, gest. 1051, der „Chrysostomus seiner Zeit" „propter dulcisonam praedicandi melodiam", der in einer erhaltenen Predigt vor Kaiser Konrad II. den Glanz aller Heiligen vor Christo dem Licht der Welt erbleichen ließ, die Hörer „mit dem Thau der Schrift übergoß, ins Bad der Thränen tauchte und auf dem Altar geistiger Zerknirschung schlachtete" (so sein Biograph Vulculdus, vgl. Cruel S. 87 ff.; Pertz XIII, 332), ferner der schlichte asketische Volks- und Stiftsprediger Godehard, Bischof von Hildesheim (gest. 1038; Pertz XIII, 162), der schriftkundige Abt Ruthard von Hersfeld seit 1059 (Pertz VII, 135), Adelbert von Bremen (Bd I S. 149), außerdem endlich der hinschmelzend predigende Eremit Günther im Böhmerwald (Pertz XI, 195 ff.). Vgl. Cruel S. 80 ff., Albert II S. 142 ff.

Die Predigt, namentlich die deutsche Predigt vor 1200, zeigt manche Ansätze zu kraftvoll volkstümlicher Art, und sie giebt ohne große Spitzfindigkeiten vielfach praktische Mahnungen. Aber das tiefer religiöse Moment tritt stark zurück und die Ansätze zur Volkstümlichkeit sind durchsetzt mit den Anfängen jener Predigtmärlein, die gewiß nicht so einseitig schroff zu beurteilen sind, wie es manchmal von evangelischer Seite geschehen ist, die aber auch alles andere sind, nur nicht erfreulich im Sinne evangelischer Predigt (hierzu Linsenmayer S. 177 ff.).

d) Anhangsweise seien einige erhaltene Predigtreste jener Zeit aus anderen Ländern erwähnt. Die Entwickelung in Frankreich ging der in Deutschland lange parallel; beide standen unter gleichen Einwirkungen (Karl d. Gr.). Aus der Zeit des Werdens der französischen Sprache ist ein Fragment über die Weissagung des Jonas erhalten, das nur sprachgeschichtlichen Wert hat (Hering S. 62). Homiliarien existierten auch hier zahlreich (s. d. A. Homiliarium Bd VIII S. 309, 15 ff.). Aus dem 12. Jahrh. ist reiche Predigtlitteratur handschriftlich erhalten. Maurice de Sully, Erzbischof von Paris (gest. 1196), wird als Prediger außerordentlich gerühmt. — Was England betrifft, so hat Beda Venerabilis sicher nur Weniges aus der unter seinem Namen gehenden Sammlung verfaßt (s. d. A. Bd II S. 510 bes. S. 511, 55). Die Reformen des Königs Älfred (871—901; s. d. A. Bd I S. 222, 23 ff.) waren in der Folge von erheblichem Einfluß auf die Predigt. Ums Jahr 971 sind die nach ihrem Fundort genannten Blickling-Homilien entstanden, die gleichfalls in hohem Grade von früheren Produktionen abhängig sind. Dasselbe gilt von den Homilien des Abtes Älfric (s. d. A. Bd I S. 223, 41 ff.). Über eine Sammlung Homilien von Wulfstân aus den Jahren 1002—1023 vgl. Hering S. 68. Die Sammlung bedarf erst noch gründlicher Bearbeitung.

2. Stärkeres Wiederaufleben der Predigt in selbstständigen Bildungen (12. bis 15. Jahrhundert). — Zu a) Für Norbert von Xanten: Piper, Ev. Kalender 1851. 52; für Robert von Arbrissel: J. von Walter, Die ersten Wanderprediger Frankreichs, Teil I: Robert von Arbrissel 1903; — B. Fernbacher, Bernhard v. Clairvaux. Eine Studie aus der Geschichte der Homiletik, Gesetz und Zeugnis Bd 9 S. 603 ff.; ders., Die Reden des hl. Bernhard über das hohe Lied, 1862; Plitt, Festpredigten des hl. Bernhard, lat. mit Einleitung, 1860; Fernbacher, Bernhard von Clairvaux. Ausgewählte Predigten mit einer einleitenden Monographie, 1889 (Bd 6 von „Die Predigt der Kirche"). Siehe auch den A. Bernhard von Clairvaux Bd II S. 623 ff.; Litteraturverzeichnis dort, bes. S. 624, 35 ff.; — zu b) Th. Kolde, Die deutsche Augustinerkongregation und Johann von Staupitz 1879; — zu c) für Berthold außer der im A. angeführten Litteratur (bes. Hering!) noch: M. Scheinert, Der Franziskaner Berthold von Regensburg als Lehrer und Erzieher des Volkes, 1896; A. E. Schönbach, Studien zur Geschichte der altdeutschen Predigt. II. Zeugnisse B. v. R.s zur Volkskunde, SWA Bd 142 (1900); — zu e) für Eckart: W. Schöpff, Meister Eckhart. Ausgewählte Predigten u. s. w. Mit einer einl. Monographie, 1889, Bd 8 von „Die Pred. der Kirche"; für Tauler: W. v. Langsdorff, Johann Tauler. Ausgew. Pred. Mit einer einl. Monogr. Bd 16 von „Die Pred. der Kirche"; — zu f) für Wiclif bes. Loserth, Johannis Wyclif sermones, 4 voll. 1887—1890; Th. Arnold, Select english works of John Wyclif, Bd 1 1869, Bd 2 1871; für Huß: Johannes Huß' Predigten, deutsch von Dr. J. Nowotny 1854/55; W. von Langsdorff, Johann Hus. Ausgewählte Predigten. Mit einer einleitender Monographie, 1894, Bd 27 von „Die Predigt der Kirche"; macht einige Predigten leicht zugänglich, hat aber die Uebersetzung der Mehrzahl mit geringen Aenderungen aus Nowotny übernommen und ist in den Urteilen über Huß, weil er die neueren Forschungen namentlich Loserths nicht berücksichtigt, fast wertlos; Krummel geht Gesch. der böhmischen Reformation, 1866 S. 122 ff., und ebenso in Joh. Hus, Ein Lebensbild, 1886 S. 10 ff. auf die Predigtthätigkeit Huß' ein, aber von veraltetem Standpunkt aus; G. V. Lechler, Johannes Hus. Ein Lebensbild aus der Vorgeschichte der Reformation, 1889 S. 36 ff.; für Savonarola: R. Rothe, Gesch. der Predigt, S. 335 ff.; E. Bartholdi, S. als Prediger und Homilet in Pred. d. Gegenwart XIV S. 218 ff. u. bes. W. von Langsdorff, Hieronymus Savonarola. Ausgewählte Predigten. Mit einer einleitenden Monographie, 1890 (Bd 11 von „Die Predigt der Kirche"); in manchem selbstständig und verhältnismäßig gründlich; Predigten von S. in deutscher Uebers. auch bei Rapp, Savonarolas erwecklliche Schriften, 1839; Hier. Savonarola. Predigten, ausgew. u. übers. v. Hiltgart Schottmüller 1901, enthält 12 Predigten in guter Uebers.

War die Predigt bisher nach ihrem Inhalt wesentlich Wiedergabe des traditionellen Stoffs, nach ihrer Form kunstlos in der Anlage, ohne Streben nach einheitlich organischem Aufbau und schmucklos in der Ausführung, so ändert sich dies jetzt. Der Aufschwung der französischen Theologie wirkt ein. Scholastik und Mystik, Kreuzzüge und Bettelmönche, reformatorische Richtungen und kulturgeschichtlich bedeutendere litterarische Erscheinungen geben ihr neue Impulse, zum Teil neuen Inhalt, so daß sie nunmehr einen eigentümlichen abendländischen Charakter gewinnt. In der Form beginnt, was in der ersten Periode des MA ganz seltene Ausnahme ist, künstliche Gliederung und Disposition, sei es des Textes selbst oder des daraus abgeleiteten Themas. Neue Stofffülle strömt herbei: aus der technisch geschulten, verständigen Reflexion und aristotelischen Dialektik, die zur Rechtfertigung des kirchlichen Dogmas verwendet werden; dadurch wird die Predigt didaktisch intellektualistisch; — aus tief eingreifenden Zeitereignissen: sie wird vielfach packend, begeisternd, echt volkstümlich; — aus der beschaulichen Kontemplation des christlich frommen Gemüts: sie wird ethisch religiös und spekulativ vertieft; — ein wenig auch aus tieferer

Schriftforschung; so wird sie da und dort gereinigt und aus Schrift und christlicher Erfahrung heraus zu ernstem Bußruf an das gesunkene Volk und die verderbte Kirche; endlich aus den Dingen des bürgerlichen und weltlichen Lebens, die dann wohl so voranstehen, daß die eigentlichen Heilswahrheiten immer ferner rücken, daß die Predigt verflacht
5 und schließlich bis zum Possenhaften veräußerlicht.

a) Die Keimzeit der neuen Hauptrichtungen der Predigt im 11. und 12. Jahrhundert. Wenngleich die Predigt des 11. und 12. Jahrhunderts in der Hauptmasse durchaus den Charakter der Unselbstständigkeit trägt, zeigen sich doch schon in diesen Jahrhunderten Anfänge der späteren Entwickelung. Die Anfänge der scholastischen Predigt
10 datieren etwa von den Predigten des Bischofs Fulbert von Chartres (gest. 1028; vgl. den A. Bd VI S. 310 ff., bes. 311, 49 ff.). Sie sind trocken lehrhaft, dogmatisch-polemisch, allegorisch und dialektisch und enthalten recht künstliche Beweisgänge. Besonders ausschweifenden Marienkult weisen die Sermone des Peter Damiani auf (gest. 1072; s. d. A. Bd IV S. 432, 46 ff.), ebenso die schmuckvollen und bereits sehr kunstreichen Homilien
15 des Bischofs Amadeus v. Lausanne (gest. 1158). Über die Sermone des Bischofs Ivo v. Chartres (gest. 1116) s. d. A. Bd IX S. 664, bes. 666, 50 ff., über Predigten des berühmten Anselm von Canterbury (gest. 1109) s. Bd I S. 566, 21 ff. Durch gefällige Darstellung und maßvolle Allegorie zeichnen sich die kurzen textlosen Festreden des Kardinals Gottfried v. Vendôme aus (s. d. A. Bd VII S. 37 f.). Für Hildebert
20 v. Tours (gest. 1133) s. d. A. Bd VIII S. 67 ff., bes. 70, 30 ff. 58 ff. 71, 1 ff.; für Abälards (gest. 1142) schmucklos und flüssig gehaltene Predigten vgl. Bd I S. 21, 38 ff.

Die Anfänge der freien Volkspredigt zeigen sich bei den Vorläufern der predigenden Bettelmönche. Der frische Hauch, der im Zeitalter der Kreuzzüge durch die abendländischen Völker geht, die tiefe Erregung der Geister erzeugt eine neue Form homiletischer
25 Thätigkeit, die außerhalb der Kirchenmauern stattfindende Volkspredigt. Auf Gassen und Heerstraßen treten Geistliche wieder mitten unter das Volk und begeistern Hoch und Niedrig in feurigen Improvisationen für die Befreiung des hl. Landes. So Papst Urban II. in der bekannten Rede zu Clermont 1094 (s. Bd XI S. 99, 24 ff.; über Bernhard s. u.). Der schwärmerische Mönch Radulf predigt in den Rheingegenden das
30 Kreuz, aber auch Haß gegen die Juden. Norbert v. Xanten, Erzb. v. Magdeburg (gest. 1134), der schneidige Bußprediger, ein zweiter Täufer Johannes, hat am Niederrhein und in Frankreich durch sein glühendes Wort, seine Warnung vor falschem Vertrauen auf das opus operatum ungeheueren Erfolg (s. d. A. Prämonstratenser Bd XV S. 606). Aehnlich in Frankreich der Stifter des Ordens von Fontevraux, Robert
35 v. Arbrissel, und Fulco von Neuilly (gest. 1202; s. d. A. Bd VI S. 312, 31 ff.).

Die Anfänge der mystischen Predigt, die mit der Zeit auch auf das Volk tiefer einwirkt als die scholastische, finden wir bei dem innigen, beschaulichen und gelehrten Hugo v. St. Victor (gest. 1141; vgl. d. A. Bd VIII bes. S. 439, 15 f.). Noch weit heller glänzt an der Spitze der scholastisch-mystischen Predigt Bernhard von Clairvaux (gest. 1153),
40 der erste wirklich große Kanzelredner dieser Zeit, ja der größte lateinische Prediger des Mittelalters. Über ihn s. d. A. Bd II S. 623 ff., bes. S. 633, 29 ff. (seine Predigten) und S. 634, 37 ff. (B. als Prediger). Ihm geistesverwandt sind Hildegard, Aebtissin in Bingen (gest. 1178; s. d. A. Bd VIII S. 71 ff.), und bes. Ailred, Abt in der Diöc. York (gest. 1166), der über ein Wort mehrere Predigten halten kann (Bibl. max.
45 Pp. XXIII, 1 ff.).

b) Die lateinische (und deutsche) Kunstpredigt der Scholastiker (1200—1350) ist der getreue Ausdruck ihrer Theologie. Wie diese doctores ecclesiae bei allem Aufschwung des wissenschaftlichen Geistes auf Schulen und Universitäten in der Regel nur den kirchlich gegebenen Stoff formal logisch verarbeiteten, die neue aus Aristoteles geschöpfte Dialektik
50 auf ihn anwandten, die einzelnen Dogmen durch definitiones, distinctiones, quaestiones, argumenta u. s. w. analysierten, abgrenzten, begründeten und systematisch aufbauten, so zeigt sich der Einfluß dieser neuen Wissenschaft auch bei der Predigt in der dialektischen Zersplitterung des Stoffes, in der Einführung spitzfindiger, mehr schulmäßiger als erbaulicher und fruchtbarer Untersuchungen, aber auch in strenger Ordnung und in
55 kunstmäßiger, freilich oft pedantischer, silbenstechender Partition, die nicht immer eine organische Gliederung bedeutet. Dem Stoff wird meist ein logisches Schema aufgezwungen, und dies wird dann in zahllose Unterteile zerlegt, die zu einer Menge unfruchtbarer, abstrakt logischer Reflexionen führen. Daher ist Darstellung und Stil bald sehr schulmäßig und trocken, bald auch mit Bildern, Blumen und oratorischen Künsteleien überladen.
60 Immerhin macht diese Predigt wenigstens der bisherigen Ordnungslosigkeit ein Ende.

Von jetzt ab ist die Predigt immer disponiert, eine bestimmte Einheit beherrscht sie, sei es daß sie textuale, den Text selbst teilende, oder aber thematische Rede ist, die den Hauptgedanken (Thema, **propositio**) nach seinen Momenten, bezw. unter einem sinnlichen Bild nach dessen einzelnen Eigenschaften gliedert (Beispiele Cruel S. 280 ff.). Ein Exordium, das gern besonders reich an gelehrten Citaten ist und mit dem Gegenstand der Ausführung (**tractatio**) oft kaum zusammenhängt, meist mit einem **Ave Maria** endigt, gilt fortan bei längeren Kanzelreden mehr und mehr als unerläßlich. Diese scholastische Kunstpredigt ist ganz überwiegend lateinisch. Ihre Methode herrscht vom 13. Jahrhundert an.

Sie regiert zum Teil schon bei Cäsarius von Heisterbach (gest. um 1240; über ihn s. d. A. Bd III S. 628, 10 ff. u. bes. S. 631, 24 ff.), und beim hl. Antonius von Padua (gest. 1241; s. d. A. Bd I S. 608, 11 ff. 609, 1 ff.), sehr stark dann in den trocken scholastischen Festpredigten Absaloms, Abts im Trierschen (um 1210). Das homiletische Ansehen des Albertus Magnus (gest. 1280; s. d. A. Bd I S. 293, 19 ff.) erwuchs besonders aus den vielbenutzten **serm. de sacram. eucharistiae**, dem ersten Beispiel von Reihenpredigten über den einen Text Spr. 9, 5. Sie betrachten Einsetzung, Gestalt, Wunder, Genuß u. s. f. des Abendmahls in streng schematischer Gliederung und zahllosen Distinktionen. Die übrigen ihm zugeschriebenen Predigten sind wohl nur sehr teilweise echt (s. u., vgl. Cruel S. 362 ff.; Linsenmayer S. 382 ff.). Die kurzen Sonntags- und Festpredigten seines großen Schülers und Ordensgenossen Thomas v. Aquino (gest. 1274; **Opp. 1868 t. XV**, auch deutsch: Predigten auf das ganze Kirchenjahr, Regensburg 1845) zeigen nur einen dürren Formalismus und dialektische Disponierkunst. Ähnlich die des Kardinals Hugo v. St. Cher (s. Bd **VIII** S. 435, 40) und des Patriarchen Petrus de Palude von Jerusalem. Weitere mehr populäre oder halb mystische Prediger s. u. **d** und **e**. — Deutsche Predigten rein scholastischer Richtung treffen wir in der Sermonensammlung des Nikolaus v. Landau, Mönch zu Otterburg um 1340, meist textuale, aber streng scholastisch zergliederte Predigten mit lateinischen Exordien und lateinischer, stets gereimter Disposition. Noch weiter geht in endlosem Zerfasern der Teile durch zahllose Subdivisionen Heinrich v. Frimar, Augustiner in Erfurt, in der hl. Schrift und im Aristoteles wohl bewandert (gest. um 1340), in dessen viel benützten **serm. de Sanctis** Inhalt und Ausführung oft fast ganz in der Formtechnik erstickt, so daß die Predigt zum bloßen Schema wird. Seine **sermones de tempore** sind ähnlich gehaltene Predigtentwürfe; aber sein Predigtcyklus über die acht Seligkeiten in deutscher Sprache unterscheidet sich „durch Innigkeit und Herzlichkeit vorteilhaft von den trockenen Manieren seiner lateinischen Reden" (Linsenmayer). Der Inquisitor Jordan v. Quedlinburg (genaue Lebensdaten nicht bekannt; Mitte des 14. Jahrh.) eifert in seinem **Opus postillarum et serm. de evangeliis dominicis compilatum** nicht bloß gegen die Sekten, sondern auch gegen die spekulative Mystik. Hier zeigt sich übrigens der ursprüngliche Begriff von Postille, **post illa scil. verba s. scripturae** oder **textus**, wie die lateinischen Homilien in der Regel begannen. Seit 1400 nennt man Postille einen Jahrgang von Homilien über die Perikopen. Nie heißen im Mittelalter so Jahrgänge von **sermones**. Sind solche dabei, so notiert es der Titel besonders (**et serm.**). Erst nach Luther heißt so jeder Predigtjahrgang über die Perikopen ohne Rücksicht auf die Form der Predigt. — Heinrich von Langenstein (gest. 1397; s. d. A. Bd **VII** S. 604) behandelt in **sermones de tempore per annum** die evangelischen Perikopen durchaus schulmäßig. Etwa in diese Zeit gehören wohl auch die Predigten, welche unter dem Namen des Albertus Magnus gehen, ohne ihm zuzugehören. Sie wollen den Seelsorgern Predigtmaterial bieten, zeigen ebenfalls schulmäßige Form, sind aber verhältnismäßig praktisch und einfach. Vgl. für alle zuletzt Genannten Cruel S. 407—438; Linsenmayer S. 418 bis 466.

c) Die Volkspredigt der Bettelmönche im 13. Jahrhundert ist die Reaktion christlicher, besonders deutscher Volkskraft und Originalität gegen die steifen Schulformen und den unfruchtbaren Dogmatismus der lateinischen Kunstpredigt der Scholastik und stellt wenigstens auf ihrer Höhe im 13. Jahrhundert die frischeste Blüte der mittelalterlichen Predigt dar. Die Stiftung der Bettelorden (s. d. A. Franz von Assisi Bd **VI** S. 197 und d. A. Dominikus bes. Bd **IV** S. 776, 8 ff.), später die Gleichstellung der Augustiner mit diesen, ihre Ausstattung mit dem Recht der öffentlichen Predigt ohne besondere Erlaubnis der Bischöfe und des Weltklerus hat zur Belebung des Predigtwesens ohne Frage weit wirksamer beigetragen als der Aufschwung der scholastischen Schulwissenschaft. Meist selbst aus dem niederen Volke stammend (bes. die Franziskaner), predigen sie durchaus

volksmäßig für die Massen in der Landessprache, oft auf freiem Feld vor vielen Tausenden in frischer, naiver Natürlichkeit, immer konkret anschaulich und mit lebensvoller, dialogisch dramatisierender, in explicatio und applicatio praktisch greifbarer Darstellung, die sich oft bis zur burlesken Keckheit in Bildern und Beispielen und zur Derbheit im Ausdruck steigert, aber das Volk immer packt und elektrisiert. Formell ist diese Predigt der denkbar größte Gegensatz zur trocken abstrakten Demonstration eines Albertus oder Thomas.

Dabei entbehrt diese Volkspredigt der Ordnung des Inhalts nicht. Nur hält sich diese stets an konkrete Bilder und leicht behaltbare Merkmale. Wahre und edelste Popularität wird freilich nur selten erreicht, am wenigsten von den Vielen, die den volkstümlichen Ton durch Trivialitäten zu treffen und später durch vulgäre Witze, Anekdoten und Schwänke pikant zu sein suchten. Tieferes und allseitiges Verständnis der Kernpunkte des Evangeliums fehlt diesen wenig und einseitig gebildeten Buß- und Sittenpredigern ebenso wie eine regelmäßige Gemeinde. Ihre Art wird bald Manier. Mit ihrem religiösen Eifer vermengen sich oft tendenziöse Interessen des Ordens oder der Kirche (s. die Kontroverspredigten). In den Schranken abergläubischer Zeitvorstellungen bleiben sie spröde befangen. „Rasche Buße“ (Berthold), kirchliche Beichte, die Tugenden und Verdienste der Heiligen, Schrecken der Hölle werden der Sünde und dem Laster, die alleinseligmachende Kirche der Gefahr der Ketzerei gegenübergestellt. Dazu finden sich hochgetriebener Marienkult (besonders bei Franziskanern) und maßlose Verherrlichung der Ordenshäupter. Der Legendenkram wird durch diese Prediger dem Volksbewußtsein immer tiefer eingeimpft.

Insbesondere ist etwa seit dem 14. Jahrhundert eine Abwärtsentwickelung dieser mönchischen Volkspredigt in der angedeuteten Richtung deutlich zu spüren. Der sittliche Feuereifer tritt zurück; das Bestreben, anziehend und unterhaltend zu reden, dominiert. Anekdoten, Wundergeschichten, dramatisierende Form machen sich breit. Legenden, zu denen Jakobus de Voragine den Stoff bietet (s. d), werden reichlich eingestreut. So führt diese Predigt zu der späteren ungünstigen Entwickelung (s. 3) hin.

Einzelne Prediger. Hier sind zu nennen: der Dominikaner Johann v. Vicenza (um 1230), der hochangesehene Kreuzprediger und Ketzerverfolger Konrad v. Marburg (s. d. A. Bd X S. 747), der Augustiner Eberhard (um 1285), vor allem aber der weitaus bedeutendste aller dieser Volksprediger, der Franziskaner Berthold v. Regensburg (s. d. A. Bd II S. 649). — Als Seiten- aber auch Gegenstück zu Berthold sei hier noch, weil er seinen Einfluß deutlich verrät, der sog. „Schwarzwälder Prediger“ genannt, d. i. der dem badischen Oberland entstammende unbekannte Verfasser der Predigtsammlung, welche Griesbaber in „Die deutsche Predigt des 13. Jahrhunderts“ in 2 Abteilungen 1844—1846 herausgegeben hat. Der Verfasser war ein Ordensmann, der seine Predigten vor Laien hielt und sie zugleich als homiletisches Hilfsbuch veröffentlichte. Er muß ein methodischer Kopf mit scholastischer Bildung gewesen sein. Seine Predigten über die Sonntagsevangelien geben zuerst ein lateinisches Proömium, dann ein deutsches Exordium, welches das ganze Evangelium umschreibt. Die Ausführung der Predigt geschieht mit deutscher Wiederholung des lateinischen Vorspruchs samt Thema und Disposition in populärer, naiver, oft recht packender (vgl. die Personifikationen „Herr Leib, Herr Mund, Herr Teufel, Frau Seele“ u. s. f.), fast nie trivialer Sprache mit kräftiger, inniger Mahnung und größerer Betonung des Dogmatischen.

d) Die gewöhnliche Parochial- und Klosterpredigt des 13. und 14. Jahrhunderts. — Bei der gerade in diesem Jahrhundert auffallend großen Unwissenheit des Pfarrklerus ist die Predigt noch weitaus nicht allgemein, geschweige wahrhaft fruchtbar. Wohl die gute Hälfte desselben gehört zu den illiterati. Im 10. und 11. Jahrhundert hatte die kirchliche Gesetzgebung sich mit der Predigt so gut wie gar nicht beschäftigt. Eine Trierer Synode von 1227 mahnt nach dieser langen Pause zuerst wieder die Geistlichen, das Volk über Glauben und Sittenlehre zu unterrichten; sie verbietet den illiterati et inexperti zugleich das Predigen; statt dessen sollen sie die fratres Praedicatores et Minores predigen lassen (Linsenmayer S. 77). Erst von jetzt ab, besonders vom 14. Jahrhundert an, dringen Synoden wieder häufiger darauf, daß die Pfarrgeistlichen predigen. Die Bischöfe bleiben in erster Linie zur Predigt verpflichtet; und es fehlt nicht an solchen, die dies Amt geübt (Linsenmayer S. 107 ff.); doch überträgt die Mehrzahl dasselbe an Stellvertreter. In dieser Zeit bis ins 15. Jahrhundert treten die deutschen Predigtmagazine zurück, während an lateinischen homiletischen Hilfsmitteln kein Mangel ist. Stoffliche Hauptfundgruben bildeten für Heiligenpredigten vor allem die geradezu tonangebenden Legenda sanctorum des Jakobus de Voragine (s. d. A. Jakobus von Viraggio Bd VIII bes. S. 561, 5 ff.). Für erzählende Moralisierungen schöpfte man z. B. aus den Gesta

Romanorum (Anekdoten und Märchen mit moralischen Reflexionen), dem **Apiarius** des Thomas Brabantinus (gest. 1295), auch aus der **Summa Praedicatorum** des Prof. Bromyard in Oxford, eines Hauptgegners Wiclifs. Andere ähnliche Werke sind die **Biblia pauperum**, eine Art homiletischen Reallexikons, die mit sehr zweifelhafter Berechtigung vielfach dem Bonaventura zugeschrieben wurde, das **Repertorium aureum** des Antonius Rampigollis (auch deutsch), die **Sermones amici**, Erklärungen der Hauptbegriffe in den Perikopen (Cruel S. 452 ff.; Linsenmayer S. 168 ff.).

Gegen Ende dieses Zeitraums werden kurze Ansprachen ohne Exordien immer häufiger, namentlich in der Advents- und Fastenzeit bei den denselben Gegenstand fortsetzenden Reihenpredigten. — Über die jetzt öfters auftauchenden deutschlateinischen Mischpredigten, die so wohl nicht bloß skizziert, sondern auch gehalten wurden, s. Trümpelmann bei Rothe 224 ff. Eine besondere Art von Predigten oder erbaulichen Ansprachen sind die **Collationes** (Collazien). Sie pflegten in Klöstern und in andern gemeinsamen Wohnungen religiöser Genossenschaften des Nachmittags gehalten zu werden. In Inhalt und Form bewegten sie sich freier als die Predigt. Zu Grunde lag ihnen das Tagesevangelium, die Vormittagspredigt oder einzelne Glaubenswahrheiten der Reihe nach (Linsenmayer S. 135).

Etwas von der gewöhnlichen kirchlichen Predigtweise ersehen wir auch aus den späteren deutschen Plenarien, einer Art Hauspostillen für das Volk. Sie enthalten meist eine kurze Auslegung der Evangelien- oder Epistelperikopen in Predigtform mit deutscher Angabe der einzelnen Meßstücke, befolgen eine ganz einfache Disposition und sind mit vielen Legenden, Fabeln, „Mären" ausgestattet. Im einzelnen mögen hier nur genannt sein: die alemannisch-elsässischen Predigten, welche Birlinger, Alemannia I und II 1873—74 herausgegeben hat. Es sind teils kurze, schlichte, paränetische Ansprachen, die den lateinischen Text übersetzen und in naiv oder auch derb populärer, oft recht praktischer Weise erläutern, — teils auch erzählende Homilien mit allerhand erbaulichen, oft drolligen Geschichten; — die Oberrheinischen Klosterpredigten (Wackernagel, Altd. Pred. S. 81 ff. 263 ff. 384 ff. 522 ff.). Sie erinnern an die Art des Schwarzwälder Predigers (s. o. S. 648, 32 ff.), enthalten aber schon erhebliche mystische Elemente und sind wohl an das Ende des 13. Jahrhunderts zu setzen. Bilder brauchen sie sehr reichlich, doch findet sich daneben auch ruhige Belehrung; — die z. T. von H. Leyser, dann bis zur Vollständigkeit ergänzend von A. Schönbach herausgegebenen Predigten der Leipziger Sammlung (Altd. Pred. Bd I). Es sind 259 z. T. sehr kurze, z. T. längere Stücke, Sonntagspredigten und Heiligenpredigten aus dem 13. und 14. Jahrhundert, besonders reichlich aus Gregor d. Gr. schöpfend; — die Predigten des Nikolaus v. Straßburg (s. d. A. Bd XIV S. 84, bes. S. 85, 30 ff.). Sie überragen durch Einfachheit, eindringlichen Ernst und wirklich erbauliche Gedanken viele andere Predigten jener Zeit; — das pseudonyme Predigtmagazin **Socci serm. de tempore et de sanctis**, dessen Verfasser der Cistercienserabt Konrad v. Brundesheim war (gest. 1321). Es zeigt streng würdevolle Haltung, schulmäßige Rhetorik, aber auch warmes Gefühl bei willkürlicher Allegorese. Inhaltlich kommt es der Mystik Bernhards nahe; — die **sermones** des Bruder Peregrinus, Dominikanerprovinzials für Polen (Ende des 13. Jahrh.). Sie benützen die Gesprächsform zur Belebung des Vortrags und sind im übrigen populär, derb, humoristisch.

e) Die Predigt der Mystiker. Wie die ganze Theologie der Mystiker (s. d. A. Theologie, mystische) die religiöse Erkenntnis durch unmittelbare Selbsterfahrung zu subjektiver Gewißheit zu erheben sucht, so ist auch ihre Predigt vorherrschend bemüht, darzulegen, wie man das Unbegreifliche, Überschwängliche im Geist besitzen, im unmittelbaren Gefühl und der inneren Anschauung genießen könne. Sie will dieses Organ für unmittelbares Innewerden Gottes in Thätigkeit setzen auf dem Weg sittlich religiöser Reinigung und Erhebung, und zugleich zeigen, wie das Ziel innigster geistiger Lebensgemeinschaft mit Gott zu erlangen sei. Daher wendet sie sich gern an die Fortgeschritteneren. Diese Darstellung der **unio mystica** der Seele mit Gott in Ausführung und Anwendung wird ihr freilich so zur Hauptsache, daß sie auch die Thatsachen der biblischen Geschichte häufig allegorisch in innere Vorgänge und Stufen der Heilsordnung umsetzt und daher weit mehr den Christus in uns als den für uns predigt. Aber es bleibt ein Großes, daß neben den zahllosen Marien- und Heiligenpredigten hier doch endlich die Christuspredigt zu größerer Geltung kommt. Daher findet sich hier auch gegenüber der didaktischen Trockenheit der scholastischen Predigt ein tieferer, innigerer, religiös wärmerer und viel erbaulicherer Inhalt bei fühlbarem Ringen des Gedankens mit dem Ausdruck und daher dunklerer Sprache. Diese verdienstliche, wennschon gleichfalls einseitige Gegenströmung gegen bloße Verstandesdialektik und Zergliederungskunst findet im deutschen Gemüt besonders

starken Widerhall; daher wir mehr deutsche mystische Predigt haben als deutsche scholastische. Bei einfacherer Form der geordneten Predigt, oft etwas loser Anlehnung an den Text kommt die deutsche, hauptsächlich dem Dominikanerorden und seinen Studiensitzen in Köln und Straßburg entsprossene Mystik mit ihrem Streben nach Verinnerlichung des Dogmas und ihrer tiefen Sehnsucht, aus dem Verderben der Welt und der Kirche herauszukommen, einem allgemeinen Bedürfnis entgegen. Daher rührt auch ihr nachhaltigerer Einfluß auf das Gemüt des Volkes.

Im einzelnen kann auf die großenteils sehr ausführlichen Einzelartikel verwiesen werden. In den Predigten des Kardinals Bonaventura (s. d. A. Bd III S. 282, bes. S. 287,59 ff.) sind scholastische Elemente neben den mystischen deutlich bemerkbar. In voller Tiefe, aber auch in voller Einseitigkeit beherrscht die Mystik die Predigten des Meister Eckart (s. d. A. Bd V S. 142, bes. S. 148,59 ff.). Nicht als Denker, aber als Prediger überstrahlt ihn noch der im besten Sinn des Worts erbaulichste Prediger des Mittelalters, Johann Tauler, in dem die Gabe populärer Verständlichkeit sich mit gewaltiger religiöser Kraft verbindet (s. d. A.). Wie in Eckart das spekulative Denken, in Tauler die innige, tiefe Anfassung des Willens, so tritt uns bei dem Ulmer Dominikaner Heinrich Suso (gest. 1365) die Gefühlsmystik entgegen (s. d. A.). Seinem zartbesaiteten, dichterischen, romantisch schwärmerischen Gemüt liegt die Vollkommenheit in brünstiger Minne und süßem Genießen des höchsten Guts. Den Namen Jesus trug er auf seine Herzgrube gestochen. Überall zeigt er zarte Wärme der Empfindung, an das Gefühl sich wendende Sprache des Gemüts, die uns in ihrem Rhythmus oft wie Musik „umsäuselt“. Aber es ist unmittelbare, in vielen lieblichen Bildern sich aussprechende Anschauung. Seine Hauptforderung: „sich Gott lassen“, sich „in sein Nichts weisen lassen“ u. s. f. — Für andere deutsche Mystiker jener Zeit, die auch als Prediger wirksam waren, vgl. ZdA Bd 8 S. 209 ff.; Bd 15 S. 371 ff.; insbesondere für Eckart den Jüngeren s. d. A. Theologie, mystische, für Heinrich von Nördlingen s. d. A. Bd VII S. 607 bes. 608,35 ff., für die unter dem Namen Herrmann von Fritzlar gehenden Predigten s. d. A. Bd VII S. 708. Bedeutender sind der niederländische Weltpriester Heinrich Ruysbroek (gest. 1381; s. d. A.), den die Entzückung, das völlige Verlorensein in göttliche Gedanken charakterisiert, der aber auch die Gebrechen der Kirche und die Laster seiner Zeit freimütig bekämpfte, und der fromme Utrechter Kanonikus Geert Groote (vgl. d. A. Bd VII S. 185, bes. S. 186,34 ff.; 188,20 ff.). An diese Prediger wird am besten angereiht Johann Charlier von Gerson (gest. 1429), dem die Mystik die wahre Theologie war. Seine Predigten sind meist französisch. Über seine Richtung im allg. s. d. A. Bd VI S. 612, bes. S. 613,1 ff.; seine Predigtthätigkeit S. 614,51 ff.

f) Die Predigt der kirchlichen Reformer. Der Blick auf die erste größere reformerische Bewegung führt uns nach England; dort hat Johann von Wiclif seinen patriotisch-kirchenpolitisch-religiösen Zielen auch seine Predigt dienstbar gemacht. Durch den Einfluß, welchen Wiclif auf Huß ausübte, wurde seine Thätigkeit zugleich freilich auch für Deutschland bedeutsam. Die Würdigung der auch die Predigt bestimmenden Gesamtstellung Wiclifs s. im A. Wiclif. Wir haben von ihm Predigten in lateinischer und in englischer Aufzeichnung, — beide auch in der besonderen Art stark voneinander abweichend. Die lateinischen sind so geartet, daß man annehmen kann, sie seien vor jungen Theologen gehalten. Sie sind völlig nach der scholastischen Methode gebaut, sind gelehrt, kunstvoll und abstrakt und bewegen sich in Fragestellungen und Begründungen der theologischen Schulen. Inhaltlich geben sie allerdings die Ansichten Wiclifs z. T. in kraftvoller Polemik wieder. Die englischen Predigten sind schlichter, einfacher, ja populär gehalten; sie fesseln durch ihre eindringliche Haltung. Besondere religiöse Kraft zeigen sie sämtlich nicht; was ihnen ihr Sondergepräge giebt, ist weit mehr die wuchtige Vertretung seiner Reformgedanken gegenüber den kirchlichen Mißbräuchen als Innigkeit und Tiefe des frommen Gefühls. Die Schrift ist formell durchaus die Grundlage auch dieser Predigten wie das Fundament der gesamten Wirksamkeit Wiclifs. Seine Predigten sind Auslegungen von Schriftabschnitten, — z. B. der Bergpredigt, von Mt 23 ff., Ex 15, Dt 32, Hab 3, ohne des Themas und der Einteilung zu entbehren. Aber er versteht die Schrift nicht in originalem, reformatorischem Sinn; ist sie — und zwar AT wie NT — ihm auch der Maßstab, an welchem er in der Kirche alle Dinge mißt, so versteht er sie doch nach seinen kirchenpolitischen und, was Wesen und Inhalt des Heils betrifft, gut katholisch-scholastischen Überzeugungen. Auch seine Predigten brauchen reichlich das Mittel der allegorischen Auslegung, um die Autorität der Schrift für diese seine Meinungen in Anspruch zu nehmen. Zugleich sorgte er durch die nach Mt 10 organisierte

Neuschöpfung der „armen Priester“ dafür, das Mittel der Volkspredigt nachhaltig für seine Sache auszunützen. Vgl. hierüber A. Lollarden Bd XI S. 615, bes. S. 617, 22 ff.

Von Wiclif ist Johann Huß in ganz anderem, viel höherem Maße abhängig, als früher angenommen wurde. Allerdings fehlten auch der Umgebung, in welcher Huß aufwuchs, Einschläge reformerischer Wirksamkeit nicht ganz. Konrad von Waldhausen (gest. 1369) predigte in Prag mit Nachdruck und Beifall gegen Luxus, Hoffahrt, Wucher und andere Laster der Zeit, zugleich aber auch gegen die Bettelmönche, denen er Abfall vom ursprünglichen Geist ihrer Orden vorwarf. Aber seine Lehrstellung war durchaus korrekt kirchlich. Über seine Predigtthätigkeit ist schwer ein allseitiges Urteil zu gewinnen; seine deutschen Volkspredigten sind nicht erhalten. Wir haben von ihm nur eine lateinische Sammlung: Postilla studentium s. Pragensis universitatis. Es sind Homilien über die evangelischen Perikopen; sie folgen dem Text genau, indem sie ihn allegorisch und scholastisch erklären. Das Werk ist als Hilfsmittel für künftige Prediger gedacht, die seine Reden für ihre Zwecke bearbeiten sollten. Die gleiche Tendenz auf sittliche Reform verfolgt neben dem Deutschen Konrad von Waldhausen der Tscheche Militsch von Kremsier (s. d. A. Bd XIII S. 68, bes. S. 71, 41 ff.). Sein Schüler Matthias von Janow (Domherr in Prag, gest. 1394), von dem eine Sammlung Homilien existiert, teilt mit Militsch den starken eschatologischen Zug und die Berufung auf die hl. Schrift.

Während aber die zuletzt Aufgeführten, obschon sie an manchen der herrschenden Mißbräuche harte Kritik übten, doch im wesentlichen in Übereinstimmung mit der Kirche blieben, hat Johann Huß die von ihm reichlich und mit gewaltigem Erfolg geübte Predigt zugleich in den Dienst der von ihm hervorgerufenen Bewegung und damit in den des Kampfes gegen die kirchlichen Machthaber gestellt. Ein Zusammenhang zwischen Huß und den letztgenannten böhmischen Predigern besteht nicht; um so stärker ist Huß von Wiclif beeinflußt. Über Huß und sein Lebenswerk im allg. vgl. d. A. Bd VIII S. 472; dort auch manches zur Würdigung seiner Thätigkeit als Prediger: S. 475, 5 ff. 45 ff.; 476, 53 ff.; 477, 11 ff.; 479, 25 ff. 36 ff.; 483, 26 ff. und bes. 56 ff. Als Synodalprediger wie als Volksprediger, in der Kirche wie in Feld und Wald, in Prag sowohl wie in Zeiten der Abwesenheit von Prag in manchem kleinen Dorf hat er mit geradezu überwältigender, hinreißender, agitatorischer Beredsamkeit gepredigt. In seinen Werken sind überliefert die lateinischen Synodalpredigten (Opp. lat. 1558 II S. 25 ff.), gehalten vor dem Klerus zur Eröffnung der Provinzialsynoden, 28 lat. Predigten vom Antichrist und die böhmische Postille (übers. von Nowotny). Noch ist keine ganz genaue Ausscheidung dessen möglich, was wirklich auf Huß zurückgeht; Wiclifs sermones haben lange in Böhmen als Predigten Huß' gegolten (Bd VIII S. 472, 55 ff.; 483, 30 ff.). Und die drei großen Predigten, welche er auf das Konstanzer Konzil mitnahm, um dies für seine Überzeugungen zu gewinnen (Bd VIII S. 479, 53 ff. 483, 30 ff.) und in welchen er de sufficientia legis Christi, de fidei suae elucidatione und de pace handelt, sind genau Predigten Wiclifs entnommen. Inhaltlich bietet seine Predigt also nichts Neues; aber hervorgehoben werden muß der rückhaltlose Freimut, mit welchem er die Sünden und Laster der Pfarrgeistlichkeit in außerordentlicher Schärfe rügt. Auch die Gemeindepredigten bieten nicht selten Zitate aus den Kirchenvätern; und ihre Exegese der biblischen Abschnitte ist willkürlich genug. Von „einfacher Biblizität“, die Christlieb finden wollte, kann nicht wohl die Rede sein. Vor allem aber ist seine Predigt Zeitpredigt; auch von der Auslegung der Schrift lenkt er stets und zwar meist sehr raschen Schrittes zur gründlichen Bekämpfung der in der Kirche herrschenden Mißbräuche und der Sünden und Laster der Priester über. Über seinen Freund Hieronymus von Prag, der sogar Huß durch die Kraft seiner Rede noch überragte, vgl. Bd VIII S. 481, 18 ff.

Von den Deutschen, die, meist ebenfalls von der Anerkennung der obersten Autorität der Schrift aus, hier und da zu tieferer Auffassung mancher Lehre, wennschon nirgends zu reformatorischer Erkenntnis kamen, ist uns kein Material aufbehalten, welches gestattete, sie als Prediger zu würdigen. Vgl. im übrigen den A. über Johann von Goch Bd VI S. 740 und die Artikel Wesel (Johann von), Wessel (Johann).

Dagegen muß ein anderer Reformer, und nicht der unbedeutendste, hier Erwähnung finden: Hieronymus Savonarola (gest. 1498). Sein Lebensgang und seine Wirksamkeit s. im A. Das Hauptmittel seines Wirkens ist die Predigt gewesen. Erst außerhalb Florenz, dann in Florenz wurden seine Predigten Mittelpunkt des öffentlichen Interesses. Die Menge der Hörer füllte die Klosterkirche, und, als diese nicht mehr zureichte, den Dom. Scharen Auswärtiger strömten herbei, ihm zu lauschen. Er selbst gab nur

die Predigten über Psalm 73 heraus; alle andern haben wir in Nachschriften seiner Freunde in italienischer Sprache, die Predigten über den 1. Johannesbrief außerdem auch in einer lateinischen Ausgabe. Erhalten sind u. a. Predigten über Psalmen, über Amos, Ezechiel, Haggai, Sacharja und die Evangelien. Die Predigten sind je nach Anlaß und Gegenstand auch von verschiedener Art. Diejenigen über den 1. Johannesbrief geben eine ruhige, ziemlich genaue Erklärung des Textes mit allgemeiner praktischer Anwendung; andere lassen den Text gegenüber der Wucht der praktischen Rede, die stets den gegenwärtigen Verhältnissen zustrebt, weniger zu seinem Recht kommen. Immerhin schließt Savonarola auch hier seine Gedanken durchweg an die einzelnen Worte und Versteile des Textes an. Dennoch darf man nicht entfernt in dem Maß, wie es v. Langsdorff thut, betonen, daß Savonarolas Predigt „biblisch“ gewesen sei. Der genaue biblische Sinn tritt infolge vorherrschender allegorischer Auslegung völlig zurück. Formell beherrscht die Bibel seine Predigt; inhaltlich aber bringt er ihre tiefsten Gedanken nicht zum Ausdruck. Wie seine Predigt im Dienst seiner Lebensaufgabe steht, so giebt ihr diese den Hauptinhalt. Er wird zum gewaltigen Bußprediger, zum furchtbaren Ankläger der Sünden der Zeit, zum erfolgreichen Reformator der Sitten; sein Wort wird eine Geißel namentlich für die verkommene Priesterschaft. Die Wirkung seiner Predigt war durch Form und Vortrag derselben mit bedingt. Mit tiefer Glut der Empfindung, die schon bei leiser Berührung aufflammt, mit scharfem Verstand, meisterlicher Handhabung seiner Muttersprache, lebhafter Gestikulation und melodischer Stimme verband sich in ihm eine reiche, dichterische Anlage, ein tiefer mystischer, ja visionärer und ekstatischer Zug, der, genährt am bevorzugten Studium der alten Propheten, mehr und mehr auch die Sprache der letzteren annimmt. Daher rührt der oft überschwängliche, mit der Autorität höherer Offenbarung auftretende Drang seiner Darstellung, bei deren Feuer die Zuhörer öfters einer starren Bildsäule gleich an seinem Munde hingen. „Bekehre dich, Italien! wende dich, Rom, von deinem Frevel! fliehe die Sünden, Florenz!“ bleibt das Hauptthema seiner Predigt mit immer düsterer werdendem Gerichtshintergrund. Das strafende, erschütternde Element herrscht vor, aber stets in sittlich reformatorischer Tendenz. Alles Weitere über S. s. im A.

3. Die Predigt am Ausgange des Mittelalters. — Erasmus, Laus stultitiae; J. Geffken, Der Bilderkatechismus des 15. Jahrhunderts I (1855); Kerker, Die Predigt in der letzten Zeit des Mittelalters mit bes. Beziehung auf das südw. Deutschland, ThQS Bd 43 (1861) S. 373 ff. Bd 44 (1862) S. 267 ff.; G. Kawerau, Das Predigtwesen am Ende des Mittelalters, ZkWL 1882 S 146 ff.; B. Hasak, Der christliche Glaube des deutschen Volks beim Schluß des Mittelalters, Regensburg 1868; Alzog, Die deutschen Plenarien im 15. und Anfang des 16. Jahrh., Freiburger Diöcesanarchiv, 1874; Die Himmelstraße oder die Evangelien des Jahres in Erklärungen für das christliche Volk, nach deutschen Plenarien aus der Zeit um 1500, Regensburg 1882; Th. Kolde, Das religiöse Leben in Erfurt beim Ausgange des Mittelalters. Schriften des V. für Ref.-Geschichte 1898 S. 18 ff. (Joh. von Capistrano), S. 34 ff. (bes. für Joh. von Paltz, von dem S. 54 ff. eine Predigt abgedruckt ist); H. Ulmann, Das Leben des deutschen Volkes bei Beginn der Neuzeit, V. f. Ref.-Gesch. 1893 S. 37 ff. 41 f.; F. Landmann, Das Predigtwesen in Westfalen in d. letzten Zeit d. Mittelalters (s. o. S. 625, 14); L. Nottrott, Versuch einer römischen „Reformation“ vor der Reformation, Volksschr. des V. f. Ref.-Gesch. 1901 S. 16 f. 24. 43 ff.; Arnold O. Meyer, Studien zur Vorgeschichte der Reformation. Aus schlesischen Quellen, 1903, bes. S. 81 ff. Im einzelnen: über das Ostergelächter: Oekolampad, De risu paschali, 1518; Erasmus, Ecclesiastes; Picus von Mirandola, Epistula ad Hermolaum; Laur. Valla, Antidoton contra Poggium, 1543 S. 357; Schelhorn, Amoenitates hist. eccl. I, S. 778–796. — Die letzte Rose oder Erklärung des Vater Unser nach Markus von Weida 1501, nach Münzinger von Ulm 1470, Regensburg 1883; Herbstblumen oder alte, ernste Wahrheiten, Regensb. 1885; W. Walther, Das sechste Gebot in Joh. Herolts Predigten, NkZ 1892 S. 485 ff.; Th. Woltersdorf, Die Advents- u. die Festpredigten des Gabriel Barletta, ZprTh 1885 S. 30 ff.; 1886 S. 227 ff.; P. Thureau-Dangre, Un prédicateur populaire dans l'Italie de la Renaissance. Saint Bernardin de Sienne 1380–1444, Paris 1896; J. G. V. Engelhardt, Michel Menot, Ein Beitrag zur Geschichte der Homiletik 1824; K. Schieler, Magister Johannes Nider 1885; F. Jostes, Johannes Veghe, 1883.

Allgemeines. Die Nachrichten, welche wir über die Regelmäßigkeit und Häufigkeit der Predigt am Ausgange des Mittelalters haben, machen die Gewinnung eines Urteils nicht leicht. Die Predigtpflicht ist in dieser Zeit vielfach eingeschärft worden: das scheint ihre Vernachlässigung vorauszusetzen. Nach einem Zeugnis aus dem Halberstädtischen ist dort in den Städten genug, auf den Dörfern meist gar nicht gepredigt worden. Noch 1511 werden in der Diöcese Mainz sehr viele Priester offiziell als zur Predigt des Wortes Gottes völlig untauglich bezeichnet. Gegen Ende des 15. Jahrhunderts wurden z. B. in

süddeutschen Städten Prediger zu gewissen Festen um teures Geld gemietet. In Nürnberg und Erfurt hat es einen eigens als Prediger angestellten Geistlichen gegeben. Aber diese und ähnliche Thatsachen sind teils nur von lokalem Gewicht, teils lassen sie auch andere Deutungen zu. Koldes Satz, daß die Predigt jedenfalls nirgends ein integrierender Bestandteil des Gottesdienstes gewesen sei, bedarf sicher der Einschränkung. Neben dem, was F. Landmann über westfälische Verhältnisse festgestellt hat (S. 114 ff.), fordern die von A. O. Meyer über Schlesien mitgeteilten Daten Beachtung. Ein Pfarrgeistlicher in Breslau hielt sich zwei Hilfsprediger. An einer Liegnitzer Kirche wurde so oft gepredigt, daß durchschnittlich auf jeden zweiten Tag des Jahres eine Predigt kam. 1508 schränkte der Breslauer Bischof die Masse der Pfarrpredigten ein: Sonntags sollte mit einigen Ausnahmen nur einmal gepredigt werden, in der Woche das ganze Jahr durch nur Freitags, in der Fasten- und Adventszeit außerdem Mittwochs. Wenn nun auch ein gleichzeitiges Zeugnis meint, „daß keine Stadt in der Welt sei, da teglich so vil Predigten als zu Breßlau geschehen“ (Meyer S. 83), so werden die schlesischen Städte doch mit ihrer Fülle von Predigten keineswegs allein gestanden haben. Allerdings sind erhebliche örtliche Verschiedenheiten sehr wohl möglich, ja nach Obigem wahrscheinlich. Und daß auf dem Lande die Predigt keineswegs überall regelmäßig gewesen ist, dürfte trotz Landmann (S. 114 f.) anzunehmen sein. Aber jedenfalls für die meisten Städte ist für diese Zeit, äußerlich genommen, von einer Blütezeit der Predigt zu reden.

An manchen Orten wird die Weltgeistlichkeit an dieser Blüte nur geringen Anteil gehabt haben. In Halle wird in den letzten Jahren vor 1480 neben Predigern aus den Augustinern, Dominikanern, Franziskanern und Serviten ein einziger Weltpriester als Prediger erwähnt. Auch in Nürnberg und Erfurt sind die eigentlichen Prediger Mönche, vielfach anscheinend die Augustiner. Landmanns Nachweisungen (S. 5 ff.) ergeben für den objektiven Beobachter durchaus das gleiche Resultat: Zurücktreten der Predigt des Pfarrklerus, starkes Hervortreten derjenigen der Orden, namentlich der Bettelorden.

Schon die Mitteilungen über Breslau (s. oben Z. 10 ff.) lassen Schlüsse auf die Verteilung der Predigten zu. Gepredigt wurde an den Sonn- und Festtagen, an den Heiligentagen und Marienfesten, aber auch bei vielen besonderen Gelegenheiten: an den Festtagen der Schutzheiligen, am Kirchweihfest, bei den kirchlichen Bittgängen. Neujahrspredigten wurden jetzt üblich (Landmann S. 84); Passionspredigten für den Karfreitag sind großenteils stehende Einrichtung gewesen, ebenso Fastenpredigten an Wochentagen, besonders an Freitagen, aber auch Mittwochs und Sonnabends, ja täglich in der Fastenzeit. Neben den Predigten fürs Volk wurden nicht wenige nur für den Klerus gehalten (dann „sermo latinus“), in Klöstern, bei Synoden, aber auch sonst. „Bei großen Festlichkeiten hatte der Klerus und das Volk, jedes getrennt, seine Predigt“ (Landmann S. 109).

Die Selbstständigkeit der außerordentlich zahlreichen Predigten ist sehr mannigfach abgestuft gewesen. Besonders in den Klöstern bei den Mahlzeiten wurden fremde Predigten vorgelesen. In den Kirchen ist das nicht geschehen; dagegen sind sicher vielfach fremde Predigten inhaltlich getreu wiedergegeben worden. Dazu wurden dann die in zahllosen Auflagen erschienenen Plenarien (z. B. Guillermi, Dominikaner und Prof. in Paris, Postillae maiores, zuerst 1437, bis 1500 75 Aufl.) benützt. Etwas selbstständiger verfuhren die, welche nur nach Dispositionsmagazinen (z. B. von Jakob von Soest) und Materiensammlungen arbeiteten, wie sie dazumal außerordentlich viel gebraucht wurden. Wenn Landmann „einzelnen Predigern“ eine noch größere Unabhängigkeit von ihren Vorlagen zutraut, so mag er auch damit Recht haben.

Der auf ihrem Inhalt beruhende Wert der Predigten ist freilich im Durchschnitt sehr gering gewesen. Es fehlt nicht an einzelnen bedeutenden Kanzelrednern, nicht an erbaulich innigen, auch nicht an Sittenpredigern, welche gegen die Laster der Zeit eifern. Im allgemeinen wird man auch sagen dürfen, daß die Predigt volkstümlicher geworden ist. Aber wenn auch thatsächlich vielfach eine Art Erklärung des Textabschnitts den Inhalt der Predigt ausmacht, — daneben spielen die Heiligenlegenden eine große Rolle. Die Prediger beschäftigen sich z. T. mit ganz untergeordneten und unnützen Fragen; Streitigkeiten zwischen den Orden oder zwischen Orden und Weltklerus werden auf der Kanzel ausgefochten. Die Prediger unterliegen nicht selten der Gefahr, auch auf der Kanzel den Parteimann und Tagespolitiker zu spielen, so daß die Predigt zur politischen Volksrede wurde. In Breslau hetzte die Geistlichkeit in der Predigt gegen die städtische Obrigkeit. König Wladislaw weist den Breslauer Bischof 1499 an, jeden zu verhaften, der „durch unczymliche predig oder in ander wege . . . heimlich aber offennlich aufrur zu

machen" sich unterstände. Eine besondere Klasse der Kanzelreden bilden die Ablaßpredigten. Die Ablaßprediger versäumen nichts, um ihre Predigten zugkräftig und wirkungsvoll zugleich zu gestalten. Die Angriffe auf den Ablaß werden in bilderreicher Sprache auf den Satan zurückgeführt, der alle seine höllischen Heere gegen denselben mobil mache. Für den Ablaß wird vom Standpunkt der Kirche in dialektischer Geschicklichkeit und immer neuen volkstümlichen Wendungen jeder denkbare Grund ins Feld geführt. Bei der Ausmalung des Leidens Jesu, beim Lobpreis der Maria, ihrer Barmherzigkeit und ihres Mitleidens finden die Prediger warme Herzenstöne. Sonst aber füllen vielfach Märlein zweifelhaftester Art die Predigten. Und durchweg wird die Christenheit ermahnt, verdienstliche Werke zu thun, um dadurch etwas zu sammeln, worüber man sich in Ewigkeit freuen könne. Kein Wunder, daß Luther (De Wette III, 228) davon gesprochen hat, daß man in Erfurt zu seiner Zeit keine einzige christliche Predigt hören konnte, wobei auf das „christlich" der Ton gelegt werden muß (vgl. hierzu Kolde a. a. O.). Vor allem aber wird die durchschnittliche Predigt dieser Zeit charakterisiert durch die oft angewendeten Mittel des Spottes und der Satire, sowie durch die äußerst derben, realistischen Ausführungen, die sich — sogar bei manchen der Besten — bis ins Pikante hinein verirren. Hierher gehört denn auch jene heillose Sitte des „Ostergelächters". Viele Prediger erzählten, um ihre Zuhörer für die Strapazen der langen Fastenzeit zu entschädigen, in der Osterpredigt lustige Schwänke, ahmten Tierstimmen nach und trieben andere ähnliche Scherze. Selbst Linsenmayer, der diese Dinge soviel als möglich aus dem „schalkhaften Humor der Zeit" zu erklären und mit der „Lust am Fabulieren", die einem Volk von frischer Lebensauffassung natürlich sei, zu beschönigen sucht, will die offenbaren Ausschreitungen dieser Art, wie sie im 15. Jahrhundert sich einschlichen, nicht mehr entschuldigen. Auch er hebt hervor, daß manchmal geradezu Unerbauliches und Anstößiges vorgetragen wurde (S. 182 ff.). Dazu kommt dann als weiteres, für die Beurteilung entscheidendes Moment die vollkommen scholastische Grundlage dieser Predigt und im Zusammenhang damit wie mit der gesamten Art der Kirche die flache Behandlung des christlichen, ja des religiösen Moments.

Der äußere Verlauf der Predigt hält sich im allgemeinen an die unter dem Einfluß der Scholastik ausgebildete feste Struktur. Dem Text (Thema genannt; meist, aber nicht immer der hl. Schrift entnommen) folgt eine Begrüßungsformel, das Exordium und die Einteilung (sehr vielfach gereimt, wozu eigene Reimlexika halfen), Vaterunser oder Ave Maria, Ausführung des in der Einteilung Angegebenen, kurzer Schluß (Ermahnung, Hinweis auf Ablässe 2c.), Amen oder **Dixi** oder beides. Außerdem finden sich zahlreiche Nebenformen, je nachdem gleich der Text die Einteilung liefert (textuale Pr.) oder erst ein aus dem Text gewonnenes Thema (thematische Pr.); — Collazien (ohne schulmäßige Einteilung mehr im Charakter der geistlichen Unterhaltung), — emblematische Predigten (Einteilung nach den Eigenschaften irgend eines sinnlich wahrnehmbaren Gegenstandes) u. s. w.

F. Landmann urteilt über diese Periode zusammenfassend: „Wir sehen die Predigt auf der Höhe der Zeit, was ihre Vertreter, ihre Form und ihre Ziele angeht". Aber dies Urteil ist apologetisch voreingenommen. Wer die scholastische Grundlage dieser Predigt nicht als „gesund" ansprechen und über die in ihr verkündete Lehre nicht so günstig wie er (S. 220) denken kann, muß diese Zeit, wie auch der neueste evangelische Predigthistoriker (Hering S. 85) thut, als eine Zeit des Verfalls der Predigt bezeichnen.

Einzelnes. Nicht alle Namen von Predigern, deren WW gedruckt oder handschriftlich auf uns gekommen sind, können genannt werden, sondern nur die bedeutenderen (s. die Fülle von Namen bei Landmann!). — Eine Gruppe für sich bilden Prediger von mystischer Tiefe und religiöser Kraft, wie sie zumal aus den Brüdern des gemeinsamen Lebens (s. d. A. Bd III S. 472, bes. S. 503, 36 ff.) hervorgingen. Hierher gehört der ausgezeichnete Johann Veghe (s. d. A.) und Thomas a Kempis (s. d. A.), unter dessen Namen die berühmte **Imitatio Christi** mit immer noch umstrittenem Recht geht, dem aber auch **sermones ad novitios, meditationes de passione Domini** und ähnliche Werke zugeschrieben werden. — Dagegen zeigen die folgenden Predigten deutlich die oben geschilderte Art: die Fastenpredigten (**Quadragesimale**) des Basler Franziskaners Johann Gritsch mit 26 Aufl. im 15. Jahrh. Es sind deutsch gehaltene, dann ins Lateinische übersetzte Predigten mit gelehrt scholastischer Ausführung, vielen Citaten zur Nutzanwendung (auch aus Cicero, Ovid u. a.), Fabeln, Anekdoten und vorherrschender Moral; die **sermones aurei** des Dominikanerpriors Johann Nider (gest. 1438), Verfassers des **Formicarius** (s. Bd VIII S. 33, 38 ff.); — die drei deutschen Predigtmagazine: **Parati sermones**

(17 Aufl.), themat. Predigten de temp. et de Sanct., sermones discipuli des Basler Dominikaners Johann Herolt (36 Aufl. vor 1500), populär besonders durch ihre praktische Anschaulichkeit und konkrete Beleuchtung aller Lebensverhältnisse; das Dormi secure des Kölner Minoriten Johann von Werden (um 1450); der Hortulus Reginae (der Kirche) des beliebten Meißener Predigers Meffreth (10 Aufl. 1440 bis 1500), der seinen „Garten“ mit allerlei Blumen inländischer Allegorie und ausländischer Poesie und Philosophie, Stücken aus anderen Postillen, Naturgeschichte und Medizin schmückt. Die Predigten des Erfurter Karthäuserpriors Jak. Jüterbock (gest. 1465), des schonungslosen, oft aber auch sentimentalen Sittenpredigers, zeigen das Schwinden der Hoffnung auf allgemeine Besserung der Kirche. Dagegen vereint sich bei Nikolaus Cusanus (s. d. A. Bd IV bes. S. 360, 61 f.; 362, 26 ff.; 364, 15) humanistische Richtung mit logisch-rhetorischer Strenge und rationeller Begründung des Gegenstandes. Gabriel Biel (s. d. A. Bd III S. 208, 52; 210, 19 ff.) hat in seinen fleißig und scharfsinnig ausgearbeiteten Predigten einen schwerfälligen, umständlich breiten Stil und einen lehrhaften, würdevollen Ton.

Für die Art der Ablaßprediger ist typisch Johannes Jenser von Paltz. Seine „Himmlische Fundgrube“ umschließt eine Anzahl Predigten, die er auf Wunsch mehrerer Fürsten veröffentlichte: solchen Beifalls erfreute er sich. Auf Verlangen des Kurfürsten von Köln ließ er eine umfangreiche lateinische Bearbeitung (Coelifodina) erscheinen; und 1502 gab er als Muster für Ablaßprediger einen Band Ablaß- und Jubiläumspredigten heraus: Supplementum Coelifodinae. „Will man erfahren, wie man die kirchliche Lehre vor dem Volke behandelte, wie man die Jungfrau Maria und andere Heiligen vergötterte, das omnipotente Papsttum in den Himmel erhob, seine Ablässe, ohne die man nicht selig werden konnte, zu höchsten himmlischen Gnadengaben stempelte, und eine Werkgerechtigkeit predigte, neben der das Verdienst Christi kaum noch eine irgendwie grundlegende Bedeutung haben konnte, so muß man zu diesem Erfurter Musterprediger greifen, den freilich ein Johannes Janssen gar nicht einmal erwähnt“ (Kolde S. 37). Die scholastische Dispositionswut, die Manier der Zerfaserung des Textes bis in die kleinsten Gliedchen und Unterabteilungen treibt der ungarische Franziskaner Pelbart von Temesvar um 1500 in seinen serm. pomarii de temp. et Sanctis (12 Aufl.) auf die Spitze. Viel erbaulicher, ernst, eindringlich und populär, bisweilen dialogisch ist der „Geistliche Streit“ (Perikopenpred.) und die „Arche Noe“ des Ulmer Pfarrers Ulrich Krafft (gest. 1516). Durchgeführte dialogische Form haben die Fastenpredigten des Baslers Johann Meder 1494. Auffallend frei von scholastischem Beisatz, geradezu einfache biblisch praktische Homilien sind die serm. et exhortat. ad monachos des verdienten Geschichtsschreibers Joh. Trithemius, Abts in Spanheim und Würzburg (gest. 1516). Ein die Reform der Kirche eifrig fördernder Ernst tritt uns in den zahlreichen Predigten (s. 5 Bde in der Basler Bibliothek) des Realisten Johannes Hegelin de Lapide entgegen, der von 1464 an besonders in Paris und Basel docierte (gest. 1496). Scholastische Art trägt endlich auch die patristische Predigtsammlung des nachher aus den Reformationskämpfen bekannt gewordenen Sylvester Prierias, 1503 unter dem Titel Rosa aurea erschienen.

Eine beträchtlich höher ragende Eiche im „Niederwald“ vieler Scholastiker ist der fruchtbarste und originalste deutsche Volksprediger des 15. Jahrh., Johann Geiler von Kaisersberg. Über ihn orientiert ausführlich der A. Bd VI S. 427 ff., bes. S. 431, 49 ff.

Außer diesen deutschen und einigen dänischen Predigern wie der Karmeliterprior Martinus Petri (gest. 1515) und Christiern Pedersen, der die dort am meisten verbreitete Järtegns-(Wahrzeichen)Postille herausgab, sind aus romanischen Ländern zu nennen: der spanische Dominikaner Vincentius Ferrer (s. d. A. Bd VI S. 48, bes. S. 49, 1 ff.; 50, 40 ff.); der Franziskaner Bernhardin von Siena (gest. 1444, s. Bd VI S. 213, 33), mit drastischen Effektmitteln, scholastisch gegliederten, aber oft gehaltreichen serm. de evang. aeterno u. a.; der große Volksredner und asketische Franziskaner Johannes von Capistrano (s. d. A. Bd III S. 713). Ferner seien erwähnt der Dominikaner Leonhard von Utino, Professor in Bologna (gest. 1470), in seinen Fastenpredigten einer der steifsten scholastischen Zergliederer mit völligem Einerlei der Anordnung und Einkleidung; der vielbegehrte Fastenprediger Bernhardin von Busti (gest. nach 1500); der als „zweiter Paulus“ gefeierte Robert Caracciolo, Bischof von Licio um 1480, dessen Fasten- und Heiligenpredigten aber großen Freimut in Bestrafung der Laster, dazu oft viel Kraft und Nachdruck zeigen.

Der innere Verfall der Predigt zeigt sich in Deutschland stärker bei dem heitern Augustinerlektor Gottschalk Hollen in Osnabrück (gest. nach 1481) in seinen Epistelpredigten mit ihren Auslassungen über Erbschaften, Kauf und Verkauf, Häuserbau u. a., mit ihren Schwänken und Spottanekdoten. Besonders gediehen aber die burlesken Auswüchse der Predigt in Italien und Frankreich. Der Dominikaner Gabriel Barletta ist im A. Bd II S. 408f. ausreichend charakterisiert. In Frankreich vertritt diese derbe Sittenpredigt der gleichfalls sehr populäre Pariser Minorit Olivier Maillard (gest. 1502; Advents-, Fasten-, Sonntagspredigten u. a.), der zwar freimütig das Ablaßunwesen und besonders die Sittenverderbnisse, Habsucht der Advokaten, Wucher u. s. f. straft, dabei aber durch seine Späße, profanen Schwänke und Scherze, und namentlich durch die häufige Behandlung obscöner Dinge die Verbindung des Burlesken mit dem Scholastischen noch widerlicher macht als Barletta. Sein Ordensgenosse Michel Menot, Professor in Tours (gest. um 1518), mit vier Reihen von Fastenpredigten, die 1519 erschienen, ist von Christlieb an dieser Stelle in der 2. Aufl. der RE außerordentlich niedrig eingeschätzt worden. Gewiß ist auch in seinen Predigten viel Spielendes und Gezwungenes, ja für uns Lächerliches und Komisches. Seine Einzelschilderungen sind oft geradezu unpassend konkret. Aber es darf darüber nicht unbeachtet bleiben, was schon Engelhardt hervorgehoben hat, daß er im Grund ein zwar sehr derber, aber auch freimütiger und strenger Sittenprediger gewesen ist, bei dem Bibelkenntnis und genaue Lebenskenntnis mit feurigem Ernst sich verbinden.

Materiell und formell hatte die Predigt sich ausgelebt. Ihre Überladung mit Stoffen und Formen, die dem christlichen Erbauungszweck fremd waren, hatte ihre innere Lebenskraft erschöpft. Ihre Reinigung und Verjüngung aus der Quelle des ewigen Worts konnte nicht mehr erfolgen ohne eine Erneuerung des religiösen Lebens überhaupt.

III. Die christliche Predigt der neueren Zeit. Das Zeitalter der Reformation bildet in jeder Beziehung den tiefsten Einschnitt in der Entwickelungsgeschichte der christlichen Predigt. Die zentralen Heilswahrheiten wieder neu aus der Schrift auf den Leuchter stellend und sich streng auf dem Grund der Schrift aufbauend, erzeugt die Predigt nun eine neue Kirche mit einem Gottesdienst, dem die Predigt den Mittelpunkt bildet; und daher bringt auch diese Kirche wieder eine neue, unerhört allgemeine und regelmäßige Predigtthätigkeit hervor. Von ihrem ersten Aufkommen an überflügelt diese erneuerte Kirche an Predigteifer weit die alte, die sich zwar auch da und dort zu größerem Eifer anspornen läßt, später in Frankreich sogar neue, in ihrer Art klassische Blüten von Kanzelrhetorik erzeugt, die aber die Predigt in ihr volles Recht im Kultus nicht wieder einsetzt, auch nach ihren kirchlichen und kultischen Prinzipien gar nicht einsetzen kann. Daher erwächst die fortan unabsehbare homiletische Litteratur weitaus zum größten Teil im Schoß der evangelischen Kirche. Aus diesem Grunde ist von dieser Periode an die Predigt der evangelischen Kirche voranzustellen, zumal die der germanischen Völker, die der neueren Zeit vorherrschend ihr homiletisches Gepräge giebt; diejenige der katholischen Kirche ist nur, wo sie besonders hervortritt, einzugliedern. Die ungefähre Schätzung Christliebs über das zahlenmäßige Verhältnis von ev. und kath. Predigt soll auch hier nicht unterdrückt werden. Er meinte, daß, wenn heute von wenigstens 160—170000 ev. Kanzeln allsonntäglich die Predigt erschallt (über 90000 allein in den Verein. Staaten, über 40000 in Großbritannien u. s. f.; von Tausenden von Wochenpredigten nicht zu reden), dies mindestens das Vierfache der regelmäßigen kath. Predigt sein dürfte.

Ueberblick. Auch in dieser Periode sind je nach den Strömungen des kirchlich-theologischen Geistes verschiedene Zeiträume der Predigtentwickelung zu unterscheiden. Dabei ist nicht nur die Predigt der lutherischen und reformierten Kirche, deren Unterschied für die Predigtgeschichte erst im 18. Jahrhundert zurücktritt, sondern auch die der deutschen und außerdeutschen Kirchen auseinanderzuhalten. Den ersten Zeitraum bildet das Reformationszeitalter mit seiner Neubildung der Predigt, erst in der lutherischen, dann in der reformierten Kirche; dazu ist erforderlich ein Blick auf die katholische Predigt im 16. Jahrhundert. Für die fernere Entwickelung der protestantischen Predigt bildet die Zeit Speners und das Aufkommen des Pietismus eine neue Phase. Daher umschließt der zweite Zeitraum die Predigt der protestantischen Orthodoxie bis in die Zeit Speners (c. 1580—1700), wobei besonders in der deutsch-lutherischen Kirche die Predigt des polemisch konfessionellen Dogmatismus von der mehr biblisch erbaulichen zu unterscheiden, bei der Predigt der reformierten Kirche die der französischen und englischen Zunge stärker zu berücksichtigen ist. — An den Beginn größerer Formvollendung in der evangelischen

Predigt schließt sich dann passend (3.) die katholische Predigt vom 17. bis zur Mitte des 18. Jahrhunderts, besonders die Glanzperiode der französischen Predigt. — Das Ringen des Pietismus und der Orthodoxie und besonders des Supranaturalismus mit dem immer stärker vorwiegenden Rationalismus giebt dem 18. Jahrhundert bis ins erste Jahrzehnt des 19. auch homiletisch sein eigentümliches Gepräge. Daher hat der vierte Abschnitt die Wandlungen der protest. Predigt des 18. bis ins 19. Jahrhundert (ca. 1700—1810) darzustellen und zwar a in der deutschen Predigt. Hier sind zu scheiden die Predigt des Pietismus und die einiger Epigonen der kirchlichen Orthodoxie, die Reform der deutschen „Kanzelberedsamkeit“ seit Mosheim, die Predigt des aufkeimenden (ca. 1740—1780), und des herrschenden Rationalismus (ca. 1780—1810), endlich die gleichzeitige Reaktion gegen die herrschende Strömung. Es folgt dann unter b die außerdeutsche protestantische Predigt dieses Zeitraums in lutherischen und reformierten Ländern. Der letzte Zeitraum, (5.) muß die Predigt in der evangelischen Kirche des 19. Jahrhunderts umfassen. Auch hier ist zu scheiden a die deutsche, b die außerdeutsche Predigt. Zur Vervollständigung des Ganzen muß dann (6.) noch ein Blick auf die neuere katholische Predigt von der Mitte des 18. Jahrhunderts bis zur Gegenwart hinzukommen.

1. Die Neubildung der Predigt im Reformationszeitalter. Allgemeines. Der innerste Quellpunkt der reformatorischen Bewegung, das tiefe, lautere Dürsten der Seele nach Gnadengewißheit und die selbsterfahrene Erlangung der Gerechtigkeit, die vor Gott gilt, allein durch den Glauben wird auch die tiefste Ursache der Erneuerung der Predigt. Das allgemeine Verlangen nach Besserung der kirchlichen Zustände mußte sich erst in einer Reihe glaubensstarker, gebetseifriger, geisterfüllter, ihr Alles für die neu erkannte alte Wahrheit einsetzender Persönlichkeiten konzentrieren, um zum Durchbruch zu gelangen. Nicht bloß in Schriften, in lebendigen, ihres eigenen Heils gewissen und von demselben zeugenden Predigern mußten die alten Heilswahrheiten wie verkörpert wieder unter das Volk treten, um siegreich durchgefochten zu werden. Darum war und blieb das Hauptschwert dieser Streiter im neuen Geisterkampf die Predigt des göttlichen Wortes. Und daher verdankt die Reformation ihre Volkstümlichkeit großenteils der Predigt, diese selbst aber ihre mächtige Wirkung nächst der Lebenskraft des reinen Evangeliums ihrem persönlichen Zeugnischarakter.

Dieselbe Quelle, woraus die Reformatoren das Verlangen des eigenen Herzens stillten, das Schriftwort mit seiner Botschaft von der Versöhnung in Christus und dessen alleinigem Verdienste, machten sie nun auch zur Norm, zum alleinigen Grund und Inhalt der Predigt. „Verbo victus est mundus; verbo servata est ecclesia, etiam verbo reparabitur“ (Luther an Spalatin). Die Schrift und nur die Schrift wollen sie auslegen und anwenden, um in schlichtester Sprache das arme, unwissende, verführte Volk über die unentbehrlichsten Heilswahrheiten, de fide et justitia und nicht, wie leider fast immer geschehen, bloß über mores et opera zu belehren (s. bes. Luthers Predigtgrundsätze bei Porta, Pastorale Luth.). Daraus ergiebt sich von selbst die Betonung der Lehre, die Entfernung der Heiligengeschichten, der Legenden („Lügenden“ scherzt Luther), Fabeln und Märlein, der Citate aus Poeten und Philosophen, der Künsteleien der Dialektik und — wenn auch erst allmählich — der willkürlichen Spielereien und Absurditäten der Allegorie.

Auch formell durchbricht die strenge Gründung auf die hl. Schrift den Zwang der scholastischen Predigtweise; die Predigt erhält zuweilen wieder den Charakter der einfachen Textanalyse, der populären biblischen Homilie. Bei Luther und den Schweizern ist die einfachste Form derselben herrschend. Auch für die daneben aufkommende einfach-synthetische Form hat das gleichzeitige Zurückgehen auf die Muster der alten Rhetorik (Erasmus, Melanchthon) eine neue bessere Geschmacksbildung zur Folge. Durch dies alles wird die reformatorische Predigt eine durchaus eigenartige und selbstständige. Dazu fließt aus dem neu erwachenden religiösen und kirchlichen Leben der Predigt wahrhaft erbaulicher Stoff in Fülle zu; und es bleibt ihr eine größere Freiheit und Selbstständigkeit, die der Eigenart des Predigers auch auf der Kanzel mehr Spielraum läßt.

Der Protest gegen die Usurpationen Roms führt zugleich zu einer neuen Ausbildung der Muttersprache gegenüber der Geltung der lateinischen Kirchensprache. Auch dies wird für die Neugestaltung der Predigt ein sehr wichtiger Faktor. Durch die lutherische Bibelübersetzung wird die deutsche Volkssprache aus einem Patois heraufgehoben zur Schul- und Kirchensprache in einem Umfang und mit einer Würde, wie sie dieselbe nie gehabt hatte. Der deutsche Reformator wird dadurch wie kein anderer der Bildner der neuhochdeutschen Sprache, der sie in ihren Grundsäulen mit dem Geist und der Kraft des

Evangeliums vermählt, so daß sie recht eigentlich der protestantische Dialekt wird und die Prediger fortan nur die Sprache ihrer Lutherbibel zu reden brauchen, um dem Volk ans Herz zu greifen. Mit dem Unterschied zwischen Klerus und Laien mußte selbstverständlich auch der Unterschied von lateinischen **sermones ad clerum** und deutschen **ad populum** dahinsinken.

In engstem Zusammenhang damit wird die schriftmäßige Neubildung der Predigt und zugleich ihre durchgreifende Allgemeinheit und Regelmäßigkeit bewirkt durch die veränderte Auffassung des geistlichen Amts, für die jetzt der Dienst am Wort, nicht mehr die liturgische und sakramentale Funktion konstitutiv ist, und durch die Stellung der Predigt im evangelischen Kultus als dessen unentbehrlicher Mittelpunkt. Von nun an gilt: „**Diligens verbi Dei praedicatio est proprius cultus Novi Test.**" (Luther, **Op. lat. XIX**, 161 EA).

a) Die Predigt in der lutherischen Kirche des Reformationszeitalters. — Julius Köstlin, Martin Luther, 5. Auflage, herausg. von G. Kawerau, Bd I 1902, S. 75. 86. 102. 115 ff. 277 ff. 287. 401. 406. 453 ff. 502 f. 575 ff. 709; Bd II 1903, S. 151 ff. 244. 265. 294 f. 426 ff. 586 f. 620 u. a.; Jakoby, Luthers vorreformatorische Predigten 1512 bis 1517, 1883; Jonas, Die Kanzelberedsamkeit Luthers, 1852 (veraltet); Richter, Luther als Prediger, 1883; Nebe, Luthers Gedanken über die Vorbereitung aufs Predigen, Hwh VII; Egelhaaf, Homilet. Litteratur über Luther, Hwh VII; Kalchreuter, Luther als Prediger, Hwh VI, H. 12; Granier, Essay sur la prédication de Luther (1515—17), Montauban 1878; Joh. Zimmermann, Dr. Martin Luther. In: Die Predigt der Kirche Bd 2 u. 3, 1888 (in mancher Hinsicht, ganz besonders aber in der einleitenden Monographie völlig unzulänglich); H. Hering, Lehrbuch d. Homiletik, S. 86 ff., die beste Zusammenfassung, welche jetzt existiert; G. D. Bossert, Die Entstehung von Luthers Wartburgpostille, ThStK 1897, S. 271—378; für Bugenhagen: H. Hering, Doktor Pomeranus, Johannes Bugenhagen, 1888, S. 25 ff. 137 f.; Buchwald, Sechs Predigten aus Bugenhagens Nachlaß, 1885; für Aquila: Schneider, Die erste u. die letzte ev. Predigt auf der Ebernburg, 2. Aufl., Kreuznach 1883; für Brenz: Chr. Palmer, Brenz als Prediger u. Katechet, JdTh 1871; P. Pressel, Johannes Brenz. In „Die Pred. d. Kirche" Bd 24 1873; — für Mathesius noch G. Buchwald, Mathesius' Predigten über Luthers Leben, 1904 (Text etwas gekürzt); G. Loesche, Mathesius als Prediger, ZprTh XII (1890), S. 24 ff. 121 ff.; W. Diehl, Die „Predigtreform" Herzog Ernsts von Gotha und ihre Kritik durch hess. Theologen, ZprTh XXII S. 217 ff.; E. Simons, Die Mechterner Predigten nach Taschenmachers ungedruckten Predigtannalen. Theol. Arbeiten aus d. rheinisch-wiss. Pred.-Verein. NF 3. Heft, S. 79—83; für Schweden vgl. teils die schwedische Litteraturgeschichte, teils die eigentümliche schwedische Predigtgeschichte von Skarstedt, Predikoverksamhetens och den Andliga vältalighetens Historia i Sverige till Omkring 1850, Lund 1879; für Ungarn: Borbis, Die ev.-luth. Kirche Ungarns u. s. w., 1861, S. 10 ff. 454 ff.; für Menno Simons u. a.: Chr. Sepp, En rustend Predikant. Uit het Predikantenleven van vroegere Tijden 1890; vom kath. Standpunkt: Der Katholik. Ztschr. f. kath. Wissenschaft u. kirchl. Leben, Mainz 1892, S. 421 ff. Aus der Reformationszeit (Luth. Prediger).

Wahrscheinlich bereits in der Erfurter Zeit vor 1508 mußte Luther mit Predigten im Klosterrefektorium vor den Mönchen beginnen; und wohl schon seit 1509 hat er in Wittenberg und dann auch in Erfurt trotz anfänglichen inneren Widerstrebens in der Klosterkirche gepredigt. Seit 1514 übernahm er außer dieser klösterlichen Predigtthätigkeit auch die Verpflichtung zu Predigten in der Wittenberger Stadtpfarrkirche. Diese letztere Predigtthätigkeit trat in den Vordergrund; um 1517 hat er hier an Sonn- und Festtagen regelmäßig zweimal, außerdem aber auch an Wochentagen gepredigt. Zu besonderen Zeiten mehrte sich die Predigtthätigkeit; gegen die Neuerungen in Wittenberg predigte er von Invokavit bis Reminiscere 1522 täglich. In der folgenden Zeit hat er Sonn- und Festtags früh vor den Brüdern und dann zweimal in der Pfarrkirche gepredigt. Auch nachdem Bugenhagen 1523 Stadtpfarrer geworden, trat er sehr häufig für diesen ein. Außerdem hat er bei zahlreichen Gelegenheiten außerhalb Wittenbergs gepredigt.

1512 soll seine Predigt großen Eindruck auf Friedrich den Weisen gemacht haben. In den folgenden Jahren erregte er als Prediger Aufsehen; Scharen von Hörern strömten herbei, während manche an dem rückhaltlosen sittlichen Ernst seiner Worte sich ärgerten. Die Wirkung der genannten Invokavitpredigten war gewaltig; aber auch sonst hat sein Wort ungezählte Scharen aufs tiefste ergriffen.

Aus 1515 oder schon 1514 haben wir zwei lateinische Klosterpredigten, aus 1514 bis 1517 eine Anzahl lateinisch geschriebener Predigten über die kirchlichen Perikopen, meist aus der Stadtpfarrkirche. Namentlich jene beiden, aber auch einzelne der letzteren, soweit sie im Kloster gehalten waren, bewegen sich noch in scholastischen Formen und in ab-

strakten philosophischen Auseinandersetzungen, z. B. über die Trinität. Die Gemeindepredigten sind alsbald praktischer orientiert. Die 1516—1517 gehaltenen Predigten über die 10 Gebote erschienen 1518 in Luthers lateinischer Niederschrift; andere gaben sie dann auch in deutscher Übersetzung heraus. 1517 predigte er über das Vaterunser; wir haben diese Predigten in der Ausgabe eines anderen (1517) und in einer Umarbeitung Luthers von 1519. In allen diesen mehr und mehr praktisch gehaltenen Predigten schöpft er bereits aus der Schrift; aber seine Auslegung ist noch in weitem Umfang von der Allegorie beherrscht. Noch 1515 deutet er z. B. die Bedeckung des entblößten Noah Gen 9, 23 auf die Errettung der Menschen aus der Verzweiflung durch den gekreuzigten Christus. Doch beginnt auch diese allegorische Ausbeutung der Schrift in wachsendem Maße zurückzutreten. Inhaltlich zeigen seine Predigten seit 1516 den Einfluß der Mystik, die für ihn so bedeutungsvoll wurde; aber den Gegenstand seiner Predigt bildet schon jetzt das Evangelium, welches ihm in seiner Herrlichkeit aufgegangen war. Die evangelische Auffassung von Gnade und Glaube ist bereits in diesen Jahren herrschend. Und ebenso lassen schon diese Predigten die guten Werke, die nicht beanspruchen dürfen verdienstlich zu sein, mit Notwendigkeit aus der Gotteskindschaft hervorgehen. Die anfangs noch geübte schulmäßige Gliederung der Predigt wandelt sich; kunstlose Einfachheit und freierer Gedankenfluß tritt an ihre Stelle. Aus 1518 haben wir eine lateinische Predigt „über dreifache Gerechtigkeit oder Frömmigkeit", aus 1519 eine ebensolche über „zwiefache Gerechtigkeit" und eine über den Ehestand. Von den 1519—1521 gehaltenen Predigten über Gen und Mt mit zugehörigen Abschnitten aus Mc und Lc sind Nachschriften erhalten.

1521 erschien die auf Anregung des Kurfürsten verfaßte erste Abteilung einer Postille (über die Adventsperikopen), als Anleitung für Prediger lateinisch abgefaßt. 1521 auf der Wartburg schrieb er deutsche Perikopenpredigten von Weihnachten bis Epiphanien und arbeitete die eben genannten lateinischen Adventspredigten nach Art dieser deutschen um; beide Abteilungen (1522) bildeten den Anfang der deutschen Kirchenpostille. Er hat auch diese Postille zunächst für den Gebrauch der Prediger bestimmt, zumal für die, welche in der Verkündigung des Wortes noch ungeschickt und unerfahren wären. Sie sollten, falls sie nicht im stande wären, selbstständig zu predigen, Predigten aus dieser Postille den Gemeinden vorlesen. Die Predigten dieser Sammlung sind verhältnismäßig lang; sie sind eben nur geschrieben, nicht gehalten worden. Ihre Form ist durchaus einfach; man merkt, wie sehr es für Luther die Hauptsache ist, das Bibelwort selbst zur Geltung bringen zu lassen. Allegorische Deutungen fehlen auch jetzt noch keineswegs; in späteren Ausgaben fallen sie zum Teil fort. Immerhin ist wichtig, daß diese Allegorien die Auslegung des eigentlichen Schriftinhalts nicht verdrängen, sondern nur gewissermaßen ergänzen und sich inhaltlich selbstverständlich völlig nach dem aus der Schrift erkannten rechten Evangelium richten. Das Evangelium immer wieder klar darzulegen, bleibt Hauptzweck auch dieser Postille. Und es gelingt ihm, auch hier in seiner schlichten Auslegung und Anwendung der biblischen Texte, die evangelische Wahrheit mit wunderbarer Kraft, in anfassender Gewalt, mit klarer, volkstümlicher Sprache an die Herzen der Hörer heranzubringen.

Die in der Invokavitwoche 1522 in Wittenberg gehaltenen acht Predigten über die kirchlichen Neuerungen sind nicht von Luther in Druck gegeben, sondern nach dürftigen Nachschriften von Aurifaber sprachlich überarbeitet. 1525 wurde die Kirchenpostille bis zur Karwoche fortgeführt; 1527—28 erschienen unter anderer, zum Teil selbstständig eingreifender Redaktion der Sommerteil und die Festpredigten, 1540 der Winterteil in neuer Ausgabe, 1543 der Sommerteil in neuer Bearbeitung durch Cruciger. Erst in diese Ausgabe wurden auch Epistelpredigten aufgenommen. — Predigten über den 1. Petrusbrief und über den 2. Petrus- und Judasbrief wurden 1523 und 1524 durch Kaspar Cruciger herausgegeben, Predigten über 1 Mose 1527 von zwei verschiedenen Bearbeitern. 1526 erschien eine Predigt mit dem Titel „Eine Unterrichtung, wie sich die Christen in Mose sollen schicken", 1528 acht Predigten „Auslegung der zehn Gebote". Aus den Jahren 1524—1527 stammen Predigten über 2 Mos 1—18, aus den folgenden Jahren solche über 5 Mos 1—9 (außer Kap. 2—3), die nach seinem Tod aus Nachschriften veröffentlicht wurden. In denselben Jahren wurden von ihm selbst mehrere einzelne Predigten herausgegeben. 1530 ließ er solche über Jo 17 ausgehen, während die über Jo 18 ff. Ende der zwanziger Jahre gehaltenen erst nach Luthers Tod durch Andreas Poach ediert wurden.

1528 gehaltene Predigten über den Katechismus bildeten die Grundlage für den

April 1529 erschienenen „deutsch Katechismus", den Muster für die Katechismuspredigt der Pfarrer bietenden großen Katechismus. Auch seine in den nächsten Jahren veröffentlichten praktischen Erklärungen zum Psalter und anderen Teilen des AT beruhen zum Teil auf gehaltenen Predigten. Von 1530 bis 1532 sind die Predigten über die Bergpredigt gehalten, die 1532 gedruckt wurden, und ebenso die über Jo 6, 26—8, 38, welche nach seinem Tod herausgegeben wurden. Aus Predigten, die er seit 1532 zu Hause vor den Seinen und einem engeren Kreis hielt, ist die sogenannte Hauspostille entstanden; 1544 gab sie Veit Dietrich aus eigenen Nachschriften heraus, 1559 Andreas Poach aus Nachschriften Rörers. Beide Ausgaben können Luthers Worte nicht genau wiedergeben; getreu aber ist im wesentlichen besonders die zweite, während Dietrich selbstständiger verfuhr, auch einige eigene Predigten zur Ergänzung beifügte. Die Predigten dieser Hauspostille sind vielleicht noch ungezwungener, auch noch breiter als frühere Predigten; und zugleich tritt in ihnen die Polemik zurück, die schlichte praktische Darlegung herrscht allein. Der einfache Wortsinn des Textes leitet ihn; die Hauptgedanken geben dem Ganzen den Halt und die Zusammenfassung; alle Neigung zum Allegorisieren ist überwunden. — Aus den gedruckten Predigten späterer Jahre seien noch genannt die zweiundzwanzig kurzen Predigten, d. i. Predigtentwürfe über evangelische Perikopen in lateinischer Sprache und die Predigten über Jo 14—16. Zahlreiche weitere Predigten Luthers sind in neuerer Zeit, insbesondere in der Weimarer Ausgabe seiner Werke, zum Druck gelangt.

Wenn die Predigtweise irgend eines Reformators mit Recht die heroische (Schleupner 1608) genannt werden konnte, so war es die L.s, dieses ohne Frage größten Kanzelredners unter ihnen, bei dem sein angebornes Redetalent, verbunden mit einer eminenten Gabe plastischer Sprachgestaltung, und sein reformatorisches Wirken in unzertrennlicher Wechselwirkung standen. Wie im Leben, so ist er auch auf der Kanzel der feste, von der Wahrheit und Gerechtigkeit seiner Sache unerschütterlich überzeugte Mann, dessen gedrungene Kraft, gestählt im Feuer des göttlichen Worts und der Anfechtung, in Verfolgung des einen großen Zweckes, das Schriftzeugnis dem Papst und Teufel zum Trotz wieder in sein Recht einzusetzen, auch in der Predigt furchtlos neue Bahnen bricht. Festen persönlichen Glauben an das frei machende Evangelium, im schwersten Kampf errungene Heilsgewißheit und daraus erlangte Zeugnisfreudigkeit, originale Kraft frischer, echt volkstümlicher Darstellung und Veranschaulichung, die mit offenem Blick das Leben und seine Bedürfnisse beobachtet und darum geisterfüllt und zugleich volksmäßig redet, — rechtes Ebenmaß der dialektischen und rednerischen Kraft, der dabei eine hinreichend universelle Bildung, freie Verfügung über die Schätze der Klassiker und der Profangeschichte zur Seite steht, und Einheit des Lebens mit der Lehre, diese Grunderfordernisse einer durchschlagenden Volkspredigt hat L. in einer seit den Aposteln unerreichten Weise in sich vereinigt.

Voll vom Gegensatz gegen Rom macht er zum Hauptthema seiner Predigten Christus und das alleinige Heil im Glauben, die Rechtfertigungslehre, das Verhältnis von Glauben und Werken. Er spricht immer wieder davon, auch wo der Text (wie z. B. die evangelischen Perikopen, mit denen er daher unzufrieden ist) weniger darauf führt. Die schriftmäßige Belehrung und Erbauung des Volks in den Hauptstücken des Glaubens bleibt das Ziel seiner Predigt. Daher wird das Geschichtliche meist kurz, der Lehrgehalt reich entwickelt. Wie er selbst im Wort lebt, so will er auch nichts als die Schrift auslegen und anwenden. Und nachdem er (s. o. S. 659, 7 ff. 31 ff.) anfangs nach der Sitte der Zeit der Allegorie gehuldigt, sagt er sich je länger desto mehr von ihr los. „**Literalis sensus**, der thuts, da ist Leben und Kraft innen; — im andern ist nur Narrenwerk, wiewohl es hoch gleißet". Ganz hat er allerdings die Allegorie auch später nicht überwunden. (Näheres s. Bindemann a. a. O. S. 70 ff.). Durch seine stark polemisierende und „den Harnisch" des Texts hervorhebende Weise (vgl. da und dort die scharfe Bezugnahme auf Zwingli) verliert freilich seine Auslegung öfters an Objektivität. Doch fehlt dieser vorwiegend lehrhaften Predigt die ethische Anwendung nicht. Auch auf die sittlichen Schäden der Zeit, Trunksucht und „Völlerei der wüsten Deutschen", Luxus u. a. regnet es je und je Keulenschläge.

Den Kunstmitteln eitler Rhetorik feind, nicht für Gelehrte, sondern für das geringe Volk predigend, wird L. ein bahnbrechender Meister besonders auch in populärer Sprache und Darstellung. Im Ausmalen des Texts sehr glücklich, mitunter behaglich breit, reproduziert er ihn gern in heller Freude am Evangelium mit den Farben und Tönen seiner Umgebung, bald lockend, bald erschütternd (s. die gewaltigen Predigten über 1 Ko 15, 35 ff.). Mit sinniger Naturbeobachtung giebt er auch treffende Vergleiche aus dem Tier-

leben; Citate aus Kirchenvätern wie Augustin, Bernhard und Tauler sind im ganzen selten. Verglichen mit Tauler und vollends Geiler ist aber auch sein Bildergebrauch spärlich. Bei seiner praktischen Grundrichtung ist die Form und Methode seiner Predigt sehr einfach; im allgemeinen übt er die kunstlose, ein Stück des Texts nach dem andern analysierende Homilie, die den ganzen Text oder nur einen Einzelspruch auslegt und gleich anwendet. Der Text ist für ihn Thema und Disposition. Oft zählt er, ohne auf Textausschöpfung zu sehen, nur einzelne Hauptlehren „zum ersten, zum andern" u. s. f. auf, ohne sich um Formulierung des Themas zu bemühen. Doch entbehrt seine Predigt nie eines beherrschenden Grundgedankens.

Wir begreifen es nach alledem, wie dieser heroische Geist Jahrzehnte hindurch im Gesamtbereich deutscher Zunge die evangelische Predigt beherrschte. Auch die sonst das deutsche Volk zum neu geöffneten Brunnen evangelischer Heilserkenntnis führten, sie alle waren „sein Mund und er war ihr Gott" (Steinmeyer). Ließ die Zweckbestimmung von Luthers Kirchenpostille darauf schließen, daß zahlreiche Prediger infolge eigenen Unvermögens zu unselbständigen Nachahmern Luthers werden mußten, so trat mit der fortschreitenden Reformation hierin allmählich Wandel ein. Die Postillenlitteratur aber blieb trotzdem in Blüte. Diente sie doch nicht bloß den Predigern, welche für ihre eigenen Leistungen Vorbild und Anhalt suchten, sondern zugleich dem privaten Erbauungsbedürfnis und der Not solcher Gemeinden, welche mit Predigern nicht hinreichend versorgt waren. Luthers Einfluß zeigt sich zugleich in dem nicht selten vorwiegenden lehrhaften Charakter der gleichzeitigen und der späteren lutherischen Predigt. Auf solche Lehrhaftigkeit führte immer aufs neue das Bedürfnis, die Hauptwahrheiten der evangelischen Lehre gegenüber römischer Entstellung so klar als irgend möglich darzulegen. Zugleich ergab sie sich als notwendig aus dem religiösen Bildungsstand des Volks, der ein außerordentlich niedriger war. Mag die Predigt dazumal in dieser Betonung der Lehre und erst recht in der Kehrseite dieser Betonung, in der Polemik, oft genug zu weit gegangen sein: daß beides dem Bedürfnis der Zeit entsprach, ist nicht zu leugnen. Und Katechismuspredigten, welche Luther eingeführt und welche wir später z. B. bei S. Fröschel begegnen, waren um so weniger zu entbehren, als sie neben dem Abhören der fixierten Katechismusfragen die einzige Form der Belehrung über die Hauptstücke des Katechismus bildeten: ein freies Lehrgespräch kannte man ja nicht. Auch die „Kinderpredigten" in Neben- und Wochengottesdiensten (bes. die wohl von Brenz in Gemeinschaft mit Osiander verfaßten Nürnberger Kinderpredigten, zuerst in der Nürnberger Kirchenordnung von 1533) dienen ähnlichen Zwecken. Im übrigen tritt auch das anfassende erbauliche Element keineswegs zurück. Hauptinhalt der Predigt bleibt ja das Evangelium, das Luther neu entdeckt hatte. Ueber dem Rühmen und Preisen der Seligkeit des wahren Glaubens ist allerdings die ethische Vertiefung in dieser Periode zu kurz gekommen. Als eine besondere Art der Predigt jener Zeit seien die von Mathesius gehaltenen Predigten über das Leben Luthers angeführt.

In der Form der Predigt ist Luthers Weise keineswegs allgemein giltig geworden. Vorherrschend wurde eine Art Mittelstraße zwischen der Homilie nach Luthers Art und der thematischen Predigt. Man pflegte besonders bei den Perikopenpredigten einzelne Hauptwahrheiten herauszuheben und dem Text folgend aneinanderzureihen, Thema und ordentlicher Aufbau waren verhältnismäßig selten. Wie Luther gethan, so predigten auch manche seiner Nachfolger ganze biblische Bücher durch; aber die nur wenig abgeänderten römischen Perikopenreihen hatten den Vorrang. Die Schrift stand selbstverständlich im Zentrum der evangelischen Predigt; und die allegorische Auslegung trat mehr und mehr zurück. Allerdings war man von historischer Auffassung des ziemlich reichlich zu Texten benützten AT noch immer weit entfernt.

Aus dem nächsten Kreis um Luther ragen auch als Prediger hervor Phil. Melanchthon (Bd **XII** S. 540, 47 ff.), Justus Jonas (s. d. A. Bd **IX** S. 343, 12 ff. 36 f.), Joh. Bugenhagen (Bd **III** S. 527, 29 ff. 530, 15 f.), der in seinen **indices in evang. dominic.** ein Hilfsbuch für unerfahrene Prediger schuf, denen er die Texte sachgemäß zerlegte und die Gesichtspunkte für die Behandlung der Abschnitte andeutete. Veit Dietrich (s. Bd **IV** S. 657, 28 ff.) war auch als Prediger ein milder und doch glaubensstarker Bekenner. Er predigte kindlich einfach und klar, aber in anmutiger und gebildeter Sprache und mit wohlthuender Wärme ohne scharfe Polemik. Die Predigten des Urbanus Rhegius (vgl. d. A.) sind sehr lang und sorgfältig ausgeführt, voll Ruhe, dogmatischer Klarheit und überzeugender Kraft. In seiner **Formula quaedam caute et citra scandalum loquendi** giebt er auch lateinische Predigtentwürfe, meist homilienartige

Textauslegungen, oft mit einem Satz aus dem Katechismus an der Spitze. Über Wenceslaus Linck vgl. Bd XI S. 506, 59 ff. 507, 37 ff. 510, 45 ff. 59 ff. Die zum Teil umfangreichen Predigten des Kaspar Aquila (Bd I S. 759 f.) gehören mit ihrer kräftigen, plastischen Sprache in Mahnung und Trost zu den feurigsten und hinreißendsten, in der Polemik gegen den Papst zu den zornflammendsten der altlutherischen Kirche. Dagegen ist Joh. Spangenberg (gest. 1550) in seiner „Postille für junge Christen" ein milder kindlicher Geist, voll reifer evangelischer Erfahrung, klar bis zur Durchsichtigkeit.

Aus dem Kreis weiterer Geistesverwandten und Nachfolger L.s ist der schwäbische Reformator Johann Brenz vorab zu nennen. Er predigt wieder ganze biblische Bücher in Homilien durch (hom. in evg. Joan. 1528 und 1545; in Acta Ap. 1534, deutsch 1564; evg. Luc. 1538; in 1. l. Sam. 1554; Römerbr. 1564). Daneben stammen von ihm auch zahlreiche, meist kurze Predigten mit Thema und Teilen (Evang. Postille 1550; pericopae epistol. 1559; über das üble Nachreden 1532, 25 von Wolfg. Maler gesammelte Fastenpredigten von Brenz de poenitentia etc. homiliae XXV, Halae Suevorum u. a.). Eine Charakteristik seiner Predigtart s. Bd III S. 387, 57 ff. Auch sein zeitweiliger Mitreformator Erhard Schnepf, Professor in Tübingen und Jena (gest. 1558) wird als ernst erbaulicher und durch natürliche Beredsamkeit ausgezeichneter Prediger gerühmt. Anton Corvinus (vgl. Bd IV S. 302 ff.) giebt in den ganz kurzen Predigten seiner Evangelien- und Epistelpostillen (plattd., lat., hochd. 1536 u. ff.) nur einige wenige erbauliche Grundgedanken in schmuckloser Textanalyse, während bei Mich. Cölius (gest. 1559 als Pfarrer in Mansfeld; bes. Psalmenauslegung und Kasualpr.) klare Ordnung und Disposition besonders hervortritt. Die Predigten des Andr. Osiander (s. d. A. Bd XIV S. 501. 503, 45 ff.), bes. über Rö 9—11, sind doktrinell, doch zugleich warm und erbaulich und nicht sehr polemisch.

Von Seb. Fröschel (s. Bd VI S. 295, 55 ff.) haben wir u. a. Katechismuspredigten über Stücke des kleinen Katechismus als Text (am Sonntag Nachmittag vor Kindern und dem Gesinde, daher auch „Kinderpredigten"; s. o.). Von Nikolaus von Amsdorf (s. Bd I S. 464 ff.) sind nur wenige zum Teil grob polemisierende, aber damals viel bewunderte Predigten gedruckt. Dagegen zeigt Georg Major (s. Bd XII S. 85 ff.) in seinen langen, schon etwas kunstvoll gegliederten Predigten keine polemische Bitterkeit, nur Ueberzeugungskraft bei melanchthonischer Klarheit und Milde.

Ueber den ungemein fruchtbaren Prediger und homiletischen Schriftsteller Johann Mathesius s. d. A. Bd XII S. 427, 40 ff. Die dort, Z. 35, in Aussicht gestellten Ausgewählten Predigten sind 1904 erschienen. Erasmus Sarcerius, der gelehrte und überzeugungsfeste Verfasser des „Hirtenbuchs" (gest. 1559), verleugnet den früheren Schulmann auf der Kanzel nicht. Ein Dialektiker in der Weise Melanchthons, zerlegt er in seinen gehaltvollen und scharf andringenden Predigten den Text gern in „Artikel" zur Übersicht (s. Einzelpredigten und kleinere Predigtsammlungen) und faßt seine Postillen (in evg. 1538; in epist. 1539; deutsch 1552) sogar dialogisch-katechetisch ab. Er ist schlicht und kunstlos in der Textanalyse, aber streng im Festhalten des gnesiolutherischen Lehrbegriffs, in der Polemik stürmisch und heftig, sonst aber im ganzen mild und verständlich populär, wennschon er Einmengung lateinischer Sätze nicht verschmäht. Von Joachim Mörlin (s. d. A. Bd XIII S. 237) haben wir eine Postilla von 1587 und Psalterpredigten 1576—1580. Er war ein scharfer Strafprediger und ein kräftiger Streitprediger, aber er war auch als Prediger vor allem ein Mann von heiligem Ernst. Ueber Paulus Speratus und Johann Poliander s. d. AA.; über Georg III. von Anhalt s. d. A. Bd VI S. 521, bes. S. 522, 15 ff.; für Paul Eber s. Bd V S. 120, 23 ff. — Zu erwähnen ist ferner u. a. die reichhaltige Materialiensammlung für Prediger, der Sylva pastorum des Zach. Prätorius, Magdeburg 1575.

Aus der lutherischen Reformationspredigt außerhalb Deutschlands seien von Dänemark, wo die Reformatoren bezeichnend vom Volk schlechtweg „Prediger" genannt wurden, nur hervorgehoben die älteste und merkwürdigste Postille (Magdeburg 1539) des Hauptreformators Hans Tausen (gest. 1561 als Bischof zu Ripen), eine eigentümlich frische, schlichte und erbauliche Perikopenerklärung in kräftiger Sprache, nicht so polemisch wie Luthers Postille, noch unberührt vom Abendmahlsstreit —, und unter den vielen gleichzeitigen Predigern Peter Palladius (gest. 1560 als Bischof von Seeland), ein trefflicher Redner in der Landessprache.

Die Predigten der Hauptbegründer der schwedischen Reformation Olaf Petri (gest. 1552) und Lorenz Petri (gest. 1573) und ihrer Nachfolger sind meist einfache Homilien, deren Text aus den Evangelien oder Episteln frei gewählt ist und die bis Ende des

16. Jahrhunderts von schlicht biblischem Geist durchweht sind. Auch hier ward die neue volkstümliche Übersetzung des NT das Hauptmittel zur Verbreitung der evangelischen Lehre. Sonst ragen als Prediger hervor: der begabte, feine Menschenkenner M. Elof in Leckfand und Abr. Andr. Angermänus, der Vorkämpfer gegen die katholische Richtung unter Johann III. Als Spezies der geistlichen Rede kommt jetzt auch hier die Leichenpredigt auf, vgl. bes. die des Pastors Andr. Nigri bei der Bestattung Gustav Wasas.

Aus Ungarn sei als hervorragender Prediger Matthias Biró Dévay genannt (über ihn s. den A. Bd IV S. 595 ff.), sonst aus Österreich der „Apostel Krains", Primus Truber (s. d. A.), später in Obersteiermark der altehrwürdige Hans Steinberger in Schladming um 1580.

b) Die Predigt in der reformierten Kirche des Reformationszeitalters. — Stähelin, Zwingli als Prediger 1887; A. Krauß, Calvin als Prediger, ZprTh 1884, 225 ff.; Cruvellier, Etude sur la prédication de Calvin, Montauban 1896; P. Biesterveld, Calvin als Bedienaar des woords 1897; Sayous, Etud. litér. sur les écrivains français de la réform., 1841, S. 288—315 (für Beza); J. Smend, Ambrosius Blaurers Predigten über das Apostolikum, mitgeteilt und mit Anmerkungen versehen, ZprTh 1899, S. 193 ff.; andere Predigten Blarers in Jakob Funckelins „Geistlichem Schatz" 1561.

Weder Zwingli noch Calvin erlangten als Prediger für die reformierte Kirche dieselbe Bedeutung wie Luther für die lutherische.

Huldreich Zwingli (s. d. A.) sucht schon 1516 als Pfarrer in Einsiedeln das sonntägliche Meßevangelium biblisch auszulegen. Seine berühmte Predigt am Fest der Engelweihe daselbst, gerichtet gegen Überschätzung der Maria, des Ablasses u. s. f., fällt erst ins Jahr 1523. Zu evangelischer Heilserkenntnis durchgedrungen, predigt er als Leutprediger (1519) und Chorherr (1521) am Großmünster in Zürich in fortlaufenden Predigten das NT planmäßig durch; dazu giebt er in Wochenpredigten am Markttag Erklärung der Psalmen für das Landvolk, stets mit sorgfältiger Vorbereitung und gewissenhaftem Zurückgehen auf den Grundtext, ohne sofort dogmatisch aggressiv vorzugehen. Das Evangelium „ohne menschlichen Tand", das zum Heil Notwendige, der stete Hinweis auf Christus, den alleinigen Seligmacher, die Zurückführung alles Heilsglaubens ausschließlich auf ihn ist der positive Grundinhalt und Grundzweck seiner Predigt, dem der in weiser Pädagogik fortschreitende Kampf gegen Ablaß, Heiligenanrufung, Meßopfer u. dgl. zur Seite trat, und mit dem energisches Dringen auf Besserung der sittlichen Zustände stets verbunden war. Freimütige Aufdeckung der Quellen der nationalen Demoralisation, häufiger Appell an den Patriotismus, an die Pflicht der Wahrung der eidgenössischen Freiheit, überhaupt die verhältnismäßig reichliche Behandlung moralischer und auch politischer Themata erklärt sich auch aus der Not der Zeit. Er will mit der Lehre auch das Leben reinigen, mit der Kirche auch den Staat; das ganze Volksleben will er sozial reformieren. Besonnene Würde auch bei entrüstetem Strafen, geistige Nüchternheit bei strammer Willensenergie, Vermeidung alles Excentrischen, biblische Klarheit zeichnen die Predigt des Mannes aus, in dem Religion, ernste Auffassung des Hirtenamts (s. die Schrift „der Hirt") und thatkräftige Vaterlandsliebe sich in Eins verschmolzen. Ohne den mystischen Tiefsinn, die schöpferische Phantasie, die Genialität der Ausführung und Sprachbeherrschung Luthers steht er diesem doch an freudiger Glaubensüberzeugung, herzhafter Beredsamkeit, Klarheit und Fülle biblischer Erkenntnis, ja auch an populärer Darstellungsgabe nur wenig nach, während der Gedankengang bei ihm oft einheitlicher ist. Der eigentümlich treuherzige, den Schweizer anheimelnde Dialekt war für die Wirkung in auswärtige Kreise hinein freilich eine Schranke.

Formell sind Zwinglis Predigten eine einfache Aneinanderreihung der didaktischen Hauptpunkte, die ziemlich zahlreich aufgezählt und aus der Schrift belegt werden; daher der beträchtliche Umfang der wenigen von Z. selbst edierten Predigten (s. Werke ed. Schuler und Schultheß I u. II von göttl. und menschl. Gerecht., Freiheit der Speisen, Gewißheit des Wortes Gottes u. a.; auch die Schrift „der Hirt" 1524 aus einer Predigt über Jo 10). Vor Gelehrten kann er auch einen höhern, sehr lehrhaften Ton anschlagen (s. 1. Pred. zu Bern 1528, W. II, 203—226). Seine von Leo Judä niedergeschriebenen serm. populares in psalm. et proph. s. W. IV, 205 ff.

Unter Berufung auf die alte Kirche hat Zwingli sich grundsätzlich von der traditionellen Perikopenpredigt losgemacht, und die schweizerischen und oberdeutschen Prediger sind ihm darin gefolgt. Dadurch wurde ein bleibender charakteristischer Unterschied zwischen der reformierten und lutherischen Predigt begründet. In jener herrscht von nun an die

fortlaufende Erklärung ganzer Bücher der Schrift, bezw. freie Textwahl, und die Perikopenbehandlung tritt sehr zurück. Daher findet sich auch in der reformierten Kirche die häufigere Benützung des ATs zu Predigttexten. In derselben Richtung wirkt zugleich der Umstand, daß innerhalb der reformierten Kirche überhaupt alttestamentliche und neutestamentliche Ökonomie weniger unterschieden werden. In der lutherischen Kirche dagegen setzt sich in erster Linie die Perikopenpredigt fort, und nur daneben wird auch Erklärung ganzer Bücher des A. und NTs vornehmlich in den Wochengottesdiensten geübt. Hier wie bei der Frage des Kirchenjahrs zeigt sich von Anfang an der Unterschied beider Kirchen in ihrer Stellung zur kirchlichen Tradition. In der lutherischen zeigt sich die konservativere Haltung in der Beibehaltung der Feste, zum Teil auch der Aposteltage; daher die bedeutende Rolle der Festpredigt in der luther.-homiletischen Litteratur. In der reform. Kirche greift man möglichst auf die apostolische Zeit zurück. Daher tritt die Bedeutung des Kirchenjahrs zurück und zugleich die Festpredigt gegenüber der Sonntagspredigt.

Von Zwinglis Mitarbeitern und Nachfolgern sind als Prediger u. a. zu nennen Kaspar Megander (s. Bd XII S. 501 ff.), Heinrich Bullinger (s. Bd III S. 536 ff.; bes. 541, 1 ff., 548, 52 ff.), ferner Ludwig Lavater in Zürich (gest. 1586), der besonders reichlich das AT behandelte (z. B. 141 Predigten über Hiob), Rud. Walter, Pfarrer in Zürich (gest. 1586), Predigten über die Propheten, das ganze NT, auch über die evangelischen Perikopen, und Joh. Wolf, Pfarrer und Prof. in Zürich (gest. 1571).

Nicht wenig trug zu dieser umfangreichen Schriftbenützung und gleicher Berücksichtigung auch des ATs die unter Zwingli 1525 begonnene „Prophezei" bei (s. d. A.), eine Sitte, die auch anderwärts zuweilen Nachahmung fand, so in den congrégations Calvins in Genf (Bd III S. 666, 38 ff.); dann besonders in den prophecyings der englischen Puritaner um 1570, Privatvereinen zu gemeinsamer Erbauung; ein Analogon sind auch die Schriftbetrachtungen der Jansenisten, der Reformierten am Niederrhein (s. auch oben zu II 2 d die Collazien) und der Pietisten.

Auch Johann Oekolampad in Basel (s. d. A. Bd XIV S. 286, bes. S. 288, 15 ff. 289, 58 ff. 290, 3 ff. 58 ff.; vgl. besonders seine populäre Predigt über 1 Jo 1524) und Johannes Calvin (s. d. A. Bd III S. 654) förderten durch ihr Beispiel die Praxis der fortlaufenden Erklärung ganzer Bücher. Die mäßig langen franz. Homilien des letzteren über 1 Sa und conciones über Hiob (1563; auch lat. und deutsch 1587), die 12 kleinen Propheten (1565; eine Art prakt. Kommentar mit Gebeten), dann 3 Predigten über die Gesch. Melchisedeks, 4 über die Rechtfertigung Gen 15, 4—7, 3 über das Opfer Abrah. (besonders ergreifend, doch ohne Hinweis auf Golgatha, obschon sonst Typen und Präfigurationen im AT gefunden werden), 10 Predigten über Dt 1 und 124 über Dt 2—21 s. im Braunschweiger Corp. Ref. Bd XXIII bis XXVII (s. auch Vorrede zu Bd LI). Zusammen über 2000 meist ungedruckte Predigten zeigen den Fleiß und die Treue des großen Mannes auch im Predigen. Doch tritt seine homiletische Wirksamkeit hinter der des maßgebenden theologischen Schriftstellers und Kirchenordners zurück. Obschon er als einschneidender Prediger gefeiert und gefürchtet war, fanden seine Predigten doch mehr in gebildeten Kreisen als im Herzen des Volkes Anklang. Sie waren nicht vorher aufgeschrieben, sondern wurden von anderen stenographiert. Sie sind wesentlich Textauslegung und zwar typologische, nicht allegorische, im ganzen doktrinär, mitunter langatmig, auch oft ohne einen einheitlichen Gesamteindruck, ohne Rücksicht auf das Kirchenjahr, so daß auch die Feste kaum erwähnt werden. Allen oratorischen Glanz verschmähend, legt C. die Hauptkraft der Rede in die Strenge der Beweisführung. Seine große Gewandtheit, den Gegner ad absurdum zu führen, und treffliche Ermahnungen, aus denen der hohe Ernst seines geistlichen Lebens hervorleuchtet, beleben die Darstellung. Aber Volksmänner wie Zwingli, geschweige wie Luther, konnte diese mehr aristokratisch fein geschliffene, dafür aber auch im Ausdruck urbanere Natur auf der Kanzel nicht erreichen. Von Wilh. Farel (s. d. A. Bd V S. 762), dem die Predigt ein wesentliches Hilfsmittel seiner reformatorischen Thätigkeit war, sind keine Predigten erhalten. Auch die Hauptsäule des kirchlichen Gemeinwesens in Genf nach Calvin, Theodor v. Beza (s. d. A. Bd II S. 677) ist als Kanzelredner kein eigentlicher Meister zu nennen, wenn er auch in Bezug auf oratorischen Glanz der Rede entschieden über Calvin steht. Es war etwas Großes, als er um Weihnachten 1561 unter drohender Gefahr seitens des blutdürstigen Pariser Pöbels vor Tausenden von Hugenotten im Freien nahe bei Paris predigte und den standhaften Bekennern, an Stephanus erinnernd, den offenen Himmel zeigte. Auch im öffentlichen Leben Genfs gehörten seine lebendig vorgetragenen Predigten zu den wirksamsten Im-

pulsen; aber gedruckt sind nur wenige (bes. **Sermons sur l'histoire de la Passion** 1592, und **homil. in hist. resurrect. Chr.** 1593), und die ungedruckten zeigen allerlei Extravaganzen. Des weiteren sind z. B. zu nennen: Bertbold Haller (s. d. A. Bd VII S. 366, bes. S. 367, 6 ff.), Martin Butzer (s. d. A. Bd III S. 603 ff., bes. 605, 10 ff.; von ihm kernhafte, einfache und tiefe Predigten über 1 Pt und Mt 1523), Wolfgang Capito (s. d. A. Bd III S. 715). Als Prediger entschieden bedeutender ist Ambrosius Blarer (s. d. A. Bd III S. 251). Seine früheren Predigten sind reich an allegorischen Deutungen gewesen; die späteren verwenden häufig Beispiele und Anwendungen aus dem praktischen Leben. Von ihm stammen die ersten uns (bruchstückweise) erhaltenen Predigten über das Apostolikum. Sie sind außerordentlich einfach angelegt und verbinden mit heiligem Ernst nachhaltige religiöse Tiefe. Der Ausdruck ist markig und nervig, knapp und klar. Blarer muß es, auch ohne besondere rednerische Kunst zu entwickeln, verstanden haben, hervorragend volkstümlich zu reden. Sein Mitarbeiter in Konstanz, Joh. Zwick (gest. 1542), war ein ebenso sittenscharfer als tief gemütvoller Prediger. Von Kaspar Olevianus (s. d. A. Bd XIV S. 358, bes. S. 360, 10 ff. 362, 21 ff. 45 ff.) sei die „Neue Predigt vom Nachtmahl" besonders erwähnt. Von Johannes a Lasco (s. d. A. Bd XI S. 292) ist kein Predigtzeugnis erhalten.

Schon diese Wolke luth. und ref. Zeugen, besonders aber die nachdrückliche Einschärfung einer lauteren und regelmäßigen Predigt in den evangelischen Kirchenordnungen des 16. Jahrh., auf deren Durchführung die Obrigkeit streng achtete, zeigen, daß die Einführung regelmäßiger Sonntagspredigten in allen zum betreffenden Gebiet bezw. Landeskirche gehörigen Gemeinden der Reformation in Nord und Süd nach und nach in einem Umfang gelang, wie sie nie zuvor dem MA. durch päpstliche oder kaiserliche Dekrete oder Konzilien- und Synodalbeschlüsse gelungen war; vgl. z. B. die Stralsunder KO. 1525; die brenzische für Hall 1526; die KO. für Preußen 1544; **Acta synodi Wesaliensis** 1568 (Abschn. **de ministris**).

Nur kurz seien die predigenden Vorkämpfer der Reformation in den übrigen Ländern berührt. In den Niederlanden wirken u. a. Petrus Dathenus (s. d. A. Bd IV S. 495), Herm. Modet, Prediger von Oudenaard, der seit 1566 vor vielen Tausenden in verschanzten Lagern bei Gent predigte, wo ihm das Volk Tage lang zuhörte und Davids Psalmen oft aus 5–10000 Kehlen erklangen; endlich Huib. Duifhuis, Pfarrer in Utrecht (gest. 1581). Der große Predigermangel, bei dem oft in den „Kollegien der Propheten" (s. **Act. syn. Wesal.**) etwas geschulte Gemeindeglieder als Diener am Wort auftreten mußten, führte zur Stiftung der Universität Leyden 1575. — In Frankreich predigte anfangs der Minorit Franz Lambert (s. d. A. Bd XI S. 220); die ernsten Bußpredigten, welche er dort gehalten, gehen wohl in besonderem Maß auf die Schrift zurück, gehören aber noch nicht seiner evangelischen Zeit an. Als Prof. in Marburg drang er besonders auf Einfachheit der Predigt. Litterarische Zeugnisse evangelischer Predigt sind von dort nicht erhalten; die Werke eines August Marlorat (s. d. A. Bd XII S. 344) tragen exegetischen Charakter. Die evangelischen Prediger wie Lefevre, Roussel, Maigret, Le Macon, Morel u. a. können nur als wandernde Evangelisten in steter Lebensgefahr die Verbindung der jungen Gemeinden untereinander und mit Genf unterhalten.

Für die reformatorische Predigt jener Zeit in Italien genügt es, auf den A. Italien Bd IX S. 524 und insbesondere auf die die Hauptvertreter der dortigen Reformversuche schildernden AA. Valdez, Vergerio, Vermigli, Ochino (Bd XIV S. 256, bes. S. 256, 57 ff.). und Paleario (Bd XIV S. 601) zu verweisen.

Aus Spanien sind, da Juan de Avila (s. d. A. Bd IX S. 541) noch nicht unter die evangelischen Prediger zählt, an dieser Stelle wichtigere Namen nicht zu nennen.

In England ragt unter den evangelisch gesinnten Bischöfen als Prediger Hugh Latimer hervor; über ihn s. d. A. Bd XI S. 297; Thomas Cranmer (s. d. A. Bd IV S. 317 ff., bes. 326, 20 f.) ist für die Predigtgeschichte nur durch das mit Ridley, Latimer u. a. verfaßte **book of Homilies** (1547; ein zweites von Parker u. Jewel 1563) von Bedeutung, eine populäre Erklärung der Perikopen, in welcher die evangel. Lehren, besonders von der Rechtfertigung, schärfer als bis dahin festgestellt wurden und das eine Bekenntnisschrift zweiten Ranges wurde. Es wurde den Geistlichen zum Vorlesen in den Kirchen übergeben; zugleich wurde, da jene meist noch geheime Katholiken waren, das freie Predigen beschränkt, — eine wohlgemeinte, aber die selbstständige Predigtproduktion erschwerende Verordnung. Daher rührt nach Burnet (**Hist. of the Reform.** 1679, I) die heute noch in der englischen bischöflichen Kirche vorherrschende Sitte, die geschriebene Predigt auf der Kanzel abzulesen. John Hooper (s. d. A. Bd VIII S. 319, 25 ff.) war

nächst Latimer der populärste englische Prediger jener Zeit. Der Hauptapologet der englischen Reformation, John Jewel, der zahlreiche Predigten hinterließ, hat mehr Bedeutung für die wissenschaftliche Dogmatik. Am bekanntesten ist seine Predigt Challenge to the Papists über 1 Ko 11, 23 ff., die dem Papsttum einen schweren Schlag versetzte (Fish, Masterp. I, 146 ff.). Miles Coverdale, Bischof v. Exeter, nachher standhafter Nonkonformist (gest. 1567) zieht noch als 80jähriger Greis in St. Magnus in London große Scharen an. Über die Predigt der Puritaner vgl. die AA. Puritaner, Cartwright (Bd III S. 733 ff.) und Knox (Bd X S. 602 ff.; s. auch u.).

In Schottland verkündet der schriftbewanderte, asketische Wanderprediger Georg Wishart seit 1544 in glühendem Eifer das Evangelium in Dundee (bes. auch durch öffentliche Auslegung des Römerbriefs), Ayr u. a. O., bis er 1546 den Feuertod erleidet. Der Mann aber, dessen brennende Seele auch die brennenden Worte fand, die das ganze schottische Volk gegen das Papsttum entflammten, und dessen Predigt zugleich der Reformation in Schottland das ernste, strenge Gepräge aufdrückte, das fortan ein Erbstück der Kirche und Predigt dieses Landes blieb, war John Knox (s. d. A. Bd X S. 602 ff., bes. 607, 57 ff.). Er war in der Predigt ein glühender Eiferer gegen römischen Götzendienst und zugleich ein unbestechlicher Sittenprediger gegen die Habsucht der Großen wie gegen die lockeren Sitten des Hofes. Kein gelehrter Disputator, sondern ein Mann des Volks mit praktischem Verstand, voll Thatkraft und Ausdauer, kein Fanatiker, aber schroff konsequent bis zur Herbheit, bei allem Eifer klar, besonnen und klug, konnte er das Volk durch seine Reden nicht bloß zur Begeisterung fortreißen, sondern auch zügeln und besonnen leiten. Im ersten Teil der Predigt erläutert er in der Regel den Text nach Homilienart ruhig und gemäßigt Vers für Vers; bei der Anwendung im zweiten Teil gerät er ins Feuer bis zur gewaltigsten Kraftentfaltung. Dort zeigt er ausgebreitete Schriftkenntnis, hier viel Geschick zur Übertragung der Textwahrheiten auf die Zeitverhältnisse und eine besondere Gabe, den Eifer des Volks wachzurufen. Doch fehlte der strengen Schärfung der Gewissen und unnachsichtigen Bestrafung der Laster auch der Trost des Evangeliums für Bekümmerte nicht. Zur Veröffentlichung von Predigten fand er fast nie Zeit; daher ist nur übrig eine lange Homilie über Jes 26, 13—21, eine Erklärung von Ps 6, Mt 4, eine Rede gegen die Messe, alle voll Kraft des Ausdrucks, innerer Wärme und fester Entschiedenheit. Sonst seien nur genannt: der ehrwürdige Walter Mill (oder Milne) (gest. 1558) und der gelehrte Humanist Andrew Melville (Bd XII S. 570 ff.), der nicht bloß ein eleganter Schriftsteller war, sondern auch ein schlagfertiger Redner und Prediger.

Für die Predigt der Separatisten und Sekten des Reformationszeitalters sei hier nur auf die AA. Denk (Bd IV S. 576 ff.), Hubmaier (Bd VIII S. 418 ff.), Menno Simons (Bd XII S. 586 ff.) und Kaspar Schwenckfeld verwiesen.

c) Die katholische Predigt des 16. Jahrhunderts. — Kehrein, Geschichte der kathol. Kanzelberedsamkeit bes. I, 42 ff. II, 87 ff.; F. Hipler, Die deutschen Predigten und Katechesen der Ermländ. Bischöfe Hosius u. Kromer, Festschr. der Görresgesellschaft 1885.

Sie zeigt sich im großen und ganzen beherrscht von der Polemik gegen die reformatorischen Lehren. Bei dem allerwärts drohenden Abfall von Rom ist die Verteidigung des Bestehenden und nur zu oft die Ausrottung der Ketzerei ihr Grundthema. Der Kampf gegen den predigtstarken Protestantismus — und öfters nur er — treibt auch die katholische Kirche zu mehr Fleiß auf homiletischem Gebiet; s. die Einschärfung der Predigt an alle Pfarrgeistliche auf dem Tridentinum, Sess. V, c. 2. Doch bleibt bei der prinzipiell verschiedenen Wertschätzung der Predigt und ihrer verschiedenen Stellung im Kultus beider Kirchen ihr Unterschied in homiletischer Produktivität ein greller.

Unbedeutend sind Joh. Ecks Auslegungen der Evangelien 1532 und die Postilla catholica des M. Eysengrein 1576, viel originaler dagegen die deutsche Postille, Festhomilien, Bußpredigten, hom. in Threnos und viele Kommentare des Mainzer Dompredigers Johann Wild (gest. 1554), der in manchen Lehren den Reformatoren näher kommt, das Lesen der Schrift empfiehlt und die Allegorie meidet. Etwas vermittelnde Haltung haben die deutschen Postillen (Winterteil 1546, 7. Ausg. 1556), Passionspredigten u. s. f. des Georg Wicel (s. d. A.). Mönchisch Burleskes bis zu schmutzigen Späßen, gesteigerter Prunk der Rede samt einer pars ridicula an Heiligenfesten findet sich bei dem Minoriten Cornel. Adriansen in Brügge um 1550 (Lentz II, 336 f.). Über Stanislaus Hosius, Bischof von Ermland, s. d. A. Bd VIII S. 382, bes. S. 390, 27 ff. Unter den Vätern in Trient ragte als Redner hervor Bischof Musso von Bitonto, der in der Eröffnungspredigt des Konzils dessen Unfehlbarkeit selbst im Fall der größten sitt-

lichen Mängel proklamiert (Le Plat, Collectio monum. I, 7 ff.), in einer andern Predigt die hl. Jungfrau mit Worten des Terenz anruft. Dagegen ist mit Auszeichnung zu nennen Kardinal Karl **Borromäus** (s. d. A. Bd III S. 333 ff.), der nicht nur selbst fleißig predigte, sondern sich auch um bessere Heranbildung des unwissenden Klerus zum Predigen bemühte, wie seine pastoralen und homiletischen instructiones und seine sermones an Mönche beweisen. Einer der letzten Sterne der spanischen Predigt, die in verstiegenem Heiligenpreis immer mehr untergeht, war der seiner Zeit hochgepriesene, von Juan de Avila beeinflußte Dominikaner **Ludwig v. Granada** (gest. 1588), dessen Predigten (auch deutsch, ed. Silbert 1834, 4 B.) meist lebendigen Schwung, feurige Begeisterung und psychologische Beobachtung, aber auch viel Ordnungslosigkeit und Bilderüberladung zeigen. Die Anstößigkeiten der spanischen Predigt in diesem und dem folgenden Zeitalter zeigt sehr anschaulich der satirische Roman des spanischen Jesuiten Jos. Franz Isla, „Gesch. des berühmten Predigers Bruder Gerundio von Campazas“.

In Frankreich leistete die katholische Predigt während der blutigen Hugenottenkriege das Möglichste im Ketzerhaß. Die Kontroverspredigt des Bischofs **Vigor** v. Narbonne (gest. 1575) überbietet weit Kardinal **Karl v. Lothringen**, Erzbischof v. Rheims (gest. 1574), der Bahnbrecher für die hl. Ligue, dessen Brandreden das Volk zum wildesten Eifer gegen die Ketzer anfeuern. Durch die hinreißenden Kanzelvorträge eines Edmund **Augier** in Lyon werden die Hugenottenprediger vertrieben, ihre Kirchen zerstört, ihre Bücher verbrannt und das prächtige Jesuitenkollegium als Denkmal dieses Sieges errichtet. Ähnlich eifern Jean **Boucher**, **Aubry**, **Rose** u. a.

Zur Rückeroberung des verlorenen wie zur Neugewinnung heidnischer Gebiete führt die katholische Kirche in diesem Zeitalter namentlich neue Orden ins Feld, die auf die Fortentwickelung ihrer Predigt zum Teil großen Einfluß gewinnen. Schon bei den Theatinern (1524; s. d. A.) zeigt sich ein lebhaftes Streben nach Heranbildung eines tüchtigen Priesterstandes zu wirksamerer Seelsorge und Bekämpfung der Reformation in Italien durch populäre Predigt. Ähnliches gilt auch von den mehr asketischen **Kapuzinern** (vgl. d. A. Bd X S. 50, bes. S. 53, 36 ff. und d. A. Ochino Bd XIV S. 256). Weit größer und dauernder aber wird auf dem Gebiet der Predigt der Einfluß des **Jesuitenordens** (s. d. A. Bd VIII S. 742, bes. S. 754, 39 ff.). Von Anfang an erkannten die Väter dieses absoluten Zweckmäßigkeitssystems auch die Wichtigkeit der Predigt (wie des Religionsunterrichts) für Erreichung ihres obersten Ziels: Herstellung und Ausbreitung des Katholizismus über die ganze Erde, Unterwerfung der Welt unter den Stuhl Petri. Wie bei ihrer wissenschaftlichen und religiösen Erziehung überhaupt alles abzielt auf geschickte Schulung aller Anlagen zur Thätigkeit nach außen, so ward und wird auch bei ihrer rhetorisch-homiletischen Bildung besonderer Wert gelegt auf technische Virtuosität, auf Einübung aller Mittel des Effektmachens durch rednerische Figuren, blendende Syllogismen, gewandte Dialektik, ergreifende Illustrationen u. s. f. An glänzenden Rednern hat es denn auch diesem Orden fast nie gefehlt. Besonders genannt seien nur die lateinischen Predigten des Kardinals **Bellarmin** (s. d. A. Bd II S. 551, 2 ff.).

Bei der weltumfassenden Aufgabe dieses Ordens begegnen uns hier seit geraumer Zeit zum erstenmal auch wieder **Missionsprediger** unter den Heiden (s. d. A. Mission, katholische Bd XIII S. 111, 17 ff. 116, 20 ff.), darunter Männer wie Franz Xavier (s. d. A. Bd VI S. 229 ff.), Robert de Nobili und Matteo Ricci.

2. Die Predigt der protestantischen Orthodoxie bis in die Zeit Speners (ca. 1580 bis 1700).

a) In der lutherischen Kirche. — E. Chr. Achelis, Lehrbuch der prakt. Theologie² I, S. 637 f.; M. Schian, Die lutherische Homiletik in der zweiten Hälfte des 16. Jahrh. ThStK 1899, S. 62 ff.; A. Tholuck, Das kirchliche Leben des 17. Jahrh., 1861. 62; ders., Lebenszeugen der lutherischen Kirche vor und während des 30jährigen Krieges, 1859; ders., Das akademische Leben des 17. Jahrhunderts mit bes. Beziehung auf die protestantischen theologischen Fakultäten Deutschlands, 1853. 54; Weyermann, Ulmer Gelehrte, 1798; Orphal, Valerius Herberger, Bd 17 von „Die Pred. d. Kirche“ 1892; G. Leonhardi, Heinrich Müller, Bd 13 von „Die Pred. d. Kirche“ 1891; G. Baur, J. B. Schupp als Prediger 1888; Geyer, G. Cober, ein Moralprediger des vorigen Jahrhunderts, 1885; Zöckler in Ev. Kirchenzeitung 1885 (diese beiden für Cober); C. J. Cosack, Zur Geschichte der evangelischen asketischen Litteratur in Deutschland, 1871; Beck, Die Erbauungslitteratur der ev. Kirche Deutschlands, 1883; H. Lütkemann, D. Joachim Lütkemann, 1900; für Joh Arndt: Fr. Hashagen, Johann Arndts Ausgew. Predigten, 1894, Bd 26 von „Die Pred. der Kirche“; F. W. Schubert, Joh. Arndt, NkZ IX, S. 456 ff.

Allgemeines. Die nachreformatorische Predigt des 16. und noch strenger die lutherische Predigt des 17. Jahrhunderts bewahrt etwa anderthalb Jahrhunderte hindurch ihren

bekenntnismäßigen Charakter. Statt der frischen, begeisterten Zeugniskraft im Reformationszeitalter macht sich aber ein nüchterner Dogmatismus breit, der auf der Kanzel nicht mehr bloß das Heilsnotwendige treibt, sondern die Konfession bis in die äußersten Spitzen des Dogmas hinaus zu verteidigen sucht. Die zahlreichen Lehrstreitigkeiten bringen eine herbe Polemik auch auf die Kanzel. Und je mehr im Streit mit römischen wie mit innerkirchlichen Gegnern die Kirchendoktrin zu einer neuen Scholastik wird und in der kirchlichen Praxis die „reine Lehre“ des orthodoxen Bekenntnisses als Selbstzweck gilt, um so mehr kommen Kontroversen und gelehrte termini technici auch in die Predigt. Ihr Inhalt wird weit mehr theologisch als religiös, und daher wird er zugleich trocken, doktrinär. Indessen ist hierbei für die Predigtgeschichte ein Unterschied zu machen. Im 16. Jahrhundert ist der dürre, scholastische Doktrinarismus auf der Kanzel noch verhältnismäßig selten. Bei den bedeutenderen Kanzelrednern überwiegt meist noch die verständig erbauliche, praktische Predigt, die aus der Tiefe ruhig fester Glaubensüberzeugung schöpft. Mit Ende dieses Jahrhunderts dagegen und im Lauf des 17. gelangt eine trockene, polemisch und scholastisch verknöcherte Predigt zur Herrschaft; ihr gegenüber aber findet doch eine mystisch erbauliche und praktisch asketische Glaubenspredigt auch kirchlicher Richtung immerhin Vertretung.

Die einfache analytische Predigt verschwindet in dieser Zeit fast ganz. Anfangs herrscht die sogenannte Lokalmethode vor: aus dem Text werden je nach Wichtigkeit oder Gelegenheit eine Anzahl von loci = Hauptpunkten herausgegriffen, die dann, ohne daß ein einheitliches Thema sie zusammenfaßt, nacheinander abgehandelt werden. Man erschöpft dabei den Text sehr häufig nicht und befindet sich darin auch in völliger Übereinstimmung mit der homiletischen Theorie. Aber man nützt doch den Text aus und arbeitet sich auch in wachsendem Maß zu dem Bewußtsein durch, daß es zu den Aufgaben des Predigers gehöre, alle Textgedanken, zum mindesten die wichtigeren, zur Geltung zu bringen. Aber diese verhältnismäßig einfache Predigtart weicht bald allerhand künstlichen und komplizierten Methoden. Es giebt keine andere Zeit in der Geschichte der evangelischen Predigt, in welcher dieselbe sich derart nach der homiletischen Theorie gerichtet hätte, wie diese. Aber gerade das wurde ihr Unglück, denn die Homiletik knüpfte nicht an Luther, sondern an Melanchthon an und blieb vielfach in den Bahnen der formellsten Rhetorik. So verlor auch die Predigt im 17. Jahrhundert in größtem Umfang ihre freie Bewegung. Wohl suchte sie jetzt dem Text gerecht zu werden; wohl bemühte sie sich, ihn unter einheitlichem Gesichtspunkt zu erfassen. Im übrigen aber lag sie in den engen Banden rhetorischer Vorschriften. Nicht bloß, daß man die Predigt im feststehenden Gang bestimmter Teilung verlaufen läßt, wie z. B. in exordium, doctrina, applicatio, peroratio (im Anschluß an Pangratius), oder in noch mehr bis ins Einzelne ausgebautem Schema; man müht sich nicht selten, jeden dieser Teile wieder nach vorgeschriebener Regel abzuhandeln, z. B. die doctrina nach antithesis, confutatio, concessio, confirmatio, obiectio, conclusio doctrinae. Jede Möglichkeit der Abwandlung dieser Regeln, jede denkbare Gestaltung z. B. des exordium, das in unglaublicher Weise anschwillt oder sich auch zu mehrfachen Einleitungen auswächst, wird von der scholastischen Theorie erwogen. Und jede dieser Abwandlungen wird stolz zum Grundpfeiler einer besonderen neuen „Methode“ gemacht, in deren enge Regeln die Prediger sich dann auch wirklich einzwängen lassen. Von ganz besonderer Bedeutung ist der sogenannte fünffache usus geworden. Er ist jetzt nichts anderes als eine Form, die dazu dient, den Predigtteil, welcher die applicatio umfaßt, wiederum nach feststehendem Schema zu gliedern. Erst allmählich ist gerade eine fünffache Gliederung der Anwendung stereotyp geworden, für die man sich auf 2 Ti 3, 16 und Rö 15, 14 bezog. Vorher war eine mehrfache, z. T. eine einfache Gliederung derselben bereits im Brauch. Aber dieser fünffache usus hat im Lauf des 17. Jahrhunderts eine derartige beherrschende Geltung erlangt, daß bald keine Predigt mehr für vollständig galt, welche nicht das Textwort oder jeden einzelnen Textteil nach Lehre, Widerlegung, Mahnung, Strafe und Trost auszubeuten versuchte. Namentlich die Widerlegung, welche der Polemik gegen Anderslehrende dienstbar gemacht wurde, entsprach nur zu sehr dem dogmatisch spitzfindigen, auf reine Lehre pochenden Geist des damaligen Luthertums. — Die zahllosen Methoden, welche sonst im einzelnen in Aufnahme kamen, hatten selbstverständlich oft genug äußerst beschränkte Bedeutung (Leipziger, Jenaer, Helmstädter u. s. w. Methode); sie erhielten ihre Namen lediglich nach ihrem Ursprungsort, der aber keineswegs auch der Ort ihrer allgemeinen Geltung war.

Man muß übrigens, um diese Dispositionswut mit ihren Auswüchsen zu begreifen, neben dem Hang der Zeit zu begriffsspaltender Methode und zu logisch abstrakter Scho-

lastik besonders auch den in der lutherischen Kirche herrschenden Perikopenzwang im Auge behalten. Wenn z. B. der Erzkünstler in Dispositionsmethoden, J. B. Carpzov der Ältere, in 50jähriger Amtsführung 50mal über dieselben Texte zu predigen hat, und doch stets Neues produzieren will, was bleibt ihm übrig, als stets neue Variationen der alten Themata zu erkünsteln? Aber freilich dient dann diese neuscholastische Predigtweise mit ihrer monströsen Architektonik und Künstelei oft mehr der Eitelkeit des homiletischen Technikers und Formvirtuosen als der Erbauung der Gemeinde. Die gelehrten Citate aus Kirchenvätern und Klassikern, die Vergleichung der verschiedenen Auslegungen, Übersetzungen u. s. w., zuweilen sogar die Sucht nach recht dunkeln Texten wollen augenscheinlich mehr Staunen über die Gelehrsamkeit des Redners als Freude am Wort Gottes erzeugen. Demselben Zweck dient die arge Sprachmengerei, von der indes die bedeutendsten Prediger dieser Periode sich freihalten. Gerade sie reden ein reines und schönes Deutsch. Andere freilich huldigen ihr reichlich, wie denn auch z. B. lateinische Angabe von Thema und Teilen nicht selten war. Übrigens war es gar nicht so schwer, mit allen jenen Dingen zu glänzen, Zahlreiche homiletische Promtuarien, Kollektaneen- und Exempelbücher, evangelische (bes. Titius, Theol. Exempelbuch 1684 mit vielen, meist erfundenen Histörchen), aber auch von den Protestanten nicht verschmähte katholische (wie der historische Katechismus des Anton d'Averoult, die Exempel- und Spruchsammlung des Jesuiten Drexel) und sonstige Hilfsmittel, **aurifodinae** und biblische Schatzkammern, Real- und Verbalkonkordanzen, evangelische **deliciae** und allerlei Blumenlesen, leisteten hierfür gute Dienste. Stockmanns Ketzerlexikon half bei den polemischen Exkursen; und die Menge lateinischer Texteinteilungen von Fr. Balduin, Joh. Gerhard, Sal. Glaß u. a. ersparten sogar eigenes Denken.

Indes ist bei dieser Verkünstelung der Predigt zwischen Stadt- und Landpredigten doch ein Unterschied zu machen. Die überlieferten Druckpredigten beziehen sich nur auf die erstere Klasse. Daß dagegen manche Landprediger sich nicht einmal zur synthetischen Predigt aufzuschwingen vermochten, zeigt ein holsteinisches Synodaldekret 1691, das Predigern, die nicht einmal die thematische Methode durchführen können, sondern „oftmalen das Hundertste ins Tausendste mischen", die einfach paraphrastische Auslegung empfiehlt (Tholuck, Kirchl. Leben d. 17. Jahrh. I, 136 ff.). Schon der Gebrauch des Plattdeutschen auf vielen Dorfkanzeln Niederdeutschlands (in Holstein bis nach 1650, in Mecklenburg, Pommern bis ins 18. Jahrhundert) verhinderte das Aufkommen allzu großer Kunst und Rhetorik.

Gegen Ende des 17. Jahrhunderts zeigt sich die tiefe Entartung des Predigtgeschmacks noch besonders in der durch den Zittauer Rektor Christian Waise (gest. 1708) und den theol. Juristen Christian Waidling (gest. 1731; s. dessen „emblematische" und „oratorische Schatzkammer") sich immer weiter verbreitende Spielerei der sog. emblematischen Predigtweise, bei der das Thema und häufig auch die einzelnen Teile unter lauter konkreten und oft sehr drastischen Sinnbildern und Vergleichungen dargestellt und durchgeführt wurden, ja bei der manche Prediger die betreffenden Bilder sogar gemalt an die Kanzel hingen. Dieses Verfahren, noch erträglich, wenn die Thema-Metapher dem biblischen Bilderkreis entstammte („der goldene Herzensaltar", „die geistliche Ritterrüstung" u. dgl.), wurde völlig geschmacklos und affektiert, wenn das Bild ins Detail verfolgt und niedern oder modernen Lebensverhältnissen entnommen ward. Ein Pastor Herzog z. B. beschreibt 1642 in einer Predigt über Ps 134, 2 „die geistliche dankbare Hand" so: 1. der kleine Ohrfinger, der unsere Ohren rein erhält; 2. der Goldfinger des Glaubens; 3. der Mittelfinger allerhand Tugend; 4. der Zeigfinger Joh. d. Täufers; 5. der starke Daumen der festen Zuversicht (Ev. KZ. 1875, Nr. 20). Sustmann, Geistliche Sonnenstrahlen in den Sonn- und Festtagsevangelien 1666, predigt bei „Christi Esel" von unserer „eselhaften Natur". Dietrich, Geistl. Oelkammer, 13. A., 1684, behandelt einmal Christus als „Schieß- und Passionsscheibe" und zwar 1. die Schützen, 2. die Pfeile, 3. die Fehlschüsse; am 6. Trin. aber bespricht er „Jesus als Schornsteinfeger"; Riemer, Verblümtes Christentum über die Episteln 1694, zeichnet gar den hl. Geist unter dem Bild einer „Karthaune" mit der Umschrift „**obstantia sternit**". Vgl. ferner Widers, Evang. Sinnbilder auf alle Sonn- und Festtage 1671; Joh. Sam. Adami, **Deliciae evangelicae**, 15 B. 1702—15; die homilet. Realienbibliothek von Lehmann, **Thesaurus evangelico-homileticus**, 5 B., 1721—27 u. a. (Näheres s. Schuler I, 324 ff.). Schon Val. Herberger u. Heinr. Müller waren mit solchen Bilderthemen vorangegangen (s. unten). Daher findet sich diese „Blümelei" auch bei den mehr biblisch erbaulichen Predigern; sie geht ebenso auch in die pietistische Predigt über und setzt sich im 18. Jahrhundert noch längere Zeit fort („Zachäus unter dem Bild einer kletternden Blitzkröte 1. wie der Wind hinauf,

2. wie der Blitz herunter"). — Die durch Polemik und Scholastik oft gelangweilte Gemeinde wird dadurch mehr unterhalten, aber freilich nicht gerade tiefer gefördert. Und auch das etwa zuerst Anziehende eines Bildes mußte sich bald verlieren, wenn, wie es da und dort geschah, ein und dasselbe Bildthema bei sämtlichen Perikopen des Jahres durchgeführt und so auf ganze „Realjahrgänge" (d. h. bei denen ein und derselbe Gegenstand ein ganzes Jahr hindurch behandelt wurde, bei H. Müller und Scriver) übertragen wurde, womit diese Manier vollends zur unerträglichen Manie ward. So führte z. B. ein Prediger im Hennebergischen jede Predigt als „geistlichen Hahnenschrei" aus; ja J. B. Carpzov II. in Leipzig (gest. 1699) stellte einen ganzen Jahrgang hindurch Christus als Handwerksmann dar, als den besten Tuchmacher Mt 6, 25, Laternenmacher (1. Epiph.), Brunnengräber (Mis. Dom.), Tapezierer (Himmelfahrt) u. s. w. (Schuler I, S. 325 u. 197 ff.). Ähnlich nahm ein Nürnberger Prediger 1692 jeden Sonntag ein Handwerk durch, die Schuster (4. Advent „Schuhriemen auflösen"), die Wirte (2. Epiph. „aus Wasser Wein!"), die Bierbrauer (15. Trin. „was werden wir trinken?") u. s. f. (Darmst. Allg. KZ. 1872, S. 580 ff.).

Indessen herrscht die Unsitte der Bildersucht doch nicht überall gleichmäßig, z. B. in Sachsen weit mehr als in Schwaben (Schuler I, S. 173). Auch ist im Auge zu behalten, daß daneben die praktische wahrhaft erbauliche Predigt sich diese ganze Zeit hindurch in einer schönen Reihe von Kanzelrednern fortsetzt, denen es weniger um Polemik als um lautere Herzensfrömmigkeit zu thun ist; und ebenso, daß jene Zeit in Derbheit des Ausdrucks und Naivität der Bilder auch für geistliche Zwecke unendlich mehr vertrug als die unsere.

Neben den Perikopen, die noch im 16. Jahrh. fast schon normal, im 17. für den Hauptgottesdienst obligatorisch werden, und neben der Schrift überhaupt dienen als Texte auch: der Katechismus, hie und da auch sonst eine Bekenntnisschrift (Konkordie, s. u.), Kirchenlieder, bes. im 17. Jahrh. (s. die vielen Liederpostillen z. B. von Feinler, Geistl. Türkenglocke 1663 über „Erhalt uns, Herr, bei deinem Wort", Alard, Spiegel, J. Chr. Adami u. a. s. Lentz II, 88) und Sprüchwörter (s. die Sprüchwörterpostille von Cordes 1670, Widers 1673).

Einige interessante Eigentümlichkeiten und Äußerlichkeiten der protestantischen Predigt vom 16. bis ins 18. Jahrhundert mögen hier Erwähnung finden. Ihre Länge betrug nach den lutherischen Kirchenordnungen meist ³/₄ oder eine volle Stunde, im 17. Jahrh. häufig bis zu 2 Stunden. Leichenpredigten dauerten bisweilen bis zu 3 Stunden; je vornehmer die Leiche, je länger die Predigt. Es finden sich Leichensermone von 90 Quartseiten. Bekannt ist, daß die Zahl der regelmäßig gehaltenen Predigten damals viel größer war als heut. In größeren Gemeinden wurden sonntäglich drei Predigten gehalten; dazu kamen reichliche Wochenpredigten und die Predigten an den damals viel häufigeren Fest- und Bußtagen. Groß war die Offenheit und Derbheit der Kanzelsprache; noch 1721 muß das Berliner Konsistorium Scheltworte wie „Ochsen, grobe Esel, Flegel" für die Kanzel verbieten. Die häufigen Klagen über Verkürzung des Gehalts in der Predigt riefen z. B. in Mecklenburg ein Verbot der „Salarquerelen" hervor. Gegen den mit der Scholastik in der Predigt zunehmenden allgemeinen Kirchenschlaf wurden nicht selten besondere, mit Stöcken bewaffnete Wecker angestellt. Für diese Einzelheiten sei besonders auf Tholuck, Kirchl. Leben des 17. Jahrh. I, S. 131 ff., und M. C. Curtius, Krit. Abhandlungen 1760, S. 167 ff. verwiesen.

a) Die Predigt des polemisch konfessionellen Dogmatismus. Hier rauscht die Kanzel immer stärker von Ausfällen theologischer Silbenstecher gegen alte Häretiker wie gegen neue. Die „reine Lehre" wird mit peinlicher Akribie gegen jeden Versuch eigentümlicher Weiterbildung aufs heftigste verteidigt. Statt evangelisch erbaulicher Glaubens- und Herzensnahrung hört das Volk theologische Gelahrtheit und ärgerliches Schulgezänk. Und dies meist in trocken scholastischer Form und Ausführung, wobei gewöhnlich die Einleitung in grammatischer Erläuterung des Textes, die Teilüberschriften in lateinischen terminis, die subdivisiones oft in häretischen Gruppen, die praktische Anwendung in unwirksamer Polemik bestand. So die Predigten eines Pfarrers Andreä in Erlangen (1568), deren jede aus 4 Abteilungen besteht: 1. Unterscheidung der Lutheraner und Papisten; 2. die Kirche Christi und die Zwinglianer; 3. gegen die Schwenkfeldianer; 4. gegen die Wiedertäufer. — Wohl kommt die Moral nicht immer zu kurz. Aber auch sie verleugnet die grellen Farben des Gezänkes nicht, tritt scharf und keck auf, besonders in Form der Strafpredigten, vgl. z. B. das Theatrum diabolorum 1587. Hierher gehört Tilemann Heßhusen (s. d. A. Bd VIII S. 8, bes. S. 11, 22 ff. 14, 21 ff.), hierher auch die weniger be-

deutenden, streng dialektisch und thematisch durchgeführten Predigten (bes. Katechismuspredigten) des Andreas Pancratius, Prediger in Hof (gest. 1576). Den fleißigen Prediger Jakob Andreä (s. d. A. Bd I S. 501 ff., bes. 505, 25 ff. 47 ff.) charakterisieren schon etliche Titel seiner Predigtsammlungen: 23 Predigten von den fürnehmsten Spaltungen in der Religion 1568, 6 Predigten von den Spaltungen zwischen den Theologen Augsb. Konf. 1574, 5 Predigten vom Werk der Konkordie 1580, dazu 13 Predigten vom Türken, 6 über Ps 51, Evangelienpredigten u. a., alle mehr abhandlungsmäßig als erbaulich, öfter bloß den Text analysierend. In einer Himmelfahrtspredigt widerlegt er z. B. nur die reformierte Christologie. Doch kann er auch die ethisch-asketische Seite, ja in seinen Katechismuspredigten sogar den kindlich einfältigen Ton anschlagen. Sein Konkordienmitarbeiter Nikol. Selneccer, Sup. u. Prof. in Leipzig (gest. 1592, s. d. A.), verfällt nur teilweise in die Kathederdoktrin (Predigt v. christl. Buch der Konkordie 1581) und ist sonst verhältnismäßig lebendig, warm und erbaulich (Lat. Evangelien- u. Epistelhomilien 1577; Postilla 1575; Psalmpredigten 5. Aufl. 1623; Passionspredigten 1587 u. a.). Viel heftiger polemisieren Artomades in Königsberg (Abendmahlspredigten 1590) und Joh. Prätorius (eine Predigt von ihm behandelt 1592 den dreiköpfigen Antichrist: Papst, Türk und Calvinist). Lukas II. Osiander (gest. 1638; s. d. A. Bd XIV S. 512, 25 ff.), einer der leidenschaftlichsten Polemiker des 17. Jahrhunderts, ragt als Prediger weniger hervor. Das Gleiche gilt von Abraham Calov (s. d. A. Bd III S. 648). Weniger als Polemiker, aber als Hauptvertreter der neuen Scholastik in der Predigt seien die beiden Johann Benedikt Carpzov erwähnt (für den älteren s. d. A. Bd III S. 727, 1 ff., bes. 727, 42 ff.; für den jüngeren s. d. A. S. 727, 52 ff., bes. 728, 10 ff. 31 ff.). Von dem jüngeren dieser beiden Carpzov stammen u. a. eine „Evangelische Vorbilder- und Fragepostille", Lehr- und Liederpredigten (über geistliche Lieder) und Jesajas-Predigten. Vielleicht etwas zurückhaltender in der Polemik war in seinen Predigten, wennschon nicht in seinem übrigen Auftreten der als Liederdichter bekannte Philipp Nicolai (s. d. A. Bd XIV S. 28, bes. S. 31, 47 ff.). Für Höe von Höenegg s. d. A. Bd VIII S. 172, für Konrad Dannhauer d. A. Bd IV S. 460, bes. 464, 16 ff. Endlich möge der verdienstvolle Oberpastor in Riga, Hermann Samson, erwähnt werden. Er kann von Polemik nicht lassen, auch wo die Predigt keinen Kontroverspunkt ins Auge faßt, aber er weiß doch durch seine Schriftkenntnis, anschaulichen Anekdoten und Gleichnisse recht zu erbauen; s. seine „himmlische Schatzkammer" (Epistelpostille und Erkl. der sonntäglichen u. Festevangel.) 1625, Abendmahlspred. 1619, 11 Predigten über 1 Mos 3, 15 1620, Hexenpredigten 1626 u. a.

β) Auch hier geht wie im MA neben der dürren scholastischen Predigt eine mehr praktische, tiefer erbauliche und mystische Predigt einher, neben der vorwiegend verständigen oder polemisch scharfen oder gelehrt didaktischen Konfessionspredigt auch eine lebendige, gefühlswarme und populäre Bezeugung des Christus in uns, durch die sich eine innere Erneuerung der deutsch-luther. Predigtweise anbahnt. Wohl hängt auch dieser Gruppe die Steifheit des Zeitgeschmacks vielfach an. Aber die Predigt dieser Art nimmt doch weit mehr Rücksicht auf die relig.-sittl. Bedürfnisse des Lebens. Wie streng orthodox auch sie z. B. die Verbalinspiration festhält, zeige die eine Notiz, daß auch über Grüße, Eingänge, Über- und Unterschriften der Briefe ganze Predigten gehalten werden; so hält G. Strigenitz in Meißen (gest. 1603), der gedankenreiche, populäre, bisweilen sehr scharfe, erstaunlich fruchtbare Prediger (s. Beste II, 303) über das Buch Jona 122 Predigten (2. Aufl. 1602), darunter über die 5 Worte „zu Jona dem Sohn Amithai" allein 4 Predigten. Auch die mystische Richtung ist zu dieser Zeit größtenteils ganz kirchlich.

Jene mehr verständig erbauliche Predigtweise um die Wende des 16. Jahrhunderts repräsentieren besonders: der faßliche und warme Joh. Gigas in Freystadt (Schlesien) (gest. 1581; Postille 1570 u. a.), Joh. Habermann (s. d. A. Bd VII S. 281, 46 ff.), der gründliche Hieron. Mencel in Eisleben, Gen.-Sup. von Mansfeld (gest. 1590; Post. 1596; Katechismuspredigten 1589), Martin Mirus, Hofprediger in Dresden (gest. 1593; Leichenpr. u. a.), Aegid. Hunnius (s. den A. Bd VIII S. 455; Post., Pr. über die Haustafel, Daniel, Jona, Micha u. s. w.), Jak. Heerbrand (s. d. A. Bd VII S. 522, 16 ff.), Martin Chemnitz (s. d. A. Bd III S. 796 ff., bes. 803, 33 ff.), der sorgfältig den Text benützende Simon Pauli, Prof. und Sup. in Rostock (gest. 1591; Post. 1574), der in seinen Predigten gehaltvolle Cyriakus Spangenberg in Eisleben und Mansfeld, „Luthers Leutnant" (gest. 1604; Pred. über die Br. Pauli 1561 ff.), der beredte Prof. und Sup. in Wittenberg Georg Mylius (gest. 1607) und sein Kollege Polyk. Leyser daselbst (s. d. A. Bd XI S. 428, bes. S. 430, 29 ff.), ein Feind alles Gekünstelten, frei

von gelehrter Ostentation, wahrhaft praktisch und furchtlos in treffender Anwendung (bes. Regentenspiegel aus Ps 101, neu ediert 1858 von Friedrich). Ferner sei genannt der von reinem Eifer für den Bau des Reiches Christi beseelte, besonders auf Heilsgewißheit dringende Erbauungsschriftsteller Steph. Prätorius in Salzwedel, s. d. A. Bd XV S. 611; von ihm „58 Traktätlein" 1622, eine Sammlung von Predigten und erbaulichen Traktaten, auch unter dem Titel „Geistl. Schatzkammer der Gläubigen" ed. Statius 1636 u. ö. und Staudt 1850, ein Pectoraltheologe in den Tagen der Form. Conc., der auf Arndt und Spener einwirkte, oft mehr malend als betrachtend, wobei er in seiner lebhaften Phantasie hier und da auch die Farbe etwas zu stark aufträgt. Bemerkenswert ist durch praktische Popularität und einfach biblische Erbaulichkeit Lukas I. Osiander (gest. 1604; s. d. A. Bd XIV S. 509, bes. 510, 13 ff.), der im Ausmalen der Laster und Thorheiten allerdings wohl auch einmal ans Humoristische streift. Bekannt ist besonders seine Bauernpostille 1597 ff., in der er mit Recht verlangt, daß gelehrte Citate und spitzige disputationes denen armen Bäuerlein erspart werden und kurz gepredigt werden soll. Vgl. auch seine berühmte Predigt von „hoffärtiger, ungestalter Kleidung" über Jes 3, 16 ff., die ihm einen Verweis wegen „Schärfe und Grobheit" eintrug. Ähnliches findet sich bei J. Westphal über „Haarfrisieren" und bei A. Schoppius gegen das „Tabakrauchen".

Aus der Jammerzeit des 30jährigen Krieges mit ihrer Verödung auch der Schulen und Universitäten, in der bei dem großen Mangel an Predigern da und dort sogar blutjunge ununterrichtete Leute eintreten mußten (Schuler I, 176 ff.), ragte hervor Johann Arndt. Über ihn s. d. A. Bd II S. 108, bes. 109, 30 ff. 110, 11 ff. Ihm kommen an Ernst und praktischer Andringlichkeit gleich die Danziger Prediger Dilger (gest. 1645), Blanck (gest. 1637), Rahtmann (gest. 1628), und besonders Paul Egard zu Nottorp in Holstein (um 1620), ein starker Geist, der durch sittlichen Ernst tief ergreift, schonungslos die Sittenverderbnis der Zeit aufdeckt, dabei im Unterschied von den Meisten kurzgedrängt und bündig, ohne gelehrten Kram und rhetorische Amplifikation predigt (Epistelpredigten u. a.). Geistreicher und gefühlsinniger als Arndt ist Valerius Herberger, dessen Predigtthätigkeit Bd VII S. 696, 28 ff. eingehend geschildert ist. Johann Matthäus Meyfart (s. d. A. Bd XIII S. 44, bes. 45, 57 ff.), der gegen „Scholasticismus und auswändiges Christentum" gewaltig eifern konnte, aber dogmatisch mild und von mystischer Innerlichkeit war, weiß in seinen Predigten besonders anschaulich und warm das Reich der Herrlichkeit auf Grund der Schrift zu malen. Ein anderer Geistesverwandter Arndts, Martin Geier, Prof. und Stadtsup. in Leipzig (gest. 1680), der „alle Worte der Schrift auf die Wagschale legte und Schrift durch Schrift erklärte" (B. Carpzov jun.), war anmutig im Ausdruck, natürlich in der Ausführung, obschon auch er im Zwang der manierierten Realjahrgänge stecken blieb. Wenig genannt und doch auch als Prediger nennenswert ist der praktisch lehrhafte und biblisch gründliche Konrad Dieterich, Sup. und Gymnas.-Dir. in Ulm (gest. 1639), mit seinen Pred. über Prd 2 B. 1618, über Wei 2 B. 1627, 7. A. 1675, über Ra 1618 u. 58, seinen „Sonderbaren Pred. von unterschied. Materien" 1619, 6. A. 1670 u. s. f. Als ein Prediger von großer Belesenheit und gesundem Urteil, markiger Sprache, volksmäßigem Ausdruck und mit Verwendung lebensfrischer Beispiele, ohne gehässige Polemik galt er vielen als „boni concionatoris idea". Durch häufige Behandlung ethischer und zeitgeschichtlicher Stoffe, als da sind Völlerei, Sternseher und Nativitätsteller, Hexenglauben, ist er auch für die Sittengeschichte des 17. Jahrhunderts beachtenswert. Weniger bedeutend war der Wittenberger Prof. Balth. Meisner (gest. 1626; s. d. A. Bd XII S. 511). Joh. Heermann in Köben (s. d. A. Bd VII S. 524) schildert in seinen Predigten gern die Herrlichkeit des Evangeliums mit lebendigen Farben, freudig und kräftig, mit tiefem, seelsorgerlichem Ernst. Namentlich weiß er auch Bekümmerte und Elende mit Trost zu erquicken aus der reichen Erfahrung eines unter Kreuz und Not still und sanft und standhaft gewordenen Geistes. Auch über Nebenpunkte im Text kann er eine ganze Predigt halten. Die Titel seiner wichtigsten Predigtsammlungen s. Bd VII S. 524, 58 ff. Dort sind nicht erwähnt die überhaupt wenig gekannten Nuptialia oder 145 Christliche Träuungs Sermones, Nürnberg 1657, von denen z. B. eine ganze Reihe in nichts anderem besteht, als in der Aufzählung aller möglichen biblischen Erwähnungen des Handwerks, welches der betreffende Bräutigam trieb. Mit diesen Traureden, die an unfruchtbarer Künstelei das Menschenmögliche leisten, hat auch J. Heermann dem Geschmack der Zeit reichlichen Tribut entrichtet. Über Johann Gerhard als Prediger vgl. Bd VI S. 554 ff., bes. 560, 12 ff. Justus Gesenius (s. d. A. Bd VI S. 622, bes. S. 623, 21 ff.) darf als un-

erschrockener Hofprediger und treuer Hirte der Gemeinde im Trösten und Strafen (z. B. des Luxus) nicht unerwähnt bleiben; s. seine gründlich durchgearbeiteten Evangelien- und Epistelpredigten. Als Prediger stand über den Letztgenannten Johann Valentin Andreä (s. d. A. Bd I S. 506). Er fordert von den Predigern Einheit der Lehre und des Lebens, tieferes Eindringen ins Schriftverständnis und statt des Polterns und Schmähens ernste und bescheidene Predigt von Gesetz und Evangelium (s. seine Idea disciplinae eccles., 1687 in ganz Württemberg eingeführt). Teils ihm, teils Herberger an die Seite zu stellen ist Joh. Balthasar Schuppius (vgl. d. A.), ein Mann voll Witz und Humor auch auf der Kanzel, worüber seine Kollegen sich aufhielten. Er ragte hervor durch geistvolle, kernige Originalität, naive Unmittelbarkeit und Lebensfrische, durch bitter ironischen Ernst und einen gewissen satirischen Zug in den lebenswahren Schilderungen der Unsitten seiner Zeit. Erhalten ist nur eine Katechismuspredigt „Gedenk daran, Hamburg" in seinen „Lehrreichen Schriften" ed. Lambeccius 1684 und bei Beste III, 210 ff. Auffallend frei von aller falschen Rhetorik wie von der „Schnürbrust des logischen Schematismus", ausgezeichnet durch ganz einfache Disposition, lateinfreie, schlichte, biblische Ausführung voll edler Freimütigkeit und zündender Kraft, zeigt sich uns Joachim Lütkemann (s. d. A. Bd XI S. 681, bes. S. 682,52 ff.; vgl. seine Epistelpredigten, apostolische Aufmunterung zum Glauben 1652, Evangelienpredigten 1699). Herberger und Arndt tritt voll zur Seite Heinrich Müller, über dessen homiletische Thätigkeit d. A. Bd XIII S. 521 genau unterrichtet; und auf ähnlicher Höhe steht Christian Scriver, für den gleichfalls auf den A. verwiesen werden kann. Auch der große Exeget des 17. Jahrh., Sebast. Schmidt, Prof. und Präses des Kirchenkonvents in Straßburg (gest. 1696), ist als Prediger zu erwähnen. Von ihm stammen einige 100 Predigten über freie Texte aus dem A und NT, sowie über die Augustana. Sonst seien als Prediger, in denen etwas vom Geist Arndts fortlebt, nur genannt: Joh. Lassenius, Probst in Bernstadt, dann Prof. in Kopenhagen (gest. 1692), der Verfasser zahlreicher Predigten (Sonn- und festtägl. Frühglocke 1714 u. ö.; Vesperglocken 1712 und 1859; Passionspred. 1696 und 1857 ed. Kahnis), der in der Schrift ganz heimisch, in der Lehre fest, warm, gedankentief, kernhaft in der Darstellung ist, der aber auch, besonders in seinem „heiligen Perlenschatz" 1688 und 1712, die emblematische Manier stark kultiviert; Probst Lütkens in Cölln a. d. Spree (gest. 1712; von ihm wohlgeordnete Pred. über die Seligpreisungen, über Rö 8, Bußpredigten, eine Postille), der als Hofprediger in Kopenhagen seit 1704 Speners Geist nach Dänemark und Skandinavien verpflanzen hilft; der biblisch praktische Stuttgarter Stiftsprediger und Kons.-Rat Häberlin (gest. 1699; Epistelpred., 2 Jahrgang 1685—87); der gelehrte Kasp. Neumann (gest. 1715), mit wohlthuend edler, natürlicher Sprache, kurzem Ausdruck (wie selten damals!) und gründlicher Textuntersuchung (s. d. A. Bd XIII S. 770). Der seiner Zeit als Redner nur zu viel bewunderte, hochbegabte, aber auch selbstgefällige Pfarrer und Prof. Dilherr in Nürnberg, der schöngeistige Dichter von Schäferspielen, machte sich mehr um die Schulen verdient als um die Predigt, vgl. seinen Hausprediger 1651; Haus- und Reisepostille 1661. Erwähnenswerter sind einige Bußprediger dieses Zeitalters, so Arnold Mengering (gest. 1646 als Sup. in Halle), der berühmte Strafprediger seiner Zeit, ein Mann von evangelisch temperiertem Eliasfeuer, der in Altenburg drei Jahre lang nur vom Gewissen predigt. Denn aus der fehlenden Buße „kommt alle Verderbnis der Zeit, und zur wirklichen Buße gehört die conscientia". Joach. Schröder in Rostock (gest. 1677) eifert besonders stark gegen Modenarren und Kleiderpracht und gerät dabei hier und da bis ins Skurrile (s. seinen „Hofarthsspiegel" 1643, Vorr.), aber er zeigt ein offenes Auge für allerlei Gebrechen der Zeit, namentlich auch in Schulen und Hochschulen. Gottl. Cober, Präzeptor im Altenburgischen (gest. 1717), ist bekannt als Verfasser des großes Aufsehen erregenden, viel verbreiteten, auch kulturgeschichtlich interessanten „aufrichtigen Cabinetspredigers" 1711, 2. Teil 1717 u. ö., in welchem dieser an Lassenius sich heraufbildende, aber etwas zur Melancholie neigende Bußprediger in ehrlichem Haß gegen das Laster hohen und niedern Standespersonen ihre Sünden und Gebrechen ganz unverhüllt und vollständig in scharfer, bisweilen fast herber Weise vorhält. Von weiteren Schriften desselben seien genannt: „Sonn- und festtägliche Vesperglocke" 1712, desgl. „Frühglocke" 1713, der Passionsprediger im Cabinet u. a. 1717.

Noch weit mehr als Sonderlinge und zwar durch ihre burlesk humoristische Predigtweise, die innerhalb der evangel. Kirche wenigstens in Provinzialdialekten bei einigen Bauernpredigern hervortritt, zumal bei kasuellen Veranlassungen (vgl. in der kathol. Kirche unten Abrah. a S. Clara u. a.) treten hervor: Jobst Sackmann zu Limmer bei Han-

nover (gest. 1718) mit seinen später gesammelten plattdeutschen Predigten, deren naive Lebenswahrheit in Sittenschilderungen an Schuppius erinnert, wobei aber das Naive so sehr ins Trivial-Komische übergeht, daß sie kaum in dieser Form gehalten zu denken sind; der süddeutsche Prediger Spörrer in Rechenberg bei Dinkelsbühl um 1720, der seinen „Bäuerle" das Schachern, Saufen u. s. f. in ähnlicher, unglaublich derber Weise unter die Nase reibt (z. B. „es schmeckt mir ja über die Maßen sehr wohl, ich sauf mich die Woch nur 7mal voll" u. dgl.). Von heterodoxen Predigern sei nur der an Tauler sich bildende Val. Weigel erwähnt, Pf. in Zschopau, Kursachsen (gest. 1588), dessen einseitiger Intellektualismus und mystischer Spiritualismus im Streben nach Verinnerlichung der Erlösung und Rechtfertigung gegenüber der scholastischen Veräußerlichung des Dogmas auch in seiner Haus- oder Kirchenpostille 1611 u. ö. zu Tage tritt.

Von außerdeutschen luther. Predigern gehören in diesen Zeitraum aus Dänemark: Nikol. Hemming, s. d. A. Bd VII S. 659, bes. S. 661, 6 ff. Seine dort genannte Postille leitete nach der echt volkstümlichen die gelehrte Predigtweise ein; sie legt alles Gewicht auf eine sorgfältige Teilung des Textes bis zum gezwungen Künstlichen; ferner Kaspar Brochmand (s. d. A. Bd III S. 412), dessen Postille „Sabbati sanctificatio" (seit 1636 in 14 Aufl.) wohl die Schriftlehre ernst und eingehend darlegt, aber ohne Rücksicht auf das Leben; die Anwendung wird dem Leser überlassen. Dagegen ist Dinesen Jersin, Bischof zu Ribe in Jütland (gest. 1634), einer der einflußreichsten Prediger Dänemarks, ein Vorläufer des Pietismus, der praktisch die Gewissen zu wecken weiß.

Meist eine Generation hinter Deutschland zurück entwickelt sich die Predigt in Schweden. Von ca. 1600 an wird der christliche Glaube auch hier als ein bloßes Wissen behandelt; doch tritt der Orthodoxismus nicht so schroff hervor wie in Deutschland. Durch lehrhafte Kraft in Darlegung der Glaubenswahrheit ragten hervor Bischof Joh. Rudbeck in Westeräs (gest. 1646, declamationes und Leichenpr.) und J. Botvidi, Hofpr. Gustav II. Adolfs, den dieser sehr hoch schätzte (gest. 1635 als Bischof von Linköping). Mehr an das Gefühl wenden sich J. Matthiä, Bischof zu Stregnäs (gest. 1670), und J. E. Terser, Bischof v. Linköping (gest. 1678, Leichenpr. u. a.), die Vertreter des Synkretismus. Sonst sind noch zu nennen die beiden J. Gezelius (über sie vgl. d. A. Bd VI S. 654), und die oratorisch bedeutenden Erzb. Hagain Spegel (Ende des 17. Jahrh.) und Jesper Svedberg, Bischof in Skara (gest. 1735), zwei der größten Prediger Schwedens, in denen Glaubenswärme, Klarheit und rednerischer Glanz sich in schönster harmonischer Verbindung zeigt.

b) In der reformierten und anglikanischen Kirche. — van Oosterzee, s. o. S. 625, 41; Heppe, Geschichte des Pietismus und der Mystik in der reformierten Kirche, namentlich der Niederlande, Leiden 1879; A. Ritschl, Geschichte des Pietismus, Bd I 1880; M. Goebel, Geschichte des christl. Lebens in der rheinisch-westfälischen evangel. Kirche, 1852; — für Saurin: J. Quandt, Jacques Saurin. Ausgewählte Predigten, 1896, Bd 31 von „Die Pred. d. Kirche" (vielfach ältere Uebersetzungen!); Sachow, Saurin als Prediger, Pastoralbl. f. Hom. 1893 H. 2; — für England: Reid, Memoirs of the Westminster Divines, 1811, dazu die umfangreiche kirchengeschichtliche Litteratur, wie sie in den AA. Anglikanische Kirche, Baptisten, Kongregationalisten u. s. w. aufgeführt ist, und für die Persönlichkeiten bes. die englische „National Biographie".

Auch in der reformierten und in der anglikanischen Kirche verleugnet die Predigt den verbildeten Geschmack des 17. Jahrhunderts nicht. Ihre Postillenlitteratur zeigt emblematische Titel und etwas von Allegorie ähnlich der lutherischen. Doch erhält sich in ihr, abgesehen von Holland, im ganzen eine etwas einfachere Methode mit weniger Künstelei, vielleicht auch mit durch den Einfluß des in ihr mehr geschätzten Hyperius (s. d. A. Bd VIII S. 505). — Die reformierte Predigt deutscher Zunge wird in diesem Zeitraum bes. vertreten durch Abr. Scultetus, Hofprediger und Prof. in Heidelberg (gest. 1624 in Emden, Psalmpostille 1620); Joh. Müller (Joels Straf-, Buß- und Gnadenposaune 1667) und Felix Wyß in Zürich (gest. 1666, Bußspiegel Jonä 1672); Bernh. Meier in Bremen (gest. 1681, Pred. über den Heidelb. Kat.; Verborgener Schatz der Wahrheit oder 112 Evangelienpred., 4. Teil 1687, 4. Aufl. u. a.); Sam. Eyen in Bern (gest. 1700); Konr. Mel, Insp. zu Hersfeld (gest. 1733, Posaunen der Ewigkeit 1706, 6. Aufl.; Kommunionpred. 1712, 3. Aufl.; Zions Lehre und Wunder oder Evangelienpred. 1723, 4. Aufl.: Pred. über Gen, Prd u. a.). Er beginnt stets mit 2 Eingängen, in der Ausführung erklärt er meist zuerst die griechischen und hebräischen Worte. Die Predigt über freie Texte herrscht vor. Durch Friedr. Ad. Lampe kommt die coccejanische, bibl. prakt. Reaktion gegen die orthodoxe Scholastik mit ihren Licht und Schattenseiten auch auf die

deutsch-reform. Kanzeln; vgl. d. A. Bd XI S. 233ff., bes. S. 235, 57ff. Von ihm haben wir zahlreiche Predigten, z. B. über Ps 45, die Hochzeit und Siege des Lammes 1755; über Apk 14 Gestalt der Braut Christi 1728; 3 h. Reden 1766. Hier sei auch der letzte Bischof der böhmischen Brüderkirche, zugleich ihr bedeutendster Prediger, Joh. Amos Comenius genannt (s. d. A. Bd IV S. 247). Seine Passions-, Oster- und Himmelfahrtspred., böhmisch 1663 und 1757, deutsch 1882, sind ausgezeichnet durch objektive Ruhe der Darstellung, gründliche und tiefe biblische Beleuchtung der Heilsthatsachen aus Weissagung und Erfüllung (z. B. die Entwickelung der Abendmahlslehre), sowie durch sehr sorgfältige Disposition und Gliederung.

Früher als in der deutschen entwickelt sich in der außerdeutschen reformierten Predigt eine wirkliche Beredsamkeit, da in ihr die Bezugnahme auf die natürliche und nationale Seite des Lebens rascher zu kräftiger Geltung kommt. So besonders in Frankreich. Der politische Druck spannt hier die Kraft. Die Polemik ist fast nur gegen Rom, nicht gegen Glaubensgenossen gerichtet, ob auch die Strenge des Dordrechter Lehrbegriffs dann und wann Spezialuntersuchungen hervorruft. Die vollendetere Ausbildung der Sprache, der feinere Geschmack erleichtern die Bildung des geistlichen Redners nach klassischen Mustern und verleihen der franz.-reformierten Predigt eine Gewandtheit, die auf den deutschen Kanzeln jener Zeit nicht zu finden ist. Vollends anspornend mußte die Blüte der französischen Litteratur vor und unter Ludwig XIV., zumal die glänzende Entfaltung der katholischen geistlichen Beredsamkeit in die protestantische Kirche herüberwirken. Der populärste protestantische Prediger Frankreichs in der 1. Hälfte des 17. Jahrhunderts, Pierre Du Moulin (s. d. A. Bd V S. 56, bes. S. 60, 5ff.), ausgezeichnet durch packende Einfachheit der Bilder, Gedanken und Wendungen, freimütige, eindringliche, knappe, lebhafte, nie heftige Sprache, läßt das oratorische Element noch wenig hervortreten. Auch Michel de Faucheur, Prediger in Montpellier und Paris (gest. 1657), zeigt, obschon Verfasser eines **Traité de l'action de l'Orateur,** bei aller Beredsamkeit wenig Kunst. Seine zahlreichen Predigten (2 Bde **sur divers textes,** 20 Pred. über Ps, 13 über 1 Th 1, 4 Bde **serm.** über AG 1—11) sind selten synthetisch, sondern wesentlich Texterklärung. Die Sprache ist weniger knapp als bei Du Moulin, aber fest, Rom gegenüber heftiger. Hierher gehört auch Jean Mestrezat, der Bd XII S. 739 behandelt ist. Mehr natürliche Beredsamkeit zeigt der bekannte Dogmatiker und Moralist Moyse Amyraut (s. d. A. Bd I S. 476ff.; seine Predigtwerke sind ebenda S. 481, 4ff. genannt), dessen Predigten synthetisch, ja im Grunde mehr Dissertationen über eine dogmatische Wahrheit sind. Sie zeigen gewandte Dialektik, die aber mehr überredet als überzeugt und innerlich ergreift. Dabei sind sie unproportioniert in der Ausführung. Nicht oratorisch erhabene, aber viel didaktische Beredsamkeit und zwar ohne Schulgeschmack, reinliche, flüssige Diktion findet sich bei A.s Freund Jean Daillé (s. d. A. Bd IV S. 427f.), der 20 Bde Predigten hinterließ (über Phi, Kol, Tit, Ti, **de la naiss., de la mort, de la résurr. de notre Seigneur** 1651; 15 **serm.** 1655 u. a.). Sam. Bochart (s. Bd III S. 269f.; bes. S. 270, 15f.) hat in 3 Bänden Pred. (1705—11) besonders Gen erklärt.

Während bisher in der französisch-reformierten Predigt im ganzen die analytische Textbehandlung herrscht und der oft polemische Schriftbeweis ihr Wesen ausmacht, beginnt nun eine andere Periode. An die Stelle der analytischen Schriftbehandlung tritt allmählich in stufenweisen Übergängen die Unterordnung des Textes unter einen herrschenden Gedanken. Zugleich tritt die Polemik mehr zurück. Den Beginn dieser Entwickelung bezeichnet Jean Claude (s. Bd IV S. 131). Mit der Aufhebung des Ediktes von Nantes und der Massenauswanderung der Reformierten flüchten auch ihre besten Prediger ins Ausland. Claude, dessen Beredsamkeit in Behandlung von Kontroversen auch einen Bossuet für die Hörer zittern machte, eine Säule des Protestantismus in einer kritischen Zeit des Abfalls vieler vom Glauben, ist durch die unwandelbare Festigkeit seines Charakters, den männlichen Ernst, die majestätische Ruhe seiner Rede auch mitten im Sturm, die von schneidiger Mahnung sich je und je zu wirklicher Beredsamkeit erhebt, wie durch klaren und präzisen Stil und strengere, schon einer Zusammenfassung zustrebende Ordnung einer der ersten französischen Prediger seiner Zeit. Sein Verschmähen rhetorischen Schmuckes ist ein Protest gegen die bereits auch protestantische Kanzeln bedrohende katholische Glanzoratorik (s. bes. **Recueil de sermons sur divers textes** 1692, woraus bes. bekannt die **serm. sur la Parabole des noces**). Über Pierre Du Bosc, den ersten vollendeten Redner jener Zeit vgl. den A. Bd V S. 50.

Die weiteren Prediger der Réfugiés, besonders in Berlin (Ancillon s. Bd I S. 496, 21ff.;

Jaquelot [gest. 1708]; Abbadie s. Bd I S. 25; Lenfant s. Bd XI S. 366; Beausobre s. Bd II S. 499, bes. ebd. Z. 58ff.) und in Holland werden alle von Superville und Saurin überstrahlt, die wir gleich hier beifügen. Daniel de Superville, Pastor in Rotterdam (gest. 1728), der sanfte, liebenswürdige Charakter, überragt seine Vorgänger 5 an spekulativer Kraft und philosophischer Begabung. Wir stoßen bei ihm auf tief theologische, relig.-philosophische und ethisch-spekulative Reden. Er entnimmt seinem Text einen allgemein anziehenden Gegenstand und führt ihn in ruhig synthetischer Weise, oft in reicher Fülle aus. Er wird nie rein spekulativ, sondern bleibt stets — und zwar mehr als Du Bosc — praktisch und erbaulich. Aber er spricht oft zu didaktisch, mehr me- 10 thodisch als naiv; und eben dadurch fehlt seiner Rede Lebendigkeit und Bewegung. Die Physiognomie des Textes berücksichtigt er im einzelnen zu wenig, daher ist er weniger durchsichtig als Du Bosc. Von ihm rühren 5 Bde Predigten her. Den eigentlichen Höhepunkt der französisch-reformierten Predigt auch für das 18. Jahrhundert bildet Jaques Saurin, für dessen Würdigung aber auf den A. verwiesen werden kann. Kurz genannt 15 seien sonst noch die weniger bedeutenden Prediger Jakob Basnage (s. Bd II S. 441, 6ff.) und Henri Chatelain in Amsterdam (gest. 1743).

Aus der holländischen Kirche schallt uns sonst das dogmatische Gezänke der Remonstranten und Kontraremonstranten auch von der Kanzel entgegen. Statt biblisch-evangelischer Erbauung herrscht Dogmatismus, gelehrte Dispute, erregte Polemik, breit aus- 20 führliche, gelehrte Texterklärung in den mehrere Stunden langen Predigten. Mit Gysbert Voetius (s. d. A.) und seiner Schule wird die Predigt auch hier scholastisch beeinflußt, während die Textbehandlung meist analytisch bleibt. Wir finden weitläufige Exegese zur Rechtfertigung des kirchlichen Dogmas, geschwollene Form, mageren Inhalt. Eine Predigt des gefeierten Vorstius (gest. 1680) „über das lange Haar" 1 Ko 11, 14 setzt Jahre 25 lang die ganze niederländische Kirche in Bewegung. Später kann Smijtegeld in Middelburg (gest. 1739) über „das zerstoßene Rohr" 145 Predigten halten! Besseres findet sich, ob auch unter viel Unnützem und Sonderbarem, bei dem Rotterdamer Hellenbroek (gest. 1731) und besonders bei dem praktischeren und innerlicheren Wilh. a Brakel (gest. 1711) und bei Aeg. Franken in Maasluis (gest. 1743), der sich, wie manche da- 30 mals, der synthetischen Methode zuwendet. — Mit der allmählichen Emanzipation der holländischen Homiletik von der Scholastik durch die coccejanischen Homiletiker und ihre Behandlung der herrschenden „Föderaltheologie" kommt mehr Prophetisch-Typisches in die Predigt, aber die dürre philologische Textanalyse dauert fort. Die Masse der Prediger legt noch immer den Text Wort für Wort aus, und zwar ganz kathedermäßig, mit ein- 35 gestreuten philologischen und archäologischen Erläuterungen und in schleppendem Kanzelstil, was bei dem in Holland sehr häufigen Durchpredigen ganzer Bücher der Schrift eine besonders harte Geduldprobe in sich schloß. Bis man zu dogmatischer und ethischer Entwickelung kam, hatte die Exegese den größten Teil der Zeit schon vorweggenommen. Selbst die „Konkordanzmethode", ein Wort durch sämtliche Schriftstellen, die es enthalten, 40 hindurch zu erörtern, weicht langsam. Ernstere Coccejaner aber setzen die bessere Theorie auch in die Praxis um, und bringen — auch durch größere Berücksichtigung der Moral — mehr Leben und applikative Kraft in die tote Orthodoxie der Predigt; so besonders David Flud van Giffen (gest. in Dortrecht 1701), der „Reformator der Predigt seiner Zeit". Andere Coccejaner vermehren noch die Breite der Predigt durch endloses Allegori- 45 sieren und Typisieren; so Joh. d'Outrein (gest. 1722 als Prediger in Amsterdam), der 14 Quartbände Predigten über die Gleichnisse hinterließ, darunter 54 allein über den verlorenen Sohn, und H. Groenewegen, Prediger in Enkhuysen, Verfasser einer „Schatzkammer der Sinn- und Vorbilder", der über das eine Gleichnis von den Arbeitern im Weinberg einen starken Quartband Predigten schrieb (Lentz II, 303ff.), die unter anderem 50 auch die ganze Kirchengeschichte enthalten. Antischolastische Predigten finden sich auch bei den Remonstranten, z. B. bei J. Uytenbogaert im Haag (gest. 1644), Arminianern, wie bei dem ruhig milden Phil. v. Limborch (s. d. A. Bd XI S. 501), und den wallonischen Predigern. Auch der günstige Einfluß der oben genannten französischen Prediger wirkt zur Bildung eines besseren Predigtgeschmacks nach 1750 mit.

55 Auch die englische Predigt des 17. Jahrhunderts zeigt auf der einen Seite zuerst eine formelle, dann eine materielle Degeneration gegenüber dem frischen, freudigen Zeugnisernst der Predigt im Reformationszeitalter. Formell führt seit dem letzten Viertel des 16. Jahrhunderts das Streben nach Gründlichkeit und genauen Distinktionen auch hier zu einer schwerfälligen Struktur, scholastischen Breite, gelehrten Citaten der kirchlich dog- 60 matischen Predigt. Materiell sehen wir eine arminianische Hof- und Hochkirche und cal-

vinistische Revolutionskirchen einander gegenüber und vernehmen in den Stürmen der Revolutionszeit viel Politisches und Kirchenpolitisches, besonders auch in der hochkirchlich bischöflichen Predigt viel bitter Polemisches. Wir sehen unter den Stuarts viel Mißbrauch der staats- und hofkirchlichen Kanzeln zur Verteidigung der exorbitantesten Anschauungen von den Prärogativen des Königs, in der puritanischen und presbyterianischen Predigt 5 viel alttestamentlich theokratische Vermengung des Geistlichen und Weltlichen bei häufiger Bezugnahme auf brennende politische Tagesfragen. Und nachher setzt sich die alte Glaubenspredigt vielfach in moralische Abhandlungen um und schwächt sich so ab. Es kommt die Anschauung auf, daß ein ohne alle Absicht auf tiefere Einwirkung vorgetragener glatter, stringenter Diskurs über einen ethischen Gegenstand das Ideal einer Predigt sei, 10 eine Ansicht, in der sich bereits der Einfluß der beginnenden deistischen Aufklärung zeigt. Auf der anderen Seite leuchtet mitten in diesen ungünstigen Strömungen eine Reihe heller, unvergänglicher Kanzelsterne, und zwar in beiden, durch die Uniformitätsakte 1662 vollends ganz getrennten Lagern. Der Geist der Reformation wird besonders durch puritanische und nonkonformistische Prediger lebendig erhalten, von denen ein- 15 zelne als populäre theologische Schriftsteller bis heute fortglänzen. Dazu beginnt in den letzten Jahrzehnten des Jahrhunderts in der Staatskirche selbst, besonders durch Tillotson, ein Umlenken wenigstens zu geschmackvollerer Form und Gestalt der Predigt, das bald auch auf die Predigt des Kontinents veredelnd hinüberwirkt. Auch war der Vortrag der Predigt im 17. Jahrhundert meist ein freier im Unterschied vom früheren 20 und nachherigen Ablesen.

In der bischöflichen Staatskirche wird bis in die Mitte des 17. Jahrhunderts immer allgemeiner, doch nicht ohne bedeutsame Ausnahmen, die gründliche, aber schwerfällige, steif dogmatische Predigtweise mit Beiziehung aller Parallelstellen, verschiedener Erklärungen, gelehrter Citate ohne Feuer und lebhafteren Schwung. Diese Art zeigt schon der Dog- 25 matiker R. Hooker (gest. 1600), von dem als besonders hervorragend die große Predigt On justification genannt sei, und der streng kirchliche, gedankenreiche, aber in Form und Stil nachlässige Bischof Andrewes (gest. 1626; Classic preachers 1878, II, 167 ff.; 96 serm.). Viel einfacher ist Erzbischof Ussher v. Armagh, Irland (gest. 1656), der die Bibel reichlich benützt, gelehrten Prunk ganz meidet und frei vorträgt. Von ganz 30 anderem Schlag ist der Dichter John Donne, Dekan der St. Paulskathedrale in London (gest. 1631), der lebhafteste anglikanische Prediger seines Jahrhunderts, voll Glut und Ungestüm, das in raschester Bewegung dahinbraust, dessen rednerische Perlen aber oft aus viel rhapsodischem Schwulst herauszulesen sind, und dessen Lebensbuße wegen seiner Jugendverirrungen noch beredter zeugte als seine Predigt (über 150 Predigten in den 35 Works ed. Alford). Der gelehrte „Philosoph des Gewissens", Bischof Sanderson von Lincoln (gest. 1662), der ruhig und urteilsvoll zwischen Puritanismus und Ceremonialismus die kirchliche Mitte hielt, pflegt vielgliedrige Struktur der Predigt, zeigt aber treffende Sprache, Kraft und Gedankenfülle (36 Sermons; ad clerum, ad aulam, ad populum). Der glänzendste Redner seiner Zeit ist der bekannte Jeremy Taylor, über 40 den der Artikel zu vergleichen ist. Eine der wenigen Predigten des „englischen Seneca", des tieffrommen, milden Jos. Hall, Bischof von Exeter, dann von Norwich (gest. 1656), s. Fish I, 167 ff. Ebendas. (S. 193 ff.) steht das homilet. Meisterstück des um seiner logischen Schärfe willen hoch gepriesenen, latitudinarischen Polemikers Will. Chillingworth (gest. um 1644). Der Vorgänger von Is. Newton auf dem Lehrstuhl 45 der Mathematik in Cambridge, Isaac Barrow (gest. 1677), ein Experimentalphilosoph auch auf der Kanzel, zeigt bereits den Einfluß Bacos. Seine zum Teil sehr langen Predigten (eine Spitalkollektenpredigt dauerte 3½ Stunden, 94 Druckseiten!) sind mehr moralische Abhandlungen. Sie erschöpfen den Gegenstand überaus gründlich, legen mit scharfer, schonungsloser Logik alle Verzweigungen und Konsequenzen der sittlichen Gesetze 50 bloß, zeigen aber auch die Harmonie des Glaubens mit den Thatsachen des sittlichen Bewußtseins und dem wissenschaftlichen Fortschritt. Formell sehr sorgfältig ausgearbeitet, meist dreimal abgeschrieben, wurden sie für viele wahre Stilmuster. Eine Probe bei Fish I, S. 264 ff.

Eine bleibende Wendung zum Bessern gegenüber der pedantisch schwerfälligen kirch- 55 lichen Scholastik wie der puritanischen Formlosigkeit bezeichnet aber erst John Tillotson, Erzb. v. Canterbury (gest. 1694). Schon die Westminster Synode hatte 1644 diese Wendung angebahnt durch ihren Protest gegen die unter Jakob I. aufgekommene, vielgliedrige, gelehrte, unverständliche Predigtweise, wie die trefflichen prakt. homil. Anweisungen in dem von ihr ausgearbeiteten und 1645 eingeführten Directory das näher zeigen. Tillotson 60

zeigt nun einer des theologischen und kirchlichen Zanks müde werdenden Zeit die Predigt in neu anziehender, durchsichtigerer, gefälligerer und zugleich philosophisch gebildeter Gestalt. Besonders in Basil. und Chrysost. sich vertiefend, immer maßvoll, nüchtern, deutlich, wohlgeordnet, mehr verständig reflektierend und argumentierend als feurig beredt, mehr zierlich und scharfsinnig als gewaltig, ohne Pathos und Phantasie, nicht frei vortragend, aber in Stil und Ausdruck seine Predigten zu vollendeten Abhandlungen glättend, deren elegante Prosa für die englische Litteratur mustergiltig wird, war er der vielgefeierte Prediger besonders der Gebildeten. Er wirkte durch Mosheim (deutsche Auswahl seiner Predigten 1728) und Marperger (s. Vorrede zu den „Auserlesenen Pred." Till.s) auch nach Deutschland und Holland (s. eine holländ. Übersetzung seiner Pred.) herüber. Voltaire nennt ihn „den Weisesten und Beredtesten der europäischen Prediger" und meint, nach dem Urteil von ganz Europa sei selbst Massillon weit unter T. geblieben. Das ist ohne Frage eine Übertreibung, die aber zeigt, daß seit der Reformation kein englischer Prediger ein solches Ansehen im Auslande erlangt hatte. Am nächsten reiht sich an ihn durch gefälligen Stil und leichtes apologetisches Raisonnement Gilbert Burnet (s. d. A. Bd III S. 572 ff.). Dagegen sind die Predigten des großen Apologeten des Kirchenglaubens gegen „die natürliche Religion" des Deismus, Ed. Stillingfleet, Bischof v. Worcester (gest. 1699), noch allzu lehrhaft und breit. Durchaus biblisch, einfach und warm sind die des gelehrten, ernsten Bischofs Beveridge (s. Bd II S. 674) und des Erzbischofs Leighton von Glasgow (gest. 1684); und ähnlich einfach und klar, natürlich und doch ernst und eindrucksvoll die seines Zeitgenossen Bull (Bd III S. 535).

Viel begabter als letztere und als Redner bedeutender ist Rob. South, Kanonikus von Christ Church, Oxford (gest. 1716), ein Meister in Anordnung und Analysis, wofür besonders die berühmte Predigt The Creation of Man in the image of God zu vergleichen ist (Fish I, 285 ff. und Class. preach. I, 66 ff.). Mit seltener Kraft und schneidiger Sprache deckt er die menschlichen Schwächen und Laster auf. Er spricht sarkastisch und leidenschaftlich, ist aber als strenger Anhänger Karls I. und heftiger Gegner Cromwells zu sehr ein Parteiprediger der Hofkavaliere. Als solcher bringt er seinen politischen Haß gegen die Puritaner auf die Kanzel und trübt dadurch sein Urteil. Dagegen tritt uns in Sam. Clarke noch mehr als bei Tillotson der Übergang der anglikanischen Predigt zum rationalistischen Supranaturalismus vor Augen. Über ihn s. d. A. Bd IV S. 129, bes. 130, 55 ff. Ähnlich geartet ist die klare, wohl stilisierte, aber evangelischer Tiefe entbehrende Predigt von W. Sherlock, Dekans der Paulskathedrale (gest. 1707). Die Nachfolger dieser Richtung werden uns unten begegnen.

Die puritanische und presbyterianische Predigt dieses Zeitalters zeigt einen eigentümlichen Charakter. Der alttestamentliche theokratische Grundton der ganzen Zeitpolitik unter Cromwell und jene oben erwähnte stete Vermengung des Geistlichen und Weltlichen bestimmt vielfach auch die Anschauungen und Ausdrücke der Prediger. Aber an evangelischer Biblicität, eindringlichem Ernst und feuriger Glaubenskraft steht doch die puritanische und nonkonformistische Predigt dieses Zeitalters im ganzen erheblich über der episkopalkirchlichen. Erwähnung verdienen: Thomas Adams, Prediger in Willington (Bedfordsh.) und Pauls' Croß um 1612, der äußerst fruchtbare Schriftsteller, treffliche Charakterzeichner und Sittenmaler seiner Zeit, der über tiefen psychologischen Durchblick, lebhafte Vorstellungskraft, kunstreichen, geistvollen, kräftigen und dabei glatten Stil verfügt, „der Shakespeare der Puritaner", mit dem Auge eines Dichters, dem Herzen eines Heiligen und der Zunge eines Rhetors (eine Predigt bei Fish I S. 180 ff.); sodann der männlich kraftvolle, umfassend gelehrte und oft tiefe Steph. Charnock in Dublin und London (gest. 1680); der biedere, fromme, tiefsinnige, auch von den Hochkirchlichen geachtete John Owen, Prediger in London (gest. 1683), der auf der Kanzel etwas breitspurig ist; Stephan Marshall, einer der größten Kanzelredner seiner Zeit, Prediger vor dem Parlament und Kaplan Cromwells; ferner Edmund Calamy (gest. 1666), ein Hauptführer der Presbyterianer, einer der populärsten und angesehensten Prediger Londons. Er predigt so unerschrocken, daß er nach der Restauration in einer Predigt dem anwesenden General Monk zuwinkend ausrief: „Einige Leute können drei Königreiche um schmutzigen Gewinns willen verraten!" (s. Predigt The City of Refuge 8. Ausg. 1683). Bei aller Formalität der Stoffverteilung kann er ernst anfassen, aber auch er mischt in die puritanische Theologie seiner Predigten stets die brennenden Tagesfragen ein. Thomas Manton (gest. 1677), Prediger in Stoke Newington und Covent Garden (London), ein fleißiger Gelehrter, der nach Erzbischof Usshers Urteil gewaltig viel Stoff knapp ausdrücken konnte, aber doch durch seine langen Predigten später einen Lord Boling-

broke ins hochkirchliche Lager treiben half, bot immer solide, verständige, kräftig vorgetragene Belehrung; er sprach nicht glänzend, aber klar; nicht oratorisch, aber gewaltig, nicht schlagend, aber tief (s. Spurgeons Urteil in „Illustrationen und Meditationen" 1881, worin viele sinnige Bilder und Vergleichungen aus M.s Predigten). Der markige Thomas Watson, Pfarrer von St. Stephan, Walbrook, London (gest. um 1689), war viel bewundert und erfolgreich als Prediger; s. bes. die oft gedruckte Predigt: „Der Himmel im Sturm genommen", durch die Oberst Gardiner sich bekehrte, vgl. Doddridge, Life of Col. Gard. Seine Predigten wurden zum Teil auch ins Deutsche übersetzt durch F. Romberg, Frankfurt 1691. Von John Flavel, Prediger in Dartmouth (gest. 1691), siehe Fountain of Life in 12 Predigten, Method of Grace u. s. w. Nur kurz seien genannt: der geistreiche Henry Smith, der ungemein fesselnde Brooks (Independent), der friedliebende, gemäßigte, streng gewissenhafte John Corbet, Presbyterianer in Chichester (gest. 1680), John Rowe mit seinen wohlstudierten, Leute der verschiedensten Richtungen und bes. Gebildete anziehenden Predigten in der Westminsterabtei (gest. 1677), John Tombes in Leominster und London (Temple), ein gewandter Polemiker und sehr populärer Prediger, endlich der einflußreiche Wanderprediger in Wales, Vavasor Powell (gest. 1670).

Die drei durch Wort und Feder hervorragendsten freikirchlichen Prediger dieser Zeit sind Baxter, Bunyan und Howe. Über ihre Art orientieren völlig ausreichend die Spezialartikel. Für Baxter s. Bd II S. 486, für Bunyan Bd III S. 562, bes. 564, 5 ff., für Howe Bd VIII S. 402. Sonst sei nur noch ein Hauptführer der Baptisten genannt, Benj. Keach (gest. 1704), Verf. vieler populärer Erbauungsschriften. Auch auf der Kanzel kräftig im Ausdruck, klar, bündig, eindringlich in der Darlegung der Heilswahrheiten, wies er gern auch auf die Zukunft Christi hin (s. Spurgeon, The Metropol. Tabernacle 1876, S. 18—34).

Aus Schottland gehört hierher Alex. Henderson (s. d. A. Bd VII S. 662, bes. 667, 57 ff.).

Mit der Auswanderung der Pilgerväter beginnt auch die protestantische Predigtgeschichte Amerikas, zunächst Neuenglands, durch Gemeinde- und Missionspredigt. In letzterer Hinsicht kommen besonders in Betracht: John Eliot (s. Bd V S. 301 ff.) und die Familie Mayhew (1641—1803!). Die Prediger der ersten Pilgergemeinden, alles Männer von heroischem Geist und solider theologischer Bildung, nahmen selbstverständlich in die neue Heimat die angelernte, etwas umständliche und scholastische Predigtmethode mit: erst historisch-kritische Erläuterung des Textes und Ausziehen einer Lehre, dann Befestigung derselben durch Schriftbeweise, Vernunftgründe, Illustrationen, endlich allerlei Nutzanwendungen und Mahnungen. Waren doch ihre Zuhörer ernste, denkende, charakterfeste Männer, für welche die Kanzel die Quelle des religiösen Unterrichts war. Aber bei aller Steifheit der Form predigten nicht Wenige mit der intensiven geistlichen Kraft eines Botschafters Christi, dessen Bewußtsein ganz in seinem göttlichen Auftrag aufgegangen ist, so daß ihre Worte mitunter wie Blitze aus der Wolke hervorbrachen (s. Fish II, 355; Hoppin, Homiletics, S. 226—232). So besonders Thomas Hooker (gest. 1647), die „Säule der Connecticut-Kolonie", der feurig beredte Prediger und puritanische Schriftsteller von unbesiegbarer Energie, dann auch John Cotton, Nath. Ward, Thomas Shepard, John Davenport, Roger Williams, der puritanische Baptist, Stifter des Staates Rhode-Island und Vorkämpfer der Gewissensfreiheit, Francis Higginson u. a.

3. Die katholische Predigt vom 17. bis ins 18. Jahrhundert, besonders ihre Glanzperiode in Frankreich. — Hurel, Les orateurs sacrés à la cour de Louis XIV. 2 Bde, 1872; für Bossuet (außer der im A. angeführten Litteratur [bes. H. Seyfarth in „Die Predigt der Kirche" Bd 23]) noch E. Gandar, Bossuet orateur. Etudes critiques sur les sermons de la jeunesse de Bossuet, Paris 1888; ders., Choix de Sermons de la jeunesse de Bossuet, Paris 1884; L. Chesneau, Bossuet. Comment B. a compris le sermon, 1900; K. Treis, Die ausgeführten Vergleichungen in Bossuets Predigt. In „Der Protestant" 1901, Nr. 32; Villemain, Essai sur l'oraison funèbre; Jos. Lutz, Die Trauerreden von Bossuet, Fléchier, Bourdaloue, Mascaron, Fénelon aus dem Französischen, Tübingen 1847; für Bourdaloue: E. Griselle, Sermons inédits de Bourdaloue, Arras 1900; ders., Les phrases du sermon de Bourdaloue pour les jours de morts, Arras 1900; Uebersetzung seiner Festpredigten (2 T.), Sonntagspredigten (4 T.), Lobreden (2 T.) von Dietl 1866—69; für Fléchier: D'Alembert, Eloge de Fléchier; Auswahl seiner Oraisons funèbres (zus. mit denen Bossuets), Paris 1854; Mascarons Trauerreden gab Borde 1740 heraus; — für Massillon (s. d. A., bes. Bd 25 von „Die Pred. der Kirche") sei noch auf die Predigtauswahl in deutscher Uebers. in Bd 18 der „Bibliothek theol. Klassiker", 1889 verwiesen.

Allgemeines. Abgesehen von dem glänzenden Aufschwung der katholischen Kanzelberedsamkeit in Frankreich setzt sich in bemerkenswerter Weise namentlich die Missionspredigt und die derbe Volkspredigt innerhalb des Katholicismus fort. So blühte in Italien im 17. Jahrhundert die Predigt noch immer ganz besonders in der Fastenzeit und in Festzeiten, wenn Jesuiten und andere Ordensprediger Missionen abhielten, um durch ganz besonders packende und erschütternde Vorträge zu Buße und Beichte zu treiben. Der gefeiertste italienische Bußprediger jenes Jahrhunderts war der jesuitische Asket Paolo Segneri (gest. 1694), der 27 Jahre lang die Städte Italiens unter den härtesten Selbstpeinigungen durchzog; von ihm Conciones quadragesim. 2. ed. 1754. Aehnlich wie er sein Neffe gleichen Namens (gest. 1713). Ein Fortsetzer der derben Volkspredigt (s. o. S. 666) in der Adriansenschen Manier war in Frankreich der Augustinermönch André (gest. 1675), in Deutschland und zwar in unerreichter Weise der Augustinerbarfüßer und kaiserl. Hofprediger in Wien Abraham a St. Clara (Ulrich Megerle), für den auf d. A. Bd I S. 110 verwiesen werden kann. Die von ihm geübte Predigtart, ein verspäteter Nachklang aus dem 15. Jahrhundert, blieb keineswegs vereinzelt; man denke besonders an die Kapuziner in Schwaben (nicht in Tirol) mit ihrem burlesken Humor: so an Mauritius Rattenhusanus („Der alte redliche deutsche Michel . . . in sonn- und feiertäglichen Pred.", 4. A. 1715), an Pater Cochem, den Jesuiten Veit Schäfer, Pater Rocco in Neapel u. s. w. bis auf den „Wiesenpater" bei München noch um 1780.

Das gerade Gegenstück dieses derben Volkstons bildet die oratorisch glänzendste und geglätteste Art von Predigten bei den französischen Prunkrednern im Zeitalter Ludwigs XIV. Die Wurzeln des raschen Aufblühens dieser Kanzelberedsamkeit lagen weniger in der katholischen Kirche selbst als in den Zeitverhältnissen, im Aufschwung der gesamten französischen Litteratur zu ihrer klassischen Blüte. Die früher eintretende Emanzipation von der Herrschaft des Latein hatte hier die Ausbildung und Abglättung der Landessprache zu geschmackvollem Ausdruck beschleunigt. Vermittelst ihrer wetteifern schöne Litteratur, Theater und Kanzel, um die aristokratisch feine Sitte der sog. guten Gesellschaft für ganz Europa tonangebend zu machen. Der König will eine neue Blütezeit der Litteratur heraufführen, um sich in ihrem Glanze zu spiegeln. So beruft er auch hervortretende Kanzelredner als Advents- oder Fastenprediger oder Kasualredner an den Hof, um ihre Talente zur Erhöhung des Glanzes seiner Regierung zu verwerten. Kunst und Litteratur werden beherrscht von der Sucht, das klassische Altertum nachzuahmen, zugleich aber oft genug von der andern, dem König zu schmeicheln. Auch die Kanzelberedsamkeit pflegt jene erstere Neigung; sie erstrebt eine Restauration der Beredsamkeit der alten Kirche, ohne die Fehler derselben klar zu erkennen und zu vermeiden. Es erfolgt die Wiedereinführung pomphafter Panegyriken auf verstorbene berühmte oder hochgestellte Personen, wobei die Redner ganz wie vor Alters die glänzendsten Triumphe ihrer Beredsamkeit feiern wollen. Auch dem König und Hof gegenüber wird die gefährliche Klippe der Menschenvergötterung von diesen Predigern so wenig wie von den altgriechischen Lobrednern vermieden, obschon sie mitunter der korrupten Aristokratie mutig das Gewissen schärfen und besonders durch Hinweis auf die Flüchtigkeit aller irdischen Größe selbst dem leichtlebigen Hof eine Thräne entlocken. Es ist eine Beredsamkeit nicht für das Volk, nur für Gebildete, eine Entfaltung aller oratorischen Kunst vor einem kunstverständigen Publikum. Ganz besonders ragt sie hervor durch Vollendung der Form, durch die blendende Grazie, womit sie die oft geistvollen Gedanken und Beobachtungen bald in alles fortreißendem Schwung reich und rund entwickelt, bald mit effektvoller Knappheit in wohlklingenden Sentenzen und frappanten Antithesen hinwirft, bald in streng logischen Satzketten mit gewandter Dialektik ruhig und sicher erhärtet. So teilt diese neue franz. Kanzelrhetorik den vollen Glanz, aber auch alle die inneren Schwächen dieser Kulturperiode, besonders das Glänzenwollen mit eleganter Darstellung und Geistreichigkeit. Pflegte man doch seit dem Auftreten Bossuets sehr bezeichnend die Kanzelberedsamkeit selbst nur als einen Zweig der schönen Litteratur zu betrachten.

Wie in dieser Periode des „Klassicismus" der Formendienst die Bedeutung des Inhalts überwog, so wird von diesen Rednern auch das spezifisch Christliche des Textinhalts nicht selten der glänzend oratorischen Form in Darstellung des allgemein Menschlichen geopfert. Nicht tiefere christliche Erbauung ist es ja, was Hof und Adel sucht, wenn er in einer Art von Paradezug zur Predigt geht, sondern mehr nur eine Abwechslung in geistiger Anregung, genußreiche Hingabe an den Redner und Bewunderung seiner Kunst. Schon trägt die Frömmigkeit der Gebildeten, so weit sie nicht bereits Freigeister sind, eine bloß noch deistische Grundfarbe. Daher überwiegt denn bei diesen Rednern die Moral, Gottes-

furcht und Tugend, Todesbetrachtung und ihr Ernst, feine psychologisch ethische Schilderungen, ergreifende Bilder aus Geschichte und Leben; aber wenig Schriftauslegung, wenig Schöpfen aus christlicher Heilserfahrung machen den Inhalt dieser Predigten aus. Bei alledem gehören viele ihrer Predigten in Bezug auf Formvollendung zum Schönsten, was die Geschichte nicht bloß der katholischen, sondern der christlichen Predigt überhaupt aufzuweisen hat. Ihre Meisterstücke werden von den Franzosen mit berechtigtem Stolz als integrierende Teile ihrer klassischen Nationallitteratur aufgeführt, aber auch weit mehr als klassische Stilmuster, denn als christliche Erbauungsquelle gebraucht. In der That wirkte ihre Formschönheit zur Hebung des Predigtstils in und außerhalb Frankreichs und der katholischen Kirche überaus verdienstlich. Auch Deutschland beeinflußte sie noch stärker als die von Tillotson ausgegangenen Anregungen.

Einzelne Prediger. Als der erste bricht für besseren Predigtgeschmack Bahn J. F. Sénault, General der Oratorianer (gest. 1670), bei dem wenigstens die früheren gelehrten Citate oder anstößigen Scherze verschwinden und strengere Methode sich zeigt. Der Hauptstern in der nun aufsteigenden Glanzgruppe von Predigern, ja unter den neueren katholischen Kanzelrednern überhaupt ist aber Jacques Bénigne Bossuet. Dem, was im A. Bd III S. 338 über sein Leben und seinen Charakter, S. 341,25 ff. über ihn als Prediger gesagt ist, muß noch einiges hinzugefügt werden. Es ist die brennende, hinreißende Glut der Beredsamkeit, die Fülle seiner oft genialen Gedanken, die kühnen, großartigen Bilder seiner schöpferischen Phantasie, die wohlberechnete, männliche, oft überwältigende Kraft des Ausdrucks, überhaupt der unvergleichliche Glanz seiner Diktion, dazu die geradezu phänomenale Beherrschung der Sprache, wodurch er alle andern dieser Gruppe überragt. Auf der Höhe seines Glanzes zeigen ihn die Trauerreden auf fürstliche Personen und andere Zeitgrößen und sonstige Gelegenheitspredigten bei besonderen Feierlichkeiten, zu denen er je und je wieder in Paris erschien, die er auch sorgfältiger ausarbeitete und zum Teil selbst herausgab. Nicht wenige dieser sehr langen, aber einfach und übersichtlich geteilten Reden gehören zu den Meisterstücken des französischen Stils; so gleich die erste über den Tod der englischen Königswitwe Henriette Marie, ein Muster von ergreifender Darstellung, mit geistvollen Wendungen und Bemerkungen in eingestreuten geschichtsphilosophischen Betrachtungen, und ebenso die herzbewegliche Rede über den Tod der Herzogin von Orleans und vollends sein Schwanengesang am Sarg des Prinzen von Condé (1687), vor dessen Katafalk er der Herrlichkeit des ganzen Jahrhunderts die Grabrede zu halten scheint. Das sind oratorische Perlen mit vielen Stellen von episch elegischer Kraft, auf denen ein bezaubernder Schmelz liegt, so daß sie im Munde gebildeter Franzosen so gut fortleben wie berühmte Verse klassischer Dichter. Auch andere seiner Gelegenheitsreden, wie besonders der serm. sur l'unité de l'église, einige unter den 12 Predigten bei Einkleidung von Nonnen, unter den panégyriques die über St. Paul, sur les devoirs des rois, sur la mort zeigen dieselbe hinreißende Gewalt der Sprache, dieselbe feurige Energie der Darstellung, die auch das Schönste augenscheinlich mühelos hinwirft, auch Aussprüche der Kirchenväter geschickt verwertet und bald erschütternd, bald erhebend, hier durch erhabenen Eingang, dort durch ergreifenden Schluß die größten Effekte erzielt. Aber eben um dieser willen wird oft auch übertrieben, das Urteil outriert, der packenden Form zu liebe die Linie der strengen Wahrheit überschritten. Und was uns namentlich den Genuß dieser Beredsamkeit vergällt, das sind die Schmeicheleien gegen den Hof, die freilich ein Chateaubriand u. a. in maßloser Erhebung B.s über sämtliche antike und christliche Redner noch christlich finden wollen. Wir freuen uns, wenn dem absolutesten Monarchen des damaligen Europa „le néant de toutes les grandeurs humaines“ immer wieder vorgehalten wird. Aber es ist des Hauses Gottes unwürdig und dem christlichen Erbauungszweck zuwider, wenn der anwesende König sich wieder und wieder „Louis le Grand, — le plus grand, — le plus sage — le plus religieux de tous les rois“ nennen hören muß. Seine allgemeine Vergötterung rechtfertigt dies noch nicht für die Predigt. Bei aller wirklichen Wärme der religiösen Empfindung stört uns oft der Eindruck des menschendienerischen Höflings, des Eiteln, Beifallssüchtigen in diesem Redner. Mag dieser „letzte Kirchenvater“, wie er seit Labruyère in Frankreich oft heißt, als orator über allen Predigern französischer Zunge, auch über Saurin stehen, als christlicher Prediger erreicht er diesen nicht; und an Hervorkehrung etwas tiefer liegender Herzpunkte des Glaubens, an demütiger Verherrlichung Christi stehen auch in der röm. Kirche Männer wie der hl. Bernhard über ihm. — Mehr noch als Bossuet hat zur Reinigung des französischen Predigtgeschmacks von den alten Auswüchsen sein Nachfolger als Advents- und Fastenprediger am Hof, Louis Bourdaloue gethan; vgl. d. A. Bd III

S. 344. Besonders hervorzuheben sind seine Passionspredigten, vor allem die mit dem Titel Dei virtutem u. s. w., ferner die Predigten über die Auferstehung Christi, die göttliche Vorsehung, den Ehrgeiz, die Versöhnlichkeit. Erheblich weiter bleibt Esprit Fléchier hinter Bossuet zurück. Über ihn s. d. A. Bd VI S. 95. Nicht genannt sind dort seine allerdings weniger bedeutenden Advents-, Missions- und Synodalpredigten und seine Lobreden auf Heilige. Eine Rede auf Turenne ist Fléchiers Meisterstück; über denselben Turenne hielt auch J. Mascaron, zuweilen Adventsprediger in Versailles (gest. 1703 als Bischof von Agen) eine öfters genannte Gedächtnisrede. Sie hat mitunter hochfliegende Gedanken, ist aber von bizarrem Geschmack. — Der letzte Stern erster Größe in dieser Rednergruppe ist der Oratorianer Jean Baptist Massillon. Das im A. Bd XII S. 411 f. über ihn Gesagte sei hier nur durch einige Notizen ergänzt. Aus den Fastenpredigten der früheren Zeit ragen die Homilie über den verlorenen Sohn mit ihrer ergreifenden Schilderung des Lasters der Ausschweifung, die über Mt 5, 3 ff. mit dem berühmten Eingang, darin er die Seligpreisungen Christi denen einer schmeichelnden Welt gegenüberstellt, die über die kleine Zahl der Auserwählten Lc 4, 27, dabei Redner und Hörer ein tiefer Schauer ankam, aus den sonstigen die über die Gottheit Christi, ein Muster einer dogmatischen Predigt, und die über den Tod des Gottlosen und des Gerechten (Offb. 14, 13) mit ihrer dramatischen, erschütternden Schilderung der letzten Momente des unselig Sterbenden hervor. Die 1718 gehaltenen 10 kleinen Fastenpredigten sind keine Passionspredigten, sondern ein Regentenspiegel für den jungen König, Belehrungen über seine Amtspflichten, Warnungen vor Sinnenlust, Schmeichelei, Ehrgeiz, mit einem solchen Ernst und Freimut gegenüber dem verweichlichten Hof, einer so feinen Menschenkenntnis in Schilderung der Gefahren der Großen (bes. die Rede sur les tentations des grands) und einer so knappen, aber desto eindrucksvolleren Grazie der Diktion, daß sie die weitaus gelesensten und als Muster studierten Reden M.s wurden, die auch auf Voltaires Tisch nie fehlen durften. Was ihn auszeichnet, ist der hohe, sittliche Ernst, der unerhörte Freimut, mit dem er auch einen König Ludwig XIV. nach dessen eigenem Geständnis „unzufrieden mit sich selbst" machen konnte. Ihm wird das Schmeicheln nicht so leicht wie einem Bossuet, obschon auch er darin zuweilen der Zeit huldigt. Ein leicht erregbares Mitgefühl erleichtert ihm das Eingehen in allerlei Zustände und macht ihn wie wenige zu einem ausgezeichneten Kenner des menschlichen Herzens und Lebens, zum Virtuosen in ethischer Malerei. Sein an Cicero heraufgebildeter feiner Geschmack, die einfach edle, gebildete Redeweise, die leichte, elegante, harmonisch abgerundete Diktion, die unübertroffene Glätte und Lebendigkeit des Stils, der ungekünstelte Wohllaut der Sprache machen ihn zum „Racine der Kanzel". Aber er ist weniger fruchtbar an neuen Gedanken als Bourdaloue. Bourdaloue lesen fast nur Prediger, Massillon ist in den Händen aller Gebildeten. Von dem Glänzen und Glänzenwollen besonders Bossuets in seinen Kasualreden hebt sich scharf ab die Predigt Fénelons (s. d. A. Bd VI S. 32 ff., bes. S. 35, 38 ff.). Gemäß seinen Predigtgrundsätzen in den Dialogues sur l'éloquence, in denen er sich contre l'affectation du bel esprit dans les sermons wendet, quellen seine Predigten nicht aus der Kunst und Anstrengung des Schönredners, sondern aus dem Gebet, gottinniger Meditation, geistlicher Erfahrung und christlicher Unterrichtsweisheit hervor. Sie meiden allen Prunk oder forcierte Deklamation, aber sie sind stets lehrreich und zielen immer auf Reinigung der Herzen ab. Die Wertschätzung der Schrift, die er als edelstes Muster wahrer Beredsamkeit empfahl, ist für uns besonders ansprechend. In seinen Werken (s. A.) sind nicht viele vollständige Predigten, in Bd XVII (Discours und sermons) besonders solche auf Feste und Heilige und außerdem kurze Predigtskizzen.

Mit Massillon schließt die klassische Periode der französischen Kanzelberedsamkeit. Der Jesuit W. v. Ségaud (gest. 1748) mit seinen lebhaften Sittenschilderungen, Paulle mit seiner Gefühlsglut und besonders der Missionsprediger J. Bridaine in St. Sulpice-Paris (gest. 1767) mit seiner furchtlosen Bekämpfung der Ungerechtigkeit und erschütternden Schilderung der ewigen Vergeltung sind Repräsentanten der nachklassischen Zeit. Aber mit Bossuet und Bourdaloue war alles Spaßhafte und Indecente des Kanzelstils in Frankreich rasch vollends verschwunden. Und wie fortan der feine Weltton der französischen schönen Litteratur und überhaupt französischer Sitten das allerwärts in Europa nachgeahmte Muster wurden, so wurden auch die größten dieser Prunkredner, Bossuet und Massillon, mustergiltig für die katholische Kanzel aller Länder; ja sie trugen sogar viel zur Verbesserung des Kanzelstils in der evangelischen Kirche bei.

I. Die materiellen und formellen Wandlungen der protestantischen Predigt des 18. bis in den Anfang des 19. Jahrhunderts.

Überblick. Durch den Kampf des Pietismus und der kirchlichen Orthodoxie, nachher des Supranaturalismus und der Aufklärung entwickeln sich in diesem Zeitabschnitte Gegensätze, deren wachsende Spannung mehr oder weniger durch die luth. und ref. Kirche zugleich geht. Vor ihnen muß daher die bisherige Unterscheidung nach lutherischer und reformierter Predigt etwas zurücktreten. Hatte doch schon die puritanisch-reformierte Predigt eine dem deutschen lutherischen Pietismus innerlich vielfach verwandte Richtung eingeschlagen (s. oben). Dagegen muß schon der Übersichtlichkeit wegen die Scheidung der deutschen und außerdeutschen protestantischen Predigt fortdauern, wenn auch letztere von den sich jetzt gegenübertretenden Strömungen vielfach mit berührt wird.

a) Die deutsche Predigt.

α) Die Predigt des Pietismus nebst seinen Verzweigungen und die der Epigonen der Orthodoxie. — Cosack s. o. S. 667, 56; Frommann, Homiletische Abhandlungen über den Schaden, der aus der unechten Art, das Evangelium zu predigen, entspringt (Hallesches Prediger-Journal 1789, I, S. 14 ff.); Duttenhofer, Freimütige Untersuchungen über Pietismus und Orthodoxie 1787, Nr. II; Renner, Lebensbilder aus der Pietistenzeit 1886; Ritschl, Geschichte des Pietismus Bd II. III. 1884 u. 1886; Kunze, A. H. Francke als Prediger Hwh XXV (1902), S. 182 ff.; Palmer, Oetinger als Prediger. Darmstädter Allg. Kirchenzeitg. 1854; Knapp, Vorwort zu den Evangelienpredigten 1846; Rademacher, Johann Mischke und das Waisenhaus zu Ober-Glauche, Ev. Kirchenbl. f. Schlesien 1903, S. 209 ff.; Kunze, Zinzendorf als Prediger Hwh XXVI (1903), S. 593 ff.; J. Herzog, Was lernen wir von Zinzendorf für die Verkündigung d. Evangeliums? Christl. Welt 1900, Sp. 488 ff. 508 ff. Weiteres b. A. Pietismus

Allgemeines. Mit Spener beginnt ein innerlich notwendiger, jene früheren, mehr vereinzelten Predigterneuerungsversuche eines J. Arndt, H. Müller u. a. zusammenfassender Rückschlag gegen das orthodoxistische Lehrgezänke auf der Kanzel zu praktisch erbaulicherer, auf Grund des Glaubens auch ein geheiligtes Leben fordernder Biblicität und damit ein neuer Abschnitt in der deutschen Predigtentwickelung. Treue und eifrige Schriftverkündigung statt bloßer Dogmeneinschärfung zeichnet zunächst die Predigt des älteren (und nachher des württembergischen) Pietismus aus. Besonders aber will er das mechanische Bekenntnis des alleinigen Heils in Christo in selbsterfahrene Heilserkenntnis, die tote Rechtgläubigkeit in rechte Gläubigkeit, die äußere Kirchlichkeit in lebendige Zugehörigkeit zum wahren Leib Christi wandeln und weiterbilden, kurz Leben verbreiten. Daher fällt in der Schule Speners nach dem seitherigen Vorherrschen der scholastischen Lehrentwickelung des Textes bezw. Themas der Nachdruck stärker auf die Anwendung. Die unfruchtbare Polemik wird aufgegeben; das bloß Gelehrte, Unerbauliche fällt weg. Damit wird auch die Form der Predigt klarer, die Struktur übersichtlicher, der Ausdruck schlichter, populärer. Wie die Universität Halle Mittelpunkt der neuen Richtung, so wird Württemberg ein besonders fruchtbarer Boden ihrer Fortsetzung, doch in selbstständigem, kirchlich nüchternem Geist; in eigentümlich gefühliger Weise wird es die Brüdergemeine.

Daneben steht, besonders in Sachsen, die Predigt der Epigonen der Orthodoxie, die bis zur Mitte des 18. Jahrhunderts zum Teil durch den Gegensatz zum Pietismus mitbestimmt wird, zum Teil eine Mittelstellung zwischen Pietismus und Orthodoxie einnimmt, später mit der pietistischen Predigt gegen die neue Philosophie und Aufklärung den Supranaturalismus zu verteidigen oder auch hier zwischen beiden zu vermitteln sucht (s. u.). Zuerst noch gelehrt und im Zwang der alten Homiletik, ringt sie sich langsam von deren Fesseln los und lernt auch in Sprache und Stil dem seit Mosheim gebildeteren Geschmack mehr und mehr Rechnung tragen. Ihre oft scharfe Opposition gegen den Pietismus ward nicht bloß durch vermeintliche Ketzereien der noch gut kirchlichen Väter desselben, sondern auch durch materielle und formelle Schwächen, Einseitigkeiten und Entartungen des Pietismus bei den Schülern jener hervorgerufen (s. A. Pietismus). Alle diese Schwächen des Pietismus machen sich selbstverständlich auch in der pietistischen Predigt reichlich bemerkbar. Gerade sie sind es im Verein mit der Laxheit der populär-erbaulichen Form vieler pietistischer Predigten und der bequemen Vernachlässigung strengerer Ordnung, welche seit der Mitte des 18. Jahrhunderts das Schwinden des pietistischen Einflusses auf das kirchliche Predigtwesen, besonders in Nord- und Mitteldeutschland, bedingen. Einzelne edle, echte Nachfolger Speners fehlen allerdings auch in späterer Zeit keineswegs so völlig, wie es oft dargestellt wird.

Einzelne Prediger. Philipp Jakob Spener (s. d. A.) hat für die Reform der Predigt in seinen **Pia Desideria** Kap. 6 und in den Theol. Bedenken Bd 3 und 4 äußerst beherzigenswerte Winke gegeben. Frei von scholastischer Kunst und Polemik soll sie vor allem die innere Erneuerung des Menschen durch den Glauben und als dessen notwendige Wirkung die Früchte des Lebens hervorheben. Als Prediger hat er mehr

durch den Eindruck seiner Persönlichkeit gewirkt, als durch die allzu lehrhafte und trockene Art seiner Predigt. Er war eben eine durchaus praktisch verständige Natur, bei der Gefühl und besonders Phantasie sehr zurücktrat. Zum volkstümlichen Redner fehlte ihm frische Originalität der Gedanken und des Stils. Alles war bei ihm reflektiert didaktisch, in mühsamem Fleiß zusammengetragen. Er geht vor allem auf Einprägung der Heilslehre und dann auf Grund der Rechtfertigung auch des thätigen Glaubens, des Fleißes in der Heiligung aus. Im Unterschied von Luther, der frei und kühn nur einige Hauptpunkte herausgreift, strebt er mit ängstlicher, ja oft kleinlicher und peinlicher Gewissenhaftigkeit immer nach möglichst vollständiger Eruierung des ganzen dogmatischen und ethischen Textinhalts und zieht in genauer Exegese alle verwandten Stellen, häufig auch Luthers Auslegung herbei. Daher ist seine Methode synthetisch und analytisch zugleich, wesentlich nach der alten Lokalmethode geartet: Eingang, Erklärung (d. h. Thema, oft deutsch und lateinisch nebst Ausführung der Teile), dann der daraus gezogene „Lehrpunkt", wieder mit Abteilungen und oft mit kurzen Schlußanwendungen. Weil ihm die Perikopen, besonders die evangelischen, die er den epistolischen weit nachstellt, zur Darlegung der ganzen Dogmatik und Ethik ungenügend sind, so bespricht er die in jenen nicht enthaltenen Lehrpunkte oft in den allgemeinen und speziellen Eingängen und macht diese als exordia fixa zu selbstständigen Vorpredigten mit Thema und Teilen, die mit der eigentlichen Predigt oft sehr wenig zusammenhängen. Er behandelt darin die Stücke des Katechismus, Römer-, Korintherbriefe u. a. nacheinander, letztere in dem Evangelienjahrgang „Des thätigen Christentums Notwendigkeit" 1679 und 1687. Der auch sonst sich findende Mißbrauch eigener Texte für die Einleitung, der die Einheit der Predigt aufhebt, konnte dadurch nur bekräftigt werden. Dieses Vorherrschen des didaktischen Elements giebt bei dem Mangel an rednerischer Farbe, an gefälliger Diktion, bei dem schwerfälligen, schleppenden Stil, den er selbst beklagt, seiner Predigt oft etwas ermüdend Trockenes. Aber durch sein stetes, klares Zurückgehen auf die Schrift bei Aushebung der Lehrpunkte ohne „Kontroversien, die nur, wo es Text und Not erfordert, und gelinde anzubringen" (Theol. Bed. III, 655), durch seine einfache und praktisch-fruchtbare Anwendung ohne den Zwang des fünffachen usus, durch seine Klarheit und Deutlichkeit ohne Künstelei und Ziererei des Ausdrucks, wenngleich die Sprache von gelehrten und Fremdwörtern nicht rein war, durch Predigten auch über ethische Themata und stärkere ethisch-applikative Wendung des dogmatischen Stoffs zog er bei ruhig gemessenem Vortrag nicht nur große Scharen in seine Kirche, sondern wurde ein kräftig wirkendes Salz für die lutherische Kirche und ihre Predigt. Seine Lehre vom tausendjährigen Reich bringt er mit richtigem Takt nie auf die Kanzel. Die Hauptpredigtsammlungen sind außer der obengenannten die Evangel. Glaubenslehre (Predigten über den Evangelienjahrgang) 1688; Evangel. Lebenspflichten (Predigten über dens.) 1693; Evangel. Glaubenstrost 1694; 66 Wochenpredigten über den Artikel von der Wiedergeburt 1695 (besonders ausführlich und pedantisch trocken); ähnlich die über die Sprüche in den drei ersten Büchern von Arndts wahrem Christent. 1706. Dazu: Lauterkeit des ev. Christentums in auserlesenen Predigten über Evangel. und Epist. 2 Bde 1706—1709; Bußpredigten 3 Tle. 1678. 1686. 1710; Katechismuspredigten 1689; Passionspredigten 1709; Leichenpredigten 13 Tle. 1677—1707; die Frankfurter Wiederholungspredigten (der bisher vorgetragenen Lehrpunkte, beim Abschied) 1686 u. a.

Die Hauptpflegestätte seiner Gedanken, die Universität Halle, gewann nunmehr Jahrzehnte hindurch auch für die Fortentwickelung des Predigtwesens große Bedeutung (s. auch Bd VI S. 154, 48 ff.). Die Hallesche Predigtmethode stellte bald jene alten Leipziger, Helmstädter u. s. f. Künste in Schatten. Unter den von hier ausgehenden Einflüssen wurde die Form der Predigt immer einfacher, und die paränetische Anwendung überwog immer mehr gegenüber der Lehrentwickelung. So gleich bei Aug. Herm. Francke. Über ihn s. d. A. Bd VI S. 150, über seine Predigtthätigkeit dort S. 154, 28 ff. Die wichtigsten Predigtsammlungen Franckes: Die ältere Evangelienpostille (8. A. 1746), die jüngere (3. A. 1740), die Epistelpostille (3. A. 1741), dazu Bußtags-, Leichenpredigten und viele einzelne Predigten. Die Struktur der Predigten ist einfacher als bei Spener; sie folgt wesentlich dem Text, ohne auf die Durchführung eines bestimmten Themas zu verzichten. Immerhin bleibt der ganze Predigtaufbau, der Abhandlung und Anwendung mechanisch zu scheiden pflegt, umständlich genug; und die Einteilung und Gliederung verschwand oft unter der wortreichen Ausführung. Daher fehlt ihnen nicht selten wirklich durchsichtige Ordnung. Francke macht manche Ansätze, um seine Rede aus Schrift und Natur zu veranschaulichen; trotzdem überwindet er eine gewisse Nüchternheit und Trockenheit nicht. Inhaltlich sind die Predigten immer praktisch gemeint; und es ist nicht zu leugnen, daß er individuali-

sierend auf die hergebrachten Ausflüchte gegen christlichen Lebensernst eingeht. In der Art freilich, wie sie immer wieder das Grundthema der wahren Gotteskindschaft behandeln, auch die Mitteldinge etwas häufig in den Kreis der Betrachtung ziehen, hat er weder Einseitigkeiten vermeiden noch wirklich praktisch und lebendig bleiben können. Die Länge seiner Predigten hat ihrem Eindruck sicher Abbruch gethan.

Aus der gleichen Schule sind nun noch eine Anzahl anderer Prediger zu nennen, die wesentlich in derselben Art predigen, nur daß allmählich nicht mehr Lehrpunkte ausgehoben werden wie bei Spener, sondern einfache Textauslegung in synthetischer Form Platz greift. Johann Anastasius Freylinghausen ist Bd VI S. 269, bes. S. 272, 9 ff. auch als Prediger behandelt. Thema und Teilung sind bei ihm kunstlos wie bei Francke. Gleich diesem benützt er im Voreingang vor der speziellen Einleitung einen anderen Bibelspruch. Seine Predigtsammlungen sind: Postille über Sonn- und Festtagsepisteln 5. A. 1744, deren Vorrede auch seine Predigtgrundsätze enthält; Von der Gnade des NTs. 3 Pfingstpredigten 1728; Bußpredigten 1734. Joach. Just. Breithaupt (s. d. A. Bd III S. 369) verdient weniger als Prediger („7 Kreuzpredigten", „Meiningischer Abschied" u. s. f. 1687), denn als Dozent und einflußreicher Förderer der neuen Richtung auf dem Katheder Erwähnung. Joach. Lange, der statt des exord. generale Stücke der hl. Schrift durcherklärte und dann die Predigt mit Weglassung des exord. speciale kürzer faßte, ist mehr als Homiletiker (Oratoria sacra; de iusta concionum mensura) denn als Prediger zu nennen. Von Joh. Porst, Hofprediger und Probst in Berlin (gest. 1728), haben wir eine „Theologia homiletica in exemplis" d. h. Gelegenheitspredigten, von Joh. Georg Pritius, Superintendent in Schleiz und Senior in Frankfurt a. M. (gest. 1732), „Sonntagspredigten vom wahren Christentum". In mancher Hinsicht nimmt eine Sonderstellung ein Gottfried Arnold; vgl. d. A. Bd II S. 122 ff., bes. S. 124, 41 ff. Aus der Menge der sehr langen Predigten des Gothaer Generalsuperintendenten Georg Nitsch (gest. 1729) sind nur einige Bände Gelegenheits- und Leichenpredigten (1720) auf uns gekommen. Er war ein Mann von unübertroffener, herzerquickender Geistesfrische, von schlagfertiger Schriftkenntnis und meisterhaft geschickter, mit Humor durchwürzter Schriftbenützung, bündig, sententiös, pointenreich und oft frappant in seiner Schreibart, voll edler, kräftiger Volkstümlichkeit im Ausdruck, unerbittlich in Aufdeckung der Sünde in allen ihren Schleichwegen und gewaltig im Dringen auf Heiligung und christlichen Tugendernst. In vielen minder bedeutenden eigentlichen Anhängern der Schule Speners wird nun aber bald die hallische Art zur bloßen Manier; und damit tritt deren großer Vorzug einfacherer, biblischer Erbaulichkeit hinter ernsten Defekten mehr und mehr zurück. Sie versäumen zu sehr das didaktische Fundament tieferer Erbauung und das verständige Element, sie überschütten die Hörer zu viel mit Bibelsprüchen und Paränesen, oft ohne wahrhafte Reproduktion der Schriftgedanken, sie bewegen sich bei dem steten Hauptthema Sünde und Gnade, Bekehrung und Heiligung in allzu großer Eintönigkeit der Gedanken und der Sprache, namentlich oft in einem weichen, süßlichen Anpreisen des Heilands und seiner Liebe; sie nehmen Gefühl und Einbildungskraft zu einseitig auf Kosten des Nachdenkens in Anspruch und erzeugen so mehr Wärme als Licht, zumal sie in ihrem Streben nach Popularität auf Ordnung, Methode, organische Einheit immer weniger Wert legen. Dieses Gebrechen erkennt schon der selbstständigste der bisher genannten Nachfolger Speners, der größte Homiletiker und Hermeneutiker seiner Schule, Joh. Jak. Rambach, Professor in Halle und Gießen (gest. 1735). Dieser feingebildete, irenische Geist und überaus fruchtbare, früh verstorbene Autor hilft nicht bloß als Theoretiker der Predigtwissenschaft durch seine praecepta homiletica zu einem wirklichen Fortschritt ins Einfachere, methodisch Lichtvollere, Natürlichere, sondern er sucht auch praktisch auf der Kanzel seine Grundsätze von einfacher Texttreue bei Thema und Ausführung, seine Verwerfung der gezwungenen Jahrgangsthemen u. s. f. zu verwirklichen. Den Beweis geben seine Predigtsammlungen: Predigten über die acht Seligkeiten in der Bergpr., 4. A. 1751, über die sieben letzten Worte Jesu 1726; Erkenntnis der Wahrheit zur Gottsel., 10 Pred. 4 A. 1736; Ev. Betracht. über die Sonn- und Festtagsevangelien, 6. A. 1747; Kasualreden; Gießische Reden über ev. und apost. Texte 4 T. 1738—1740 ed. Neubauer; Betracht. über das ganze Leiden Chr. 1730 u. ö., neu 1855, ed. Ledderhose; über das Evangel. Jesajä 4. A. 1733; über die AG 1747; Bußreden 1735—1736 u. a. Bei großer Kraft in der Aufdeckung des Sündenverderbens und genauer Unterscheidung der Welt- und Gotteskinder in der „Zueignung" (Lentz II, 174 ff.) zeigen diese mit großem Beifall aufgenommenen Reden trotz mancher Mängel der Diktion, die besonders in den später herausgegebenen, oft nur flüchtig entworfenen Predigten zu Tage

treten, eine solche maßvolle Verbindung von verständiger Klarheit mit christlicher Innigkeit und Wärme, von poetischer, lebhafter Phantasie mit strenger, nur zuweilen nachlassender Zucht der Gedanken, daß sie bei ihren kurzen Eingängen, einfach textgemäßer Disposition, logischer Ordnung und Deutlichkeit, gründlicher, klarer und lebendiger Ausführung in vieler Hinsicht den Höhepunkt des norddeutschen kirchlichen Pietismus und zugleich eine Übergangslinie zur neuen verständigen deutschen Kanzelberedsamkeit bezeichnen. Selbst Mosheim konnte sie daher „für die gewöhnlichen Prediger" als Muster empfehlen (Schröckh, KG VIII, 170). Unter seinen vielen Nachahmern ragt besonders Joh. Phil. Fresenius hervor, über den d. A. Bd VI S. 265, bes. 266, 31ff. zu vergleichen ist. Joh. Fr. Starck (gest. 1756), Verf. des Hausgebetbuchs, sei wegen seines „Epistelpredigtbuchs" (neu 1845 ed. Heim) mit allereinfachsten Themen und Dispositionen, steten didaktisch-applikativen Selbstzurufen „an meine Seele" und regelmäßigen Schlußgebeten hier genannt. Nur kurz zu erwähnen sind: Abt Steinmetz zu Kloster Bergen (gest. 1762) und Hofprediger Lau in Wernigerode (gest. 1746).

Nehmen wir die weiteren Verzweigungen des Pietismus gleich noch hinzu! In Württemberg, dessen Kandidaten Halle auf ihren Studienreisen fleißig besuchten, sehen wir den reinen Spenerschen Geist ohne seine spätere Verengung in einer Reihe trefflicher Prediger sich forterhalten. Ja, er gewann dort durch immer frische Elemente eine selbstständige, gesunde und vielseitigere Weiterentwickelung das ganze Jahrhundert hindurch und bis auf den heutigen Tag. Fester, realistischer, zum Teil auch mystischer Bibelglaube und ein weiterer Umblick über den ganzen Offenbarungsorganismus, treue Kirchlichkeit bei freierer, wissenschaftlicher Forschung und unbefangener Fortbildung des Lehrgrundes nach verschiedenen Seiten, besonders auch nach der eschatologischen Seite, — das sind hervorstechende Charakterzüge dieser Gruppe, welche sie gegenüber jenen Epigonen des Pietismus vorteilhaft auszeichnen. Hatte doch schon das Adlerauge Bengels die Hallesche Art als „etwas zu kurz geworden für den Geist der heutigen Zeit" erkannt, wie er auch gegenüber dem Herrnhutischen einseitigen Hervorkehren des Blutes und der Wunden Christi erklärte: „Der ganze Weg Gottes, das ganze Zeugnis von Christo gehört zusammen; wer nur das Herzblatt nimmt, bei dem wird dasselbe bald verwelken und alle andern teuren Wahrheiten gleichgiltig werden" (s. O. Wächter, Lebensabriß B.s, S. 84 u. 309). Die Vorgänger dieser geistlichen Familie waren der obengenannte (s. S. 673, 31) H. Heinr. Häberlin, Joh. Andr. und Joh. Friedr. Hochstetter (beide gest. 1720) und dessen Söhne, dazu Joh. Reinhard Hedinger (s. Bd VII S. 514). Sie alle aber überstrahlt als Prediger Georg Konrad Rieger, dessen Predigtthätigkeit im A. geschildert werden wird. Joh. Albr. Bengel (s. d. A. Bd II S. 597, bes. 601, 26f.) ist als Prediger weniger hervorragend, aber bemerkenswert durch die Nüchternheit seiner Exegese, die seine apokalyptischen Ansichten nie auf die Kanzel bringt (seine 60 Reden über die Offenb. Joh. 1740 u. ö. sind keine Sonntagspredigten), durch die klassische Ruhe und Durchsichtigkeit seiner Predigten, die äußerst einfache und natürliche, beinahe katechetische Darstellungsweise, durch die er auch dem gemeinen Mann immer verständlich bleibt, und durch runde Fassung der Themen. Eitle oratorische Wohlrednerei hielt er mit Recht für sündhaft. Den Tadel bringt er erst an, nachdem er das Gute gezeigt. Um der mangelnden Schriftkenntnis willen las er oft während der Predigt Bibelabschnitte im Zusammenhang vor.

Ueber Friedrich Christian Ötinger s. d. A. Bd XIV S. 332. Zu dem dort S. 338, 56ff. über Ö. als Prediger Gesagten diene Folgendes als Ergänzung. Er nimmt kraft seiner eigentümlichen, mystisch-spekulativen Art eine ganz besondere Stellung in der Geschichte der Predigt ein. Denn was ihn bei seinem glühenden Forschungstrieb gerade beschäftigt, das flicht er — doch mit Bescheidenheit (s. d. Murrhardter Evangelienpredigten) — auf der Kanzel mit ein, seien es Bengels apokalyptische Zeitrechnungen oder Polemik gegen Leibnitz, Wolff, Nicolai und „die gottlosen Berlinischen Lehrer", die alles Leibliche ins Geistige umdeuten, wie auch gegen den Spiritualismus Lavaters, oder medizinische (aus Anlaß der Wunderheilungen) oder physikalische Beobachtungen (vgl. z. B. die Bergwerkspredigt im Anhang der Epistelpr. 1824, S. 790 ff.) oder Zeitereignisse, oder merkwürdige Reisebeschreibungen. Der Text und sogar die Festidee wird über solchen Lieblingsstudien öfter vernachlässigt und das aus der Studierstube gerade Mitgebrachte oft nur lose daran angeknüpft. Dabei werden — jedoch in behutsamer Weise — die Mystiker (Jak. Böhme) und besonders oft die Sprüche Salomonis als Inbegriff aller wahren Philosophie häufig empfohlen. Die Exegese leidet durch gesuchte typologische Auffassung des Geschichtlichen. Bei dieser ganzen Eigentümlichkeit des ungemein vielseitigen und belesenen Mannes und bei dem Mangel einer genauen schriftlichen Vorbereitung erklärt

sich das Abschweifen von einer Materie zur anderen, die Einmischung lateinischer Worte und theosophischer Ausdrücke, die litterarischen Citate, der ungleiche Stil und die verschiedene, oft ziemlich legère Diktion. Bald wirft er große Gedanken in schlagender Kürze hin, bald behandelt er Dinge des täglichen Lebens in naiver, ja derb populärer Weise, bald schreitet er etwas zu hoch über dem Niveau kanzelgemäßer Allgemeinverständlichkeit dahin (vgl. die öftere Bemerkung: „ihr mögt nun, was ich sage, verstehen oder nicht"), bald ist er in Gefahr, unter dasselbe herabzusinken, beides, weil er stets zwanglos spricht, ohne sich einem exegetischen oder rhetorisch-homiletischen Gesetz zu unterwerfen. Daher verwendet er auch auf Disposition und Symmetrie nicht viel Sorgfalt, vgl. die sehr häufige Partition des Themas: wir wollen das 1. glauben lernen, 2. es auch zu verstehen trachten. Bei all dem bleibt dieser originale Kraftmensch darin groß, daß er dem Zuhörer immer Gedanken giebt. Kommt nun auch bei diesen Eigenheiten das Ethische und Paränetische öfters etwas zu kurz, so fehlt es doch nie ganz, sei es im Eingang (der oft ein doppelter ist mit Voreingang) oder im Schluß. Überhaupt machen bei aller Vorliebe für didaktische Tiefe doch auch wieder viele praktische Stellen, Anwendungen auf einzelne Stände, die in ihrer Kürze oft um so packender sind, gesalbte Suspirien und Schlußgebete die tief anregende, erbauliche und nachhaltige, in manchen Kreisen bis auf den heutigen Tag fortdauernde Wirkung seiner Predigten wohl erklärlich. Seine Predigten über die Evangelien 1758. 80 u. ö., über die Episteln 1776. 1824, „die Grundbegriffe des NT" (wohl die besten), Herrenberger, Murrhardter, Weinsberger Predigtbuch und „kurze Betracht. über die Evang. und Epist. des Kirchenjahrs" s. in der Gesamtausgabe seiner Schriften von Ehmann Bd I—V 1858 ff.; auch „Etwas Ganzes vom Evangelio", kurze, konzentrierte praktische Reden und Verse über Jes 40—66.

Den spekulativen Zweig der Bengelschen Schule repräsentieren ferner Phil. Matthäus Hahn (s. Bd VII S. 345, bes. S. 345, 57 ff. 347, 57 ff.) und J. L. Fricker, Pf. in Dettingen bei Urach (gest. 1766). Der andere, praktisch erbauliche Zweig ist, wie natürlich, viel zahlreicher vertreten in einer ganzen Reihe von Predigern, die wir aber, wie Bengels Schule überhaupt, mehr biblisch evangelisch als spezifisch pietistisch nennen müssen. Hierher gehört Friedrich Christoph Steinhofer, über den der A. zu vergleichen ist. Weniger bekannt ist Imman. Gottlob Brastberger; vgl. d. A. Bd III S. 360. Außer dem dort genannten Werk seien erwähnt: „Ordnung des Heils" 1760 und 1856; sehr ins einzelne gehende, einfach kräftige, populäre Wochenpredigten über den ordo salutis; „Worte des Heils" in 40 Pred. 1761. Über Joh. Christ. Storr s. d. Art. Eine besondere Gabe der inventio bekunden Phil. Dav. Burk, Dekan in Kirchheim (gest. 1770), der in seinen Sammlungen zur Pastoraltheologie (neu ed. von Oehler 1867 2 T.) mit richtigem Takt gesunde homiletische Ratschläge giebt, und in dem achtbändigen Repertorium „Evang. Fingerzeig" dem Prediger sehr sorgfältig ausgearbeitete Dispositionen über alle Evangelien, sinnige Themen und eine ungemeine Fülle fruchtbarer Gedanken bietet, und ebenso in Norddeutschland Chr. Sam. Ulber, Pastor in Hamburg (gest. 1776), in seinen ideenreichen „Erbaulichen Denkzetteln" (Sammlung von Dispositionen, neu 1847) und seinen „Predigten", besonders auch in den „Betrachtungen des sterbenden Jesu in 12 Predigten" 3. A. 1766. Karl Heinr. Rieger, Konsistorialrat und Stiftsprediger in Stuttgart (gest. 1791), erreicht zwar seinen oben genannten Vater Georg Konrad nicht hinsichtlich des Feuers und der rednerischen Kraft, wohl aber hinsichtlich tiefer Einsicht und innigen Festhaltens der Kernpunkte des Evangeliums, wie des gewissenhaften Achtens auch auf die weniger hervortretenden Textmomente. Die reichste christliche Erfahrung, an deren Umfang die nur weniger Leser heranreichen dürfte, die ernste und milde Ruhe einer wahrhaft christlichen Weisheit, der psychologische Feinsinn, mit dem er in das eigentliche Mark der Schriftgedanken eindringt und die zerstreuten ethisch-applikativen Perlen in Bengels Gnomon in reicheren Fluß und Zusammenhang bringt, zeichnen seine Predigten (Pred. u. Betrachtungen über die Sonntagsevangelien u. s. w., 1794) und noch mehr seine heute noch mit Recht viel gebrauchten „Betrachtungen über das NT" (1828, 5. A. 1875) bei aller schleppenden Schwerfälligkeit des Stils in seltenem Grade aus. Zu dieser Reihe zählen ferner der vielgelesene nüchterne, milde, friedliche Erbauungsschriftsteller, Schrifterklärer und Apologet Magnus Friedr. Roos („Hausbuch"; „Fußstapfen des Glaubens Abrahams"; „Christl. Glaubenslehre"; „fundamenta psychol. sacrae"; Auslegung der Weissagung Daniels; Kurze Auslegung der Offenb. Joh. u. s. w.) mit seiner kindlichen Glaubenskraft (gest. 1803; s. d. A.), Jerem. Friedr. Reuß, Kanzler in Tübingen, und der durch und durch originale Pädagog Joh. Friedr. Flattich (s. Bd VI S. 92 f.).

Aus der reformierten Kirche gehört hierher der fromme Mystiker und Liederdichter Gerhard Tersteegen; über ihn s. d. A.

Eine eigentümliche Zuspitzung der hallischen Predigtweise, aber auch schon einen gewissen Gegensatz zu ihr bildet die Predigt der Brüdergemeine (vgl. dazu d. A. Zinzendorf). Nicht bloß die kirchenbildende Thätigkeit dieses Zweigs des Pietismus war es, was die herrnhutische Richtung von Halle je länger je mehr trennte. Die oben beschriebene Entartung der hallischen Predigtschule, die sich besonders auch in der Manier zeigte, daß gegenüber dem freien Walten des Geistes und dem Absehen auf Rührung in ihren „Predigten für das Herz" (s. Schuler II, 224 ff.) auf strenge Ordnung der Gedanken und geschmackvolle Form gar kein Wert gelegt ward, wirkte sogar noch auf die ältere herrnhutische Predigt herüber. Vor allem war es aber die hallesche Theorie vom Bußkampf, wie sie z. B. der jüngere Francke und der Schlesier Johann Mischke (gest. 1734) vertraten, welche einen Abstand gegenüber der herrnhutischen Predigt bezeichnete. Diese letztere betonte vielmehr den Glauben an das Verdienst Christi und sein Versöhnungsblut, durch das alles für uns schon gethan ist, das kindliche Ruhen in der Gnade des Herrn, das selige Sichgeborgenwissen in den Wunden des Lammes, das lebendige Gefühl des den Heiland Besitzens in bräutlicher Liebe zu ihm. Die Predigt der Brüdergemeine hat diese Gedanken dann wieder so vorwiegend, ja eintönig hervorgehoben, daß viele andere christliche Wahrheiten darüber entschieden zu kurz kamen. Der warme Hauch inniger Gemeinschaft mit dem Herrn und kindlicher Einfalt hat bei diesen Predigern etwas Ansprechendes, Wohlthuendes; aber zugleich treten bedenkliche Einseitigkeiten hervor: die Vernachlässigung einer geordneten Disposition, die viel zu häufige Ausnützung der beliebten Schlagworte: Bräutigam, Blut Christi, Wunden des Lammes u. dgl., das stete Sichbewegen in einem engen Kreis biblischer, aber von der Schrift selbst nicht entfernt in demselben Maß bevorzugter Bilder, besonders von der Gemeinschaft des Gläubigen mit Christo, endlich die zum Teil spielende, ja sinnliche Ausmalung derselben, die hauptsächlich auf das Gefühl wirken sollte. Bei Hollatz wie bei manchen der obengenannten Prediger (z. B. Steinhofer, Brastberger) zeigen sich übrigens Spuren, daß diese homiletische Tonart auch auf die lutherische Predigt herüberwirkte.

Der Stifter der Brüdergemeine, Nikolaus Ludwig Graf von Zinzendorf (gest. 1760) ist ohne Frage auch der bedeutendste und originalste ihrer Prediger. Er konnte wie Wenige von sich sagen: „Die Kanzel habe ich lieb und reiste ihr zu lieb gern viele Meilen", so daß er einmal, wie er selbst erzählt, in wenigen Jahren über 3000 Reden hielt, die er übrigens nie vorher aufschrieb. In ihm vereinigten sich in seltenem Maße viele Eigenschaften eines großen Redners: ein feuriges, von Christi Liebe von Kindheit auf ganz hingenommenes Herz, das „nur Eine Passion hatte, und die ist Er, nur Er", feine, vornehme Bildung, hohe Genialität, ungemein lebhaftes, leicht erregbares Gefühl, reiche Phantasie und Gedankenfülle, eine tiefe und schnell flüssige lyrische Anlage bei klarem Verstand und großer Kraft der Sprache. Nur zeigen sich seine großen rednerischen Anlagen immer als ganz frei und regellos gewachsen, nicht systematisch geschult und einheitlich verschmolzen. Seine Reden sind größtenteils Äußerungen innerer Selbstgespräche vor der Gemeinde über Gegenstände, die sein Gemüt gerade erfüllten. Bald zeigen sie sprühende Geistesfunken in erhabenem Ausdruck, lebhafte Bilder, sich drängende Vorstellungen, oft, wie in seinen Liedern, eine ätherische Frische, Kühnheit und Freudigkeit des Geistes; bald steigen sie zu schlichter didaktischer Exposition herab, ohne viel Schwung, ob auch nie ohne Wärme, wobei der betreffende Gegenstand oft ins klarste Licht gestellt wird (vgl. z. B. die Predigt bei Nesselmann, Buch der Pred., S. 366 ff.). Aber immer und überall macht sich das unverrückte lautere Streben geltend, Christum zu verherrlichen, und ebenso dieselbe innige, zarte Empfindung dieser oft an weibliche Art gemahnenden Natur, dieselbe Heiterkeit der kindlichen Einfalt, auch beim Vortrag der gleiche lebhafte, kräftige und dabei seelenvolle Ton, der auch in Hörern, die dem Inhalt nicht recht folgen konnten, einen tiefen Segen hinterlassen haben soll. Auch wo er das Gewissen gewaltig weckt und mit dem Schwert der Wahrheit in die verborgensten Tiefen der Seele dringt, hat sein Geistessprühen, verbunden mit dem innigen Hauch seiner suchenden Liebe, mehr etwas sanft Hinnehmendes als Verwundendes. Besonders bei Ordinationsreden und Bischofsweihen ging bei dem feierlichen, gottinnigen Ernst seiner Worte und seiner ganzen Haltung die tiefste Bewegung durch die ganze Gemeinde. Daraus begreift sich die außerordentliche Wirkung seiner Predigten, die mitunter ungeheure Zuhörerschaft, z. B. bei den (gleichfalls nur durch Nachschrift fixierten) „Berliner Reden" von 1738 über den zweiten Art. des luth. Katechismus, das Vaterunser u. a. Man übersieht bei diesen Vorzügen gern

den häufigen Mangel an Plan und Ordnung in seinen Vorträgen, der auch wieder etwas Geniales hatte, ihren aphoristischen Charakter, der doch das Band einer geistigen Einheit durchblicken läßt, selbst die in späteren Jahren aus Deutsch und Französisch und sonstigen Sprachen äußerst bunt gemischte Diktion, die zur Wirkung des Inhalts paßte „wie ein nasses Gewand auf den Körper". Aber durch dieses geniale Sichgehenlassen in 5 Form und Ausführung hinterlassen Z.s Reden doch im ganzen selten den Eindruck einer harmonisch vollendeten Schönheit. Die Extravaganzen der schwärmerischen Periode der Herrnhuter Gemeinde 1743—1750 mit ihrem Schöpfen aus der religiösen Phantasie, deren Vorstellungen man in die Schrift hineintrug, mit ihren geschmacklosen, weichlichen Spielereien, ihrer sinnlichen Auffassung des „Martermannes", dessen Wunden (bes. die 10 Seitenwunde) das stete Objekt der Reden, wie der Lieder und Liturgie waren (vgl. z. B. 34 homiliae über die Wunden-Litanei 1747, wo der Name Homilie seit langer Zeit zum erstenmal wieder auftaucht, denen aber gerade das unentbehrlichste Merkmal der Homilie, der fortlaufende Schrifttext, fehlt), bildeten glücklicherweise auch für sein Wirken nur eine Episode. 15

Über die klaren, nüchternen, großenteils trefflichen Predigten des Bischofs August Gottlieb Spangenberg s. d. A. Der auch auf weitere Kreise wirkende bedeutendste neuerer Prediger der Brüdergemeine, v. Albertini, gehört in den folgenden Zeitabschnitt. An die hervorragenden Missionsprediger des 18. Jahrhunderts, Barthol. Ziegenbalg, Benj. Schultze, Christian Friedr. Schwarz u. a., die Herrnhuter Missionspioniere Dober, Nitsch- 20 mann, Martin, David Zeisberger u. s. f. und die nordischen, wie Hans Egede, Thomas v. Westen u. a., soll nur erinnert sein.

Unter den Epigonen der kirchlichen Orthodoxie begegnen uns namhaftere Prediger besonders in Sachsen, das im Kampf gegen den Pietismus den Vortritt behielt, obschon auch hier manche aufrichtig fromme und praktisch gerichtete Prediger wie J. und G. 25 Olearius, Rechenberg, der oben genannte Gerber, Marperger u. a. das im Pietismus Berechtigte sich unwillkürlich aneigneten. Seine heftigeren Gegner wie Joh. Fr. Mayer (s. d. A. Bd XII S. 474), Schelwig (s. d. A.), Fecht (s. Bd V S. 788) überragt auch als Prediger Valentin E. Löscher (s. Bd XI S. 593, bes. S. 596, 25 ff.). Dieser fleißige und gern gehörte Kanzelredner, dem unter seinen vielen Geschäften das Predigen als 30 „Rekreation" galt, ist weder als Theoretiker (Breviar. homilet. 1720 u. 1731) noch als Praktiker frei vom alten scholastischen Formalismus der Predigt und von der Unnatur der „Realjahrgänge". Gelehrte Untersuchungen, Allegorien, mystische Vergleiche geistlicher Vorgänge mit natürlichen unterbrechen das Erbauliche (vgl. dafür den Perikopenjahrgang: Die merkwürdigsten Werke Gottes in den Reichen der Natur und des Geistes 1724 u. ö.). 35 Doch ist er nicht ohne Wärme und Begeisterung und verfolgt auch in Verteidigung der Offenbarung gegen die neue Philosophie stets praktische Zwecke. Hervorzuheben ist seine furchtlose Strafpredigt gegen den katholisch gewordenen Hof 1748. Ein anderer würdiger Vertreter der orthodoxen Predigt ist Johann August Ernesti (s. d. A. Bd V S. 469 ff.; Predigten S. 470, 5 ff.). Seine Predigten zeigen genaue Begriffsbestimmung, machen die 40 biblischen Orientalismen völlig deutlich und verfehlen nie, die Glaubenswahrheiten zu praktischer Anwendung zu bringen. Die Darstellung ist etwas steif-gravitätisch, die Gedanken werden klar, aber nicht recht populär ausgedrückt. Inhaltsreich sind seine Reden, aber sie packen nicht. Manches in ihnen verrät den lateinisch meditierenden und konzipierenden Verfasser. Sein Schüler Sam. Friedrich Nathanael Morus ist im A. Bd XIII 45 S. 481 auch als Prediger behandelt (S. 483, 35 ff.). Aus Süddeutschland sei die äußerst selten gewordene Soldatenpostille (Tübingen 1735) des Garnisonpredigers Johann Friedrich Flattich genannt. Er rückt darin frisch, freimütig und herzhaft auch Atheisten und anderen Freigeistern mit der Schrift und Vernunft herzhaft zu Leibe; Proben in Birlinger, Alemannia VII, VIII, IX. Sonst sind von Homileten mehr 50 nach altorthodoxer Art um die Mitte des 18. Jahrhunderts zu nennen: H. Schubert in Potsdam, später in Zossen (Land-, Kirchen- und Hauspostille, 2 T. 1748, 4. A. 1769), Christoph Birkmann in Nürnberg (Bündlein der Lebendigen, 2. A. 1765) und sein Kollege in Nürnberg Andr. Rehberger (gest. 1760), ein musterhafter Prediger und Seelsorger. 55

Aus der reformierten Kirche deutscher Zunge seien nur der Berliner Hofprediger Dan. Ernst Jablonski (Bd VIII S. 510; Pred., je zehn 1715 ff., theologisch überladen, aber mit rührender Illustration) und der Züricher Antistes Joh. Jak. Ulrich (Bergpredigt in Pred. erklärt, 3 T. 1727, zwar nicht ganz ohne spitzfindige theol. Untersuchungen nach altem Schlag, aber im ganzen doch kraftvoll und originell, erschütternd eindringlich und 60

freimütig) genannt. Über Dan. Stapfer in Brugg und Bern und seine Predigt nach dem Erdbeben in Lissabon s. d. A.

β) Die Reform der deutschen „Kanzelberedsamkeit" seit Mosheim und die Predigt des Rationalismus. — G. Ecke, Die evangelischen Landeskirchen Deutschlands im 19. Jahrhundert, 1904, S. 88 ff.; Thikötter, Der orthodoxe Pietismus und der Rationalismus im vorigen Jahrhundert, Deutsch-evangelische Blätter 1904, S. 325 ff.; G. Ecke und Thikötter, Rationalismus und Pietismus im vorigen Jahrhundert, ebenda 1904, S. 496 ff.; v. Kügelgen, Kant als Prediger und seine Stellung zur Homiletik, Kantstudien I, S. 290 ff.; (auch in dess.: Schleiermachers Reden und Kants Predigten, 1901); Blanckmeister, Ein sächsischer Dorfprediger vor 100 Jahren, Hwb XI, Heft 8; gegen diesen Aufsatz G. Floß, Ein sächsischer Dorfprediger vor 100 Jahren, ZprTh XIII S. 97 ff. (beide behandeln Traugott Günther Roeller, dessen Predigten 1790—92 erschienen; instruktiver Streit für die Beurteilung der Predigt der Aufklärung); — für Herder außer O. Baumgarten (s. im A. Herder Bd VII S. 697, 21) R. Bürkner, Herder, sein Leben und seine Werke, 1904; A. Jacobsen, Wandlungen einer Herderschen Predigt, ZprTh XII, 1890, S. 212 ff.; A. Werner, J. G. Herder und die Predigt, in Die Predigt der Gegenwart VIII; für Reinhard: Diegel, Franz Volkmar Reinhard, Ausgew. Pred., mit einer einl. Monographie, 1891, Bd 15 von „Die Pred. der Kirche"; für Lavater: Johann Caspar Lavater, Denkschrift, Zürich 1902; W. Bornemann, Johann Caspar Lavater, Christl. Welt, 1904, Sp. 320 ff.; für die Esper, Schöner u. a. Gotthilf Heinrich v. Schubert, Altes und Neues aus dem Gebiet der inneren Seelenkunde, bes. Bd II, 1824, S. 260 ff. (Esper), Bd II S. 308 ff. (Schöner); Thomasius, Das Wiedererwachen evangelischen Lebens in der lutherischen Kirche Bayerns, 1867.

Überblick. Infolge englischer Anregungen und infolge der Einflüsse der neuen französischen katholischen wie protestantischen Kanzelberedsamkeit beginnt die deutsche Predigt seit Mosheim größeres Gewicht auf ansprechende Form zu legen. Mit der beginnenden Aufklärung macht sich zugleich das Bestreben geltend, logische Ordnung und Methode auch in der Predigt wirksam zu machen. Je größer die Formlosigkeit mancher pietistischen Prediger gewesen war, um so erheblicher ist der hierdurch bezeichnete Fortschritt. Aber wenn auch zunächst wesentlich der herkömmliche Glaubensinhalt in klareren Formen dargeboten wurde, so beeinflußte doch die wachsende Aufklärung bald genug die deutsche Predigt auch nach ihrem Inhalt (vgl. d. A. Aufklärung Bd II S. 225 ff., bes. S. 239 f.). Die Sätze der Kirchenlehre, welche „vernünftigem" Denken nicht zugänglich sind, werden zurückgestellt, die einfachen Vernunftwahrheiten treten in den Vordergrund und werden bald überschwenglich-sentimental, bald in nüchternen Deduktionen ausgeführt. Während anfangs die Aufklärung gegen den noch herrschenden Supranaturalismus anzukämpfen hatte (etwa bis 1775), folgt dann eine Periode des herrschenden Rationalismus bis etwa um 1810, bis in manchen Natur- und Nützlichkeitspredigern dieser Zeit ein Tiefstand der evangelischen Predigt erreicht ist. Aber selbst in dieser Zeit ist seine Herrschaft nie ganz unangefochten. Gleichzeitig brach sich eine Reaktion gegen die herrschende Strömung teils vom ästhetischen, teils vom biblisch-evangelischen Standpunkt aus kräftig Bahn. Nah verwandt dieser letzten Gruppe sind die mehr von der Orthodoxie oder dem Pietismus früherer Zeit abhängenden Predigern, die wir zum Schluß als Nachwirkung älterer homiletischer Richtungen anführen.

A. Die Zeit des noch vorherrschenden Supranaturalismus und der aufkeimende Rationalismus (c. 1740—1780). — Allgemeines. Als Anfangspunkt einer Wendung zu besserer Predigtform gilt mit Recht Mosheim und besonders seine oben genannte Übersetzung und Empfehlung „Auserlesener Predigten Tillotsons" 1728. Wenn Friedrich d. Gr. als Kronprinz in Ruppin durch von ihm selbst übersetzte Predigten Bourdaloues, Fléchiers, Massillons und Saurins sein Regiment sonntäglich zu erbauen suchte (Hamilton, Rheinsberg 1882, I, 63), so zeigt diese eine Notiz, wie stark der Einfluß der Franzosen in dieser Richtung gewesen sein muß. Auch Mosheim hat für Fléchier und Saurin viel Anerkennung und bezeugt, daß man damals englische und französische Prediger allgemein als Muster vorhielt (Anweisung, die Gottesgelahrtheit zu erlernen, S. 161 ff.). Als relativ bestes Vorbild für unsere deutsche Art erscheint ihm aber der deutsch empfindende und französisch predigende Basler Prof. Sam. Werenfels (gest. 1740; **Sermons sur des vérités importantes de la religion** 1716, auch deutsch), der rednerisch begabt, aber allem falschen Pathos abhold, elegant und doch allverständlich und zugleich innig erbaulich war. Er wie der gefühlvolle Prediger und Homiletiker Pierre Roques in Basel (gest. 1748; Pred. über die Sittenl. Jesu 1744) und der feurige Hofprediger Jaquelot in Berlin zeigen, wie rasch die Einbürgerung der besseren Predigtform unter ausländischen reformierten Theologen

vor sich ging. Noch Reinhard mußte später die jüngeren Prediger zur „Berichtigung ihres Geschmacks“ auf Saurin verweisen.

Indes ward der Umschwung zu besserer Form in der deutschen Predigt keineswegs bloß durch Nachahmung des Auslands herbeigeführt. Es sei nur an die systematische Reinigung der deutschen Sprache für Poesie und Prosa erinnert, an die Sprachgesellschaften des „Palmen-“ und des „Blumenordens“ schon im 17., die „deutschen Gesellschaften“ in Leipzig, Jena u. s. f. im 18. Jahrhundert, die Errichtung einer Professur der deutschen Beredsamkeit in Halle noch vor 1730. In Verbindung damit steht das immer stärkere Ringen des deutschen Geistes nach einer selbstständigen deutsch-nationalen Litteratur. Die zweite schlesische Dichterschule, ihr Übergang zur klassischen Dichtung, Gottscheds „Ausführl. Redekunst“ 1736 und seine Opposition gegen die Leipziger Predigtmethode, Baumgartens Ästhetik, Gellerts berühmte Fabeln und vollends die dann folgende klassische deutsche Litteraturepoche selbst, — das alles übte einen wachsenden Einfluß auf den ganzen Ton und Stil der deutschen Predigt. Ja dieses ganze Ringen kam von selbst jenem gebildeteren ausländischen Kanzelstil entgegen und mußte dessen Verbreitung und damit die Epoche besserer Form um so rascher heraufführen.

Die neue Wendung betraf aber nicht bloß die Form. Das Zeitalter Mosheims forderte Anpassung auch des Inhalts der Predigt an das Zeitbedürfnis. Man war des langen theologischen Gezänkes und der steifen orthodoxen wie der breiten pietistischen Predigt überdrüssig. Das allgemeine Interesse bekam daher mehr und mehr philosophische Richtung. Das geschah teils durch den mit der besseren Form herüberwirkenden Moralismus und rationalisierenden Supranaturalismus Tillotsons, Clarkes u. a. und mit der Zeit durch die Einflüsse der englischen, holländischen und französischen Aufklärung überhaupt, teils besonders durch das heimische Gewächs der streng demonstrativen, mathematisch philosophischen Methode von Leibnitz und Wolff, die bald die deutschen Hochschulen beherrschte. Durch sie lernten die Prediger wohl Deutlichkeit der Begriffe, Ordnung, Gründlichkeit, regelrechtes Definieren und Demonstrieren; aber sie übten die neue Kunst bald auch da, wo sie gar nicht nötig war (z. B. Mt 8, 1 „Berg ist ein erhöheter Ort“). Diese Pedanterie verlor sich zwar allmählich wieder, wozu G. F. Meiers „Gedanken vom philos. Predigen“ 1751 u. 62 das Ihrige thaten. Aber man hatte sich nun einmal daran gewöhnt, „vernünftige Gedanken“, Beibringung „richtiger Begriffe“, Beweise auch für den Verstand“, nicht bloß Schriftbeweis vom Kanzelredner zu erwarten. Man hatte durch Wolff angefangen, die göttliche Offenbarung nach Vernunft und Erfahrung zu prüfen. Damit ward erst formell, dann immer mehr auch materiell die Periode der rationalistischen Predigt eingeleitet, die, von der Autorität des gesunden Menschenverstandes auch in Glaubenssachen ausgehend, mit der Zeit immer offener die „natürliche Religion“ als den wesentlichen Inhalt auch der christlichen und die Moral als wesentlichen Inhalt der natürlichen Religion betonte, ob auch ihre ersten Keime noch unbestimmterer Art waren. Zugleich kam eine von der französischen Sprachmengerei gereinigtere deutsche Sprache mit der philosophischen Richtung auf die Kanzel.

So fand Mosheim nicht mehr bloß den Gegensatz der pietistischen und orthodoxen, sondern auch schon den der „philosophischen“ und „biblischen“ Predigt vor, wie man sie schon damals zu bezeichnen begann. Beide wetteifern vorerst noch an Geschmacklosigkeit, jene durch ganz unfruchtbare Demonstrationssucht, diese durch bloße Aneinanderreihung von Schriftstellen, häufig ohne systematische Zucht. Die verkörperte Vermittlung zwischen Theologie und Philosophie, den deutlichsten Übergang in die neue Ära bildet Probst Joh. Gust. Reinbeck (gest. 1741; Predigten über die Sonntagsevangelien 1734 u. a.). Ihn zeichnen aus: sorgfältige Disposition, gründliche Anwendung, besonders eine korrekte und dabei faßliche Entwickelung der Begriffe, stete Verbindung von biblischen und philosophischen Beweisgründen, freilich oft mit zu viel Logischem. Die Frage, „ob die Philosophie sich auf die Kanzel schicke?“, hatte R. in beschränktem Sinne bejaht. Das preußische Kirchenregiment dringt jetzt (1739) auf „logische Ordnung, präzisen Ausdruck, maßvolle Anwendung von Bibelstellen, Enthaltung von dunkeln, mystischen Redensarten und allegorisierender Ausdrucksweise“. Andere warnen vor „unnützen philosophischen Redensarten“ auf der Kanzel.

Einzelne Prediger. Joh. Lorentz von Mosheim (s. d. A. Bd XIII S. 502; über ihn als Prediger dort S. 505, 57 ff.; das Folgende zur Ergänzung), auch als Kanzelredner so gefeiert, daß Schildwachen beim Gedränge die Ordnung aufrecht erhalten mußten, predigte namentlich bei besonderen Veranlassungen vor dem Hof und der Universität in Braunschweig, Wolfenbüttel, Blankenburg und Helmstedt. Was bei diesem „deutschen

Tillotson oder Saurin" von klangvoller Stimme und lebendigem Vortrag als Hauptstärke entgegentritt, ist der elegante, mustergiltige Stil, die apologetische Tendenz und die solide, überzeugende Beweiskraft seiner „Reden", die, ebenso kraftvoll und sicher als fein, flüssig und einnehmend ausgeführt, allerdings an jene auswärtigen Meister erinnern mußten.
5 Die bisherige schwerfällige Art des deutschen Kanzelstils ist hier fast ganz überwunden. Die Sprache ist leicht, klar, durchsichtig geworden. Trotz einer gewissen Weite der Anschauung steht er im wesentlichen noch fest auf den evangelischen Grundlehren (s. Bd I seiner „Heiligen Reden" Vorr.; 1. u. 3. Rede u. s. w.). Er betrachtet als Hauptaufgabe Ueberzeugung der Hörer durch gute Gründe, ohne leeres Pathos, wobei er immer die
10 Wahrheit der christlichen Lehre aus ihren Wirkungen zu erweisen liebt (s. gleich I, 1 den „Beweis des Lebens Jesu aus dem Tode der Apostel"). Daher giebt er überall reiche historische Illustrationen, ergreifende Schilderungen auch der zeitgeschichtlichen Verhältnisse mit feiner psychologischer Begründung und ungezwungenem Hervorziehen der pädagogischen Elemente zu eingehender und ernster Anwendung, aber ohne die Fessel der alten vielfachen
15 Nutzanwendung. Er faßt vor allem Erkenntnis und Verstand, dann aber auch energisch den Willen der Hörer an. In der Zeit des eben einbrechenden englischen Deismus und französischen Naturalismus, da er bereits klagen muß: „Die Freigeisterei herrschet durch und durch an den Höfen" („Anweisung erbaulich zu predigen" 1771, S. 136 ff.), will er seinen vornehmen und gebildeten Hörern wieder Achtung vor dem Christentum durch klare Gründe
20 in edler, klassischer Sprache einflößen. Daher die wohldurchdachte Argumentation, der große Fleiß besonders in der Darlegung der göttlichen Kraftwirkungen des Evangeliums, des göttlichen Ursprungs der christlichen Sittlichkeit, wobei er auch Vernunftgründe und Beweise aus der natürlichen Religion keineswegs verschmäht, letztere aber noch als in völliger Harmonie mit der Offenbarung befindlich voraussetzt. Der Text wird sorgfältig
25 benützt, die Mehrzahl von Eingängen mit Recht verworfen. Die Themen sind oft praktisch und spannend gewählt; mitunter aber verallgemeinern sie auch den Grundgedanken des Textes zu sehr. Die Ausführung ist manchmal zu umständlich und wortreich, daher die Predigt nicht selten zu lang (bis 60 S. in Gr. 8°, vgl. Saurin); aber das Ganze bleibt infolge der strengen Ordnung der Gedanken doch übersichtlich. Die Ausführung
30 ist lebendig, anschaulich, anregend, ob auch des Beweisens und Schlußziehens oft zu viel wird.

Der richtige Ton für gebildete Hörer war hiemit angeschlagen. Die Predigt hatte durch klaren Inhalt und edle Form wieder angefangen, ihren „Kulturberuf" auch für die Gebildeten an den Tag zu legen. Wie einst auf Orthodoxie, so wird fortan die deutsche
35 Predigt auf guten Geschmack geprüft. Homiletiker und Prediger folgen bald zahlreich dem gegebenen Vorbild. Wie durch Mosheim auf die lutherische, so wirkt Tillotsons Muster durch August Friedr. Wilh. **Sack** (s. d. A.) auf die deutsche reformierte Kirche. Noch geringere Verwertung der evangelischen Glaubenslehren neben der Moral als bei diesem, aber mitunter strenge Bußpredigt vor einem verweichlichten Geschlecht findet sich
40 bei seinem Sohn Friedr. Sam. Gottfr. Sack, gleichfalls Hofprediger in Berlin, dem Religionslehrer Friedr. Wilh. III. und IV. (gest. 1817; Pred. 1781 u. 88). Gegenüber diesem ruhigen Geist begründet Joh. Andr. **Cramer** (s. Bd IV S. 314, bes. S. 315, 57 ff.) die neue deutsche Kanzelberedsamkeit mehr nach der oratorischen Seite (über 20 Bde Pred. 1764 ff.). Er zeigt im Unterschied von der sachlichen Beredsamkeit Mosheims ein feuri-
45 geres Pathos, das nur zu lang anhält und stets nach rednerischem Effekt strebt. Die Fülle rhetorischer Figuren macht die Ausführung breit, oft überladen. Aber Gedankenreichtum, klare Disposition, zweckmäßige Wahl dogmatischer und ethischer Gegenstände, treffende Charakteristiken zeichnen ihn ähnlich wie Mosheim aus. Auch er benützt die Wahrheiten der natürlichen Religion gern zur Bekräftigung des Offenbarungsglaubens.
50 Der kirchlichen Formel des lutherischen Bekenntnisses steht er etwas freier gegenüber. Ihm verwandt im Streben nach eindringlicher, wirksamer Beredsamkeit ist Gottfr. Leß; über ihn s. Bd XI S. 404; seine Predigten 405, 39 ff. Einen stärkeren rationalistischen Beigeschmack zeigt die supranaturalistisch moralische Predigtweise von Christoph Christian **Sturm**, Pastor in Magdeburg und Hamburg (gest. 1786). Bei ihm traten Religiöses und Mo-
55 ralisches schon unvermittelt auseinander. Er eröffnet auch bereits die Reihe der Naturprediger, freilich um durch die Natur zur Schrift zurückzuführen (Predigten über einige Familiengeschichten der Bibel, 2 Bde 1783 ff.; Betrachtung über die Werke Gottes im Reiche der Natur, 4 T. 1774). Bei ihm zeigen sich auch starke Spuren der damals aufkommenden poetisch-ästhetischen Predigtart. Sie bestand darin, daß manche Prediger unter
60 dem Einfluß von Klopstocks Messias, Youngs Nachtgedanken, Ossians, Yoriks empfind-

samen Reisen u. dgl. sich im Schwulst hochtrabender, pathetischer Phrasen nach dem Geschmack eines Lohenstein oder in süßlich sentimentaler Sprache gefielen, ja sogar im höheren Ton Klopstockscher Hexameter predigten. Zu nennen sind als Beispiele dieser Gattung von Predigern Männer wie Danneil und Mieg. Im übrigen sei hierfür auf Schuler II, 205 und Rothe S. 447 verwiesen. Glücklicherweise ging diese Geschmacksverirrung infolge der Rüge von G. Fr. Meier (Kunst zu predigen 1772 S. 52) u. a. rasch vorüber.

Hervorragende und zugleich maßvolle Vertreter der neuen Richtung der Zeit sind Johann Friedrich Wilhelm Jerusalem und Johann Joachim Spalding. Über den ersteren handelt der A. Bd VIII S. 695 genauer; seine Predigtthätigkeit ist dort S. 696, 38 ff. geschildert. Spalding (1714—1804), besonders bekannt als Verfasser des Buchs „Von der Nutzbarkeit des Predigtamts", ist neuerdings von Hering (S. 187 ff.) gerecht und eingehend gewürdigt worden (s. d. A.).

B. Die Zeit des herrschenden Rationalismus (ca. 1780—1810). Allgemeines. Seit der Mitte des 18. Jahrhunderts gelangten die aufklärerischen Bestrebungen auch auf der Kanzel zu immer allgemeinerer, wennschon nie völlig allgemeiner Herrschaft. Zugleich entwickelte sich die Predigtweise, welche die eben Besprochenen angebahnt, in einseitigerer, oft genug extremer Weise weiter. Es ist von unserem heutigen Standpunkt aus nicht leicht, die Predigt dieser Periode wirklich gerecht und geschichtlich unbefangen zu würdigen. Und mehr als ein Predigthistoriker hat seiner allgemeinen Abneigung gegen den Rationalismus auch in der Beurteilung seiner homiletischen Arbeit einen Ausdruck gegeben, der Schattenseiten und Vorzüge nicht sorgfältig genug gegeneinander abwägt. Auch die Schilderung, welche Christlieb RE² Bd XVIII S. 576 ff. gegeben hat, teilt diesen Mangel.

Inhaltlich bedeutet diese Periode der Predigt einen gewaltigen Abstand von der Predigt der Orthodoxie und des Pietismus. Jene hatte die reine Lehre unermüdlich verkündigt und verteidigt. Sie hatte sorgfälig darauf gehalten, daß von den in dieser reinen Lehre festgestellten Glaubenswahrheiten auch nicht die geringste verloren gehe. Ganz anders die Aufklärung. Ihr kommt es darauf an, den „reinen Christenglauben" zu predigen. Nur das will man auf den Kanzeln lehren, was nach dem Ausdruck des Braunschweiger Kirchenrats J. W. G. Wolff (in der Vorrede zu seinen „Reden bei feierlichen Religionshandlungen" 1818 S. 39) „echte Christuslehre ist, was Verstand und Herz befriedigt, was allein einen vernünftigen, beruhigenden Glauben, Sittlichkeit und Tugend zu befördern vermag". Bei dem damit gegebenen Läuterungsverfahren fällt naturgemäß vieles fort, was zum Bestand der evangelischen Kirchenlehre gehörte; und gerade die stets als Fundamentalartikel anerkannten Lehren mußten sich eine weitgehende Umdeutung gefallen lassen. Die Lehren von Gott, Tugend und Unsterblichkeit bildeten immer ausschließlicher den Inhalt der rationalistischen Predigt. Anderseits darf nicht verkannt werden, daß gerade diese Zeit der Orthodoxie gegenüber den für die Predigt außerordentlich wichtigen Grundsatz vertrat, daß Religion von theologischen Spekulationen zu unterscheiden sei. Mag der Ton der Predigt auch oft lehrhaft deduzierend gewesen sein: jedenfalls war das Bestreben maßgebend, alles bloß Lehrhafte, nicht unmittelbar Religiöse auszuscheiden. Der unpraktischen, rein lehrhaft polemisierenden Predigt der orthodoxen Scholastik tritt damit eine grundsätzlich praktische Predigt entgegen. Die Moral tritt in dieser Predigt vielfach in den Vordergrund; das Urteil besteht entschieden zu Recht, nach welchem sie einen ungebührlich großen Raum in derselben beansprucht hat. Diese moralisierende Neigung geht oft so weit, daß Einzelfragen abgehandelt werden, die verhältnismäßig nur sehr begrenzte Bedeutung haben. Aber auch hier ist zu beachten, daß diese Moralbevorzugung eine Reaktion gegen die unfruchtbare scholastische Predigt des Orthodoxismus bedeutet. Galt dort die Lehre als das schlechthin Oberste, so führt hier der praktische Trieb zu wieder einseitiger Kanzelbehandlung christlicher Tugenden. Zudem ist es nicht richtig, daß das Moralische in der Regel vom Religiösen isoliert gewesen sei. Allerdings ist die rationalistische Verbindung von Frömmigkeit und Sittlichkeit von derjenigen der Kirchenlehre, ja durchaus auch von derjenigen wirklich tiefen christlichen Glaubens erheblich verschieden. Aber religiös fundiert wird die sittliche Mahnung in der Regel.

Auch der Vergleich mit der pietistischen Predigt fällt nicht lediglich zu Ungunsten der rationalistischen aus. Gewiß ist die letztere in der Erfassung der tiefsten Kräfte christlichen Lebens erheblich flacher als der Pietismus. Trotzdem ist es nicht bloß die bessere Form und die klarere Ordnung, welche sie vor dieser auszeichnet. Die rationalistische Predigt bedeutet zugleich einen Gegenschlag gegen die einseitige Wertung der Gefühle im Christentum. Sie ruft zu ernstem Tun und praktischer Bethätigung auf. Sie steht ganz unter dem Einfluß ihrer Zeit; aber eine pietistische Predigt in der Zeit der Aufklärung

hätte sicherlich den Bankrott des Christentums bedeutet; die rationalistische war die Form, in welcher es erhalten blieb, bis es in besseren Zeiten neue Blüten treiben konnte.

Man muß dies alles im Auge behalten, wenn man die Predigt dieser Zeit richtig beurteilen will. Vor allem aber darf man sie nicht nach ihren Auswüchsen allein kritisieren, sondern zugleich nach ihrem Durchschnitt und ihren besseren Erzeugnissen. Der üblichen Art, die Predigt der Aufklärung mit derjenigen geschmackloser Nützlichkeitsprediger (s. u.) zu identifizieren, würde ein Urteil entsprechen, welches die gesamte orthodoxe Predigt etwa nach Johann Heermanns Traureden (s. o. S. 672) beurteilte. Ja, bei Anwendung dieses Maßstabs käme die rationalistische Predigt noch höher zu stehen als die orthodoxe. Denn selbst die flachsten Rationalisten geben Nützliches und Praktisches; der gefeierte Dichter Johann Heermann aber hat zahlreiche Traureden gehalten, in denen kein oder kaum ein Satz christlich, nützlich oder praktisch war, sondern alles lediglich antiquarisch-archäologisch. Es ist deshalb auch einseitig, nur von dieser Predigtepoche mit Christlieb (RE² Bd XVIII S. 580) als von der partie honteuse der deutschen Predigt zu sprechen. Die orthodoxistische Epoche bedeutet in vielen Vertretern genau im gleichen Sinn einen homiletischen Bankrott wie die Predigt der extremen Rationalisten.

Die Behandlung der Schrift in der rationalistischen Predigt entspricht selbstverständlich der Art, wie die Aufklärung sich zur Bibel stellte. Man war von wirklich geschichtlicher Erforschung der Schrift noch zu weit entfernt, um die Unterschiede zwischen ihr und der eigenen Anschauung klar zu übersehen. Man glaubte vielmehr die letztere in der Bibel wieder zu finden. Allerdings beherrscht die Schrift die Predigt dieser Zeit nicht entfernt in dem Maß wie die der Orthodoxie und des Pietismus. Es besteht kein Bedürfnis nach ausführlichem homiletischem Schriftbeweis; die eigene vernünftige Erkenntnis genügt vielfach als Argument. Die biblische Gedankenwelt tritt gegenüber der philosophisch-moralischen zurück. Und die Sprache der Bibel macht der schwungvoll-poetischen oder moralisch-lehrhaften Sprache der Zeit Platz. Wenn bei alledem manche flache Umdeutung mit unterlief, so wird doch die gebührende grundsätzliche Ehrfurcht vor der Schrift nirgends vermißt. Der Text verliert allerdings erheblich an Bedeutung; er ist nicht mehr das konstitutive Element der Rede, sondern Ausgangspunkt oder Ornament.

Die Hauptschwäche der rationalistischen Predigt liegt in ihrem Inhalt. Das Christentum, welches sie bringt, ist verwässert. Auch die Beiseitschiebung des Textes ist sicher sehr vom Übel gewesen. Ihre Vorzüge bestehen darin, daß sie grundsätzlich praktische Religion treiben will; daß sie ernstlich mit den Hörern rechnet, die sie vor sich hat, auch ihre Gedankenwelt und ihre Situation überall berücksichtigt; endlich daß sie klare Ordnung und bessere Form pflegt als die vorangehenden Epochen.

Einzelnes. Es seien zunächst einige der homiletischen Fachzeitschriften genannt, die damals reichlich entstanden; so das Hallesche „Journal für Prediger" seit 1770, Beyers „Allgemeines Magazin für Prediger" 1789 ff., Tellers „Neues Magazin für Prediger" 1792 ff. Zu den bedeutenden Predigern der Zeit gehören Wilhelm Abraham Teller und vor allem Georg Joachim Zollikofer; über beide vgl. die Artikel. Eine hervorragende Persönlichkeit war der Kanzler der Universität Halle, August Hermann Niemeyer, der freilich als Prediger weniger hervortrat (Bd XIV S. 54, bes. S. 55, 20 ff. 58, 37). Von z. T. erheblich geringerer Bedeutung waren die vielen anderen Prediger dieser Richtung. Philosophische Pedanten wie Kindervater, Soldan, Snell, Schuderoff u. a. predigten streng nach Kants Grundsätzen und Schulausdrücken in einer für die Gemeinde absurd unverständlichen Weise, so daß Kant selber sich über sie lustig machte. Zahlreiche Prediger aus der Gefolgschaft Tellers wendeten sich in flachen Raisonnements und nüchtern trockener Didaktik an den Verstand der Hörer; so Stolz in Bremen, Löffler in Gotha, Ribbeck in Magdeburg, der homiletische Vielschreiber Klefecker in Hamburg (Homilet. Ideenmagazin 8 Bde 1809 ff.; Vormittagspred. 13 Samml. 1802 ff.) u. a. Andere appellierten mit wärmerem Pathos, empfindsamen Deklamationen und weicher Sentimentalität mehr an das Gefühl; so Hanstein, der seine Predigten nur noch als „Erinnerungen an Jesum Christum" einführt und in einer Predigt sogar Gründe angibt, „warum Christus kein häusliches Band knüpfte", Ehrenberg in Berlin, der Kenner und Erbauer bes. des weiblichen Gemüts, Reche in Mülheim a. Rh. u. a. Joh. Gottl. Marezoll (gest. 1828 als Super. in Jena) geht in Ablehnung der christlichen Kerndogmen über Zollikofer, sein Muster, entschieden hinaus. Ihm ist der Prediger „der Lehrer der Religion, der sich mit den gesitteten Ständen über die Lehren der Vernunft und des Christentums zu unterhalten hat"; s. seine Pred. in Rücksicht auf den Geist des Zeitalters 1790 ff. Auch in den Passionspredigten vermissen wir eine tiefere Würdigung Jesu. Das sind allerdings

Schäden, welche durch die mit großem Fleiß geglättete Diktion und selbst durch die ernste Aufdeckung sittlicher Schäden nicht aufgewogen werden. Der patriotisch-schönrednerische Veillodter in Nürnberg (gest. 1828) hat auch unter den Stürmen der französischen Kriege keinen Ruf zur Einkehr und Umkehr.

Seit der französischen Revolution werden Predigten über kirchengeschichtliche und zeitgeschichtliche Stoffe häufiger. So bei dem Schweizer Joh. Kaspar Häfeli, Prediger in Dessau, Bremen, Super. in Bernburg (gest. 1811). In seinen früheren Predigten (4 B. 1778—83) ein Gegner der Aufklärung, zeigt er sich in den späteren (Pred. über die Reformation 1790; Weise Benutzung der Vergangenheit 1801 u. a.) stark unter Kants Einfluß stehend. Er predigt Unterwerfung unter „das hl. Gesetz der Vernunft und des Gewissens" und stellt auch die Reformatoren vorzugsweise als „Streiter für Vernunft und Freiheit" dar. Gern predigt er von der Warte des Geschichtsbeobachters aus über steigende oder sinkende Moralität der Völker. Die talentvolle Sprachbeherrschung, der bewußt kraftvolle Stil zeigen den geborenen Redner. Der oben genannte Stolz predigt über Friedrich II., Preßfreiheit, Zinzendorf u. a., selbst der fromme Supranaturalist Rosenmüller in Leipzig „über merkwürdige Begebenheiten des 18. Jahrhunderts" 1801, und J. F. Krause (Prof. und Superintendent in Königsberg) bringt gar „Predigten über einige Landesgesetze" 1797 zum Druck. Hierher gehören auch: Härter, Predigten über Freiheit und Gleichheit 1794; J. Z. Hahn, Polit. Predigten 1797.

Zum tiefsten Stand der Predigt gelangen wir aber erst bei den Predigern der Nützlichkeit, den Natur- und Ackerpredigern. Leider waren sie keineswegs vereinzelt. 1770 hatte Töllner in Frankfurt a. d. O. aufgefordert, „die Offenbarung Gottes in der Natur zu predigen", der Bibelverteidiger Köppen hatte dagegen protestiert. Nikolais Roman „Sebaldus Nothanker" hatte als Ideal eines Nützlichkeitspredigers den aufgestellt, der den Bibeltext „als ein unschädliches Hilfsmittel zu benutzen wüßte, nützliche Wahrheiten damit einzuprägen". Nun gab es bald solche Prediger in Städten und Dörfern. J. L. Ewald (Generalsuper. in Detmold, Prof. und Kirchenrat in Karlsruhe, gest. 1822) veröffentlicht erst Predigten von der Natur 1781, dann „Predigten über Naturtexte" (ohne Bibeltext) 1789 ff. Statt Mittel zu gelegentlicher Illustration einer religiösen Wahrheit werden die Schilderungen äußerer Dinge manchmal sogar Selbstzweck. Manche Prediger wollen dem Volk naturwissenschaftliche und gemeinnützige Belehrung von der Kanzel aus erteilen, selbst an Festen.

Da begegnen wir an Weihnachten Themen wie: „Die Gefahren weiter Reisen"; „über den Vorzug der Stallfütterung vor der Koppelwirtschaft"; am 4. Epiph. (Seesturm) „von der Wohlthat des Schlafs" (Mosche); „von den Bewohnern der Wasserwelt" (Wahl); an Invocavit („der Mensch lebt nicht von Brot allein") „über den unaussprechlichen Segen des Kartoffelbaues"; an Ostern „über die Gespensterfurcht" oder „die Gefahr des Lebendigbegrabenwerdens"; an Pfingsten „über die Luft" (J. G. Beyer). Andere predigen über die Blatternimpfung (Merkel, Grot u. a.), über die Kunst, das Leben zu verlängern nach Hufeland. Naturpredigten halten Beyer, Wahl u. a., relativ bessere Mosche; Landwirtschaftspredigten Schlez (2. A. 1794), Hahnzög, Zerrener (Natur- und Ackerpredigten 3. A. 1810), Möller u. s. f. (weitere s. Schuler III, S. 240 ff.).

Wir beobachten damit einen erneuten Tiefstand der evangelischen Predigt, der dem jener scholastischen Periode, wenn auch in völlig anderer Art, gleichkommt. Dort wie hier fehlte der Predigt wirkliche religiöse Kraft, wirklich christlicher Gehalt. Eine Reaktion, wie sie dort im Pietismus kam, konnte auch hier nicht ausbleiben.

C. Gleichzeitige Reaktion gegen die herrschende Strömung vom ästhetischen oder mehr bibelgläubigen Standpunkt aus. — Die Reaktion gegen diese Predigt ging sogar gleichzeitig mit der fortschreitenden Aufklärung ihren Gang. Und es war nicht etwa eine künstlich gemachte Reaktion; das Wöllnersche Religionsedikt von 1788 hat herzlich wenig gefruchtet. Es waren die Kräfte tieferer und kraftvollerer Frömmigkeit, die von früher her im Volke lebendig geblieben waren, und die nun ein wirksames Gegengewicht gegen rationalistische Verflachung bildeten. Dazu kamen Einflüsse des noch erhalten gebliebenen Supranaturalismus und vor allem solche feiner geistiger Durchbildung. Aber auch die anderen Faktoren dürfen nicht unterschätzt werden, welche der Aufklärung um die Wende des 18. Jahrhunderts und z. T. schon vorher entgegenarbeiteten. Erinnert sei an die tiefgründige Geistesarbeit eines Hamann (Bd VII S. 370 ff.), an die ernste Frömmigkeit, aber auch den köstlichen Humor und beißenden Witz, mit dem Matthias Claudius der neuen Modeweisheit gegenübertrat (Bd IV S. 134 ff.), ja an die Gebetskraft eines Jung-Stilling (s. d.). Von großer Bedeutung war auch, zumal vom ästhetischen Gesichts-

punkt aus, gegenüber der letzten Phase der rationalistischen Predigt die ganze Schwungkraft, geistige Erfrischung und Bereicherung, die eine Blütezeit der Litteratur mit sich bringt, trotz ihres vornehm humanistischen Fernbleibens vom positiv evangelischen Glauben, und zuletzt die äußere Not, der Zusammenbruch aller jener falschen Selbstherrlichkeit, die politische Erniedrigung des Vaterlandes, die erschütternder als alle Kanzelberedsamkeit allem eiteln Selbstvertrauen Umkehr und Rückkehr zum Glauben und Gottvertrauen predigte.

Von außerordentlicher Bedeutung für diese Gegenströmung war Johann Gottfried Herder, dessen Lebensarbeit im A. (Bd VII S. 697) ausführlich dargestellt ist. Zur Beurteilung Herders als Prediger mag zu dem dort S. 702, 20 ff. Gesagten Einiges hinzugefügt werden. H. ist mit Baumgarten am besten als ein Prediger der klassisch gebildeten Welt zu bezeichnen. Das Bildungsideal der Humanisten und das Lebensideal des Christentums — diese beiden Mächte bestimmen auch seine Predigt. Seine Rede ist ausgezeichnet durch psychologische Schärfe. Aber nicht bloß der einzelnen Menschenseele widmet er seine tiefblickende Betrachtung; alle Erscheinungen der Zeit, das gesamte menschliche Erfahrungsleben weiß er warm und lebendig zu erfassen. Zugleich bringen auch seine Predigten die ihm eigene pädagogische Art zu glücklichem Ausdruck; er berücksichtigt stets das Bedürfnis der Hörer und damit die Bedingungen erfolgreicher Wirksamkeit. Von der Aufklärung trennt ihn vor allem ein energischer geschichtlicher Sinn, der gleichfalls in der Predigt zum Ausdruck kommt. Seine Art des Vortrags war ernst und schlicht, nach Goethes Urteil (in „Wahrheit und Dichtung") völlig entfernt von aller dramatisch-mimischen Darstellung, aber eben dadurch im ganzen um so wirksamer. Daß er auch für feine Einzelzüge des Textes ein Auge hat, zeigt die Predigt über „die stille Größe Jesu" nach Jo 1, 35 ff.

Über den sehr bedeutenden und außerordentlich einflußreichen Franz Volkmar Reinhard (gest. 1812) vgl. den Artikel. Ihm ist geist- und formverwandt durch supranaturalistischen Rationalismus, sorgfältige Disposition und geglättete Sprache, überlegen an beredter Wärme, Frische und poetisch reicher Diktion H. G. Tzschirner, Prof. und Sup. in Leipzig, der patriotische Feldpropst in den Freiheitskriegen, der bekannte Historiker und Apologet des Protestantismus (gest. 1828). Das Jubelfest der Reformation 1817 brachte diesem mutigen, in protestantischem Unabhängigkeitsgeist fest wurzelnden Charakter eine stärkere Feuertaufe mit Luthers Geist; vgl. besonders seine Reformationspredigten. Im ganzen haben wir von ihm 6 Bde Predigten, 2 Bde 1812 u. 16, vier aus dem Nachlaß 1828—29. — Über die Wegbereiter einer besseren Zeit in Bayern, wie Lud. Pflaum, Pfarrer in Helmbrechts (gest. 1824), u. a., s. Thomasius a. a. O. S. 76 ff. Daneben sehen wir vom bibelgläubigen und bibelgeschichtlichen Standpunkt aus eine Gruppe origineller Kanzelgestalten der deutschen Schweiz der herrschenden Strömung gegenübertreten und auch nach Deutschland heilsam herüberwirken. Joh. Tobler, Diakon in Zürich (gest. 1808) war treuherzig und naiv im Ausdruck, originell in praktischer Anwendung, voll seelsorgerlichen Ernstes; von ihm Erbauungsschr. 3 Bde 1776; Versch. Pred. 1788, 1801; Katechetische Reden 1794. Hier findet sich ehrliches Festhalten der Heilstatsachen ohne rationalisierende Verdünnung. Viel weiterhin leuchtet der Hauptstern dieser Gruppe, Joh. Casp. Lavater; über ihn s. d. A. Bd XI S. 314. Nur zur Ergänzung des dort S. 317, 20 ff. über seine Predigtthätigkeit Gesagten sei Einiges angefügt, so die Titel einiger weiteren Predigtsammlungen: 3 Pfingstpredigten 1787 (gehören zu den besten); 6 Predigten über die Gerechtigkeit durch den Glauben an Jesum; 4 Predigten über die Liebe, Festpredigten 2. A. 1781; Über die Versuchung Christi 2. A. 1788; Kasualpredigten 1774; Vermischte Pred. 1778. Das Ungleiche im Stil und Inhalt seiner andern Schriften, hohe, schwungvolle Gedanken, tiefe Sentenzen neben Gewöhnlichem, klar Verständiges neben Paradoxem oder erhitzt Pathetischem tritt in den Predigtsammlungen nicht hervor. Wie als Dichter, so zeigt L. auch als Prediger überwiegend Empfindung. Das didaktische Element tritt hinter dem Dringen auf spürbare Gemeinschaft mit der oberen Welt zu sehr zurück. Er läßt das Textwort, das er gern paraphrasiert, und dessen Grundtendenz zur Geltung kommen. Aber bei der steten Begeisterung wird er mitunter von seiner Empfindung ganz fortgerissen; die Prosa thut dann seinem Drang kein Genüge mehr, er ergeht sich in Hexametern oder in allzu gehäuften Ausrufen, pathetischen Anreden und Selbstgesprächen; oder es gestattet der innere Drang ihm nur kurz und aphoristisch Hervorgestoßenes. Zu gründlicher Begriffsentwickelung nimmt er sich selten Zeit. Der ganze, oft unwillkürlich beredte Tenor der Rede bekommt dadurch mehr etwas Ergreifendes, Erweckliches, mitunter Nervöses als ruhig Gründendes. Doch wird meist ein lebendiges Verständnis der Textwahr-

heiten erzielt. Besonders mächtig greift in die Zeitwirren ein die Predigt bei der Vergiftung des Nachtmahlweins 1777, beim Streit der Landschaft mit der Stadt 1794—95 und der Gewaltthätigkeit der helvetischen Regierung 1799.

Ein dritter Schweizer, Johann Jakob Heß (Näheres s. Bd VII S. 793; H. als Prediger S. 797, 11 ff. 799, 9 ff.), ist weit nüchterner und ruhig-verständiger als Lavater. 5 Er steht an Wärme, Lebhaftigkeit und Gedankenreichtum ebenso hinter ihm zurück, wie er ihn an Schärfe des Verstandes, feinem historischem Sinn, Schriftkenntnis, Klarheit der Gedankenverknüpfung und besonnener Anwendung übertrifft. Auch der Berner Münsterprediger David Müslin (gest. 1821) trug für viele Kreise der Schweiz und Süddeutschlands, wo er gern gelesen wurde, erheblich zur Zurückdämmung der Aufklärung bei. Unter 10 den 8 Bden Pred. 1802—24, Kommunion-, Festpredigten u. s. f. sind besonders die im III. Tle „Aussichten des Christen in die Ewigkeit" 3. A. 1817 hervorzuheben. In ihm ringt frommer evangelischer Sinn, aufrichtige Achtung und Liebe zur Schrift entschieden erfolgreicher als bei Reinhard nach innerer gegenseitiger Durchdringung der christlichen Glaubenswahrheit und der Verstandesbildung seiner Zeit. In Schilderung der Heilsaneignung 15 tritt auch bei ihm die Macht der Gnade und des Geistes Gottes zu sehr zurück. Aber er versenkt sich innig in den Text, läßt dessen Grundgedanken die Predigt beherrschen und verwertet auch Einzelzüge. Er hat die Sache ganz durchempfunden und vereinigt mit der Tiefe der Empfindung männlichen Ernst, Klarheit und Nüchternheit. Daher die Fülle wahrhaft erbaulicher, solider, spannender, stets zur Sache gehörender Gedanken, die maß- 20 volle Stoffverteilung und Kürze seiner Predigten, die feierlichen, tiefen Gebetsseufzer, die selbstgewisse, oft schlagend kurze Abfertigung der Einwendungen des Zeitgeists. — In Basel förderte damals entschieden christliche Schrifterkenntnis der Münsterprediger Karl Ulrich Stückelberger (gest. 1816); Pred. über freie Texte 1822, Katechismuspredigten 1823. Er besaß didaktisch angelegten, klaren Verstand und ging auch als Prediger immer auf 25 Bildung sicherer Erkenntnis aus. Dabei ist kurze, kernige Art sein Vorzug. Noch hervorragender war er als Katechet.

Den letztgenannten verwandt, aber richtiger als

D. Nachwirkung älterer homiletischer Richtungen zu charakterisieren ist die Predigt mancher gleichzeitigen Geistlichen, die wir meist nur kurz erwähnen können. Sie nehmen 30 vielfach eine Mittelstellung zwischen Orthodoxie und Pietismus ein. In Basel wirkten der gefühlswarme und faßliche Andr. Battier (gest. 1793; Pred. über freie Texte, 1803, 6. A. 1837), der sich ganz auf die evangelische Heilslehre konzentrierte, und Nikol. von Brunn, der mit seiner frischen, gewaltigen Predigt vom Gekreuzigten noch in den zwanziger Jahren die ernsteren Kreise Basels mächtig anzog. In Württemberg, wo noch in den neunziger 35 Jahren der Einfluß Bengels stark spürbar ist, predigt Gottlieb Christian Storr (vgl. d. A.). Seine Predigten haben biblischen Gehalt, entbehren aber der Gestaltungskraft einer lebendigen Phantasie und sind in der Form zu wenig flüssig (Sonn- und Festtagspredigten 1808; über die Leidensgeschichte 1816). Über seine Nachfolger, die beiden Flatt, s. d. A. Tübinger Schule. Andere reihen sich mehr an die oben genannten Steinhofer, K. H. Rieger, 40 Roos an, so der von Ötinger angeregte, aber nur biblisch Sicheres und evangelisch Erbauliches aus reicher Erfahrung und von Jugend auf geübter, gottinniger Selbstschau bietende Karl Friedr. Harttmann, Dekan in Neuffen, dann in Lauffen a. N. (gest. 1815; Pred. über die Sonn- und Festevangel. 1800, 4. A. 1877; Licht und Recht, Evangelienpredigten 1878; Beichtreden 3. A. ed. Th. Weitbrecht 1885; Leidenpredigten von dems. 45 2. A. 1886). Aus Nürnberg und Umgegend sind in gleichem Sinn außer dem oben S. 689, 51 genannten Rehberger zu erwähnen die beiden Esper, Vater und Sohn, und bes. Joh. Gottfr. Schöner, Diakon zu St. Lorenzen in Nürnberg (gest. 1822), der überzeugungsfeste Bibelverteidiger, auch Liederdichter. Zuerst mehr schöngeistiger Modeprediger, wurde er, wie es scheint, durch sein eigenes Zeugnis plötzlich zum Innehalten, zu stiller 50 Einkehr und dann zur Umkehr in biblische Einfalt genötigt. Nun predigt er nicht mehr neumodisch, sondern altgläubig, aber in neuer, lebendigster Erfahrung das Wort vom Kreuz als einer, in dessen Schwäche die Kraft Gottes mächtig werden konnte, und ward für viele ein Glauben stärkender Zeuge, der noch aus dem Grab heraus in selbstverfaßter Leichenrede seinem Nürnberg „die Vergebung der Sünden um Christi willen als unent- 55 behrlichste Trostquelle" ans Herz legte („Predigten zur Erbauung" 1775 und besonders ein Jahrgang Evangelienpredigten 1801, 2. A. 1824). Er steht in dem letztgenannten Predigtbuch noch mehr als Müslin mitten in allen Kernwahrheiten des Evangeliums. Er befolgt den Grundsatz, daß „die Lehre vom Heiland der Welt durch alle Predigten gehen muß, wenn sie haltbaren Glaubenstrost und gottgefällige Heiligung von innen heraus 60

befördern sollen“ (Vorw. S. IV ff.). Vorwiegend lehrhaft, aber nicht trocken, stets aus der Schrift schöpfend, auch die Einzelzüge der biblischen Erzählungen treu beachtend, giebt er ohne alles Geistreichseinwollen schlichtes, aber gesundes, kräftiges Hausbrot. Einfach und klar ist seine Disposition; biblisch schlicht, aber flüssig seine Sprache. Gerade diese Einfachheit ist an einem Prediger am Sitz des Pegnesischen Blumenordens besonders anzuerkennen; sie bedeutete einen bewußten Gegensatz gegen die Mode des sentimental oratorischen Tons. Über andere altgläubige, stillwirkende Prediger jenes fränkischen Kreises, Pf. Buchrucker in Nehweiler, Pf. Bomhard in Gundelsheim s. Thomasius S. 153 ff.

Neben diesen Schwaben und Franken seien auch die Westfalen nicht vergessen. Unter den Begründern des eigentümlich gearteten, lutherisch kirchlichen Pietismus im Minden-Ravensbergischen, der dort zur Zeit des starrsten Rationalismus unter Predigern wie Weihe, Rauschenbusch, Erdsick, Jellinghaus, Mauritius u. a. aufblühte, und der bis heute ein sehr reges kirchliches und Missionsleben entfaltet, ragt neben Weihe G. E. Hartog hervor, Pf. in Löhne und Herford (gest. 1816). Die Schriften dieses in Halle unter J. Lange gründlich gebildeten, außerhalb Westfalens wenig gekannten Zeugen gehören noch jetzt zu den Lieblingsbüchern des dortigen Landvolks, besonders das Predigtbuch 2 T. 1806, 1811 und 1836, 14 Passionspredigten 1813, Anfechtungspredigten, Heimwehpredigten u. a. Ausgezeichnet durch große Klarheit, populäre Faßlichkeit und Behaltbarkeit des Gedankenganges, kräftigen und präzisen Ausdruck, durch eindringlichen Ernst in der reichen praktischen Anwendung, leiden sie — im Unterschied von den Predigten mancher anderer Ausläufer des Pietismus — an keinerlei Formnachlässigkeit, auch nicht an der sonst so häufigen Breite, so gründlich sie auch oft den Unterschied von Natur und Gnade behandeln. Der Grafschaft Tecklenburg entstammen die trotz mancher Besonderheiten gleichfalls hierher gehörigen Brüder Johann Gerhard, Friedrich Arnold und Johann Heinrich Hasenkamp (s. Bd VII S. 461 ff.).

Auch im Wupperthal fehlen kräftige Vertreter einer biblisch geprägten Frömmigkeit nicht. Aber die Hauptkanzelsterne dieses Kreises fallen in den folgenden Zeitabschnitt. Eine originale Kraft alten Schlags war der lutherische Missionsbegründer Joh. Jänicke, Prediger an der böhmischen Kirche in Berlin (gest. 1827). Aber er war nur durch sein praktisches Wirken von Bedeutung, nicht als Kanzelredner. Von ihm einige Predigten bei Ledderhose, Leben Jänickes 1863, S. 46 ff. 153 ff.

b) Die außerdeutsche protestantische Predigt im 18. Jahrhundert und im Anfang des neunzehnten. — J. N. Brun, Gammelt nyt om og af Bishop Johan Nordal Brun, Kristiania 1822; Vincent, Histoire de la prédication protestante de langue française au XIX. siècle, 1871; Jones, Some of the great Preachers of Wales, 1885; Owen, Memoir of Daniel Rowland, 2. A. 1848; Williams, Welsh Calvinist Methodism, 1872; Morgan, Memoir of Thomas Charles S. 178 ff. 291; Rees, Memoir of Williams, 1846; E. Morgan, Ministerial Record of Williams, 1847; Croß, Sermons of Chr. Evans, Chicago 1870; Don. Fraser, Life of Eb. Erskine, 1831 und Life of Ralph Erskine, 1834; G. C. Moore, Memoir of A. Carson; Cummings, Lebensbild von Ed. Payson, 1829; Holland, Biographie von J. Summerfield, 2. A. 1830; Willitt, desgl. 1857; — Rob. Baird, Kirchengeschichte, kirchliche Statistik und religiöses Leben der Vereinigten Staaten von Nordamerika I, 1844; Adolf Zahn, Abriß einer Geschichte der evangelischen Kirche in Amerika im 19. Jahrhundert, 1889; C. A. Bartol, The Boston Pulpit. In: The New World, Vol. II, 1893, S. 479 ff.; Die Predigt der Kirche, herausg. von W. v. Langsdorff, Bd 32 (John Wesley); weitere Litt. namentlich bei den Artikeln über die einzelnen Denominationen in England und Amerika.

Auch in diesem Zeitabschnitt verpflanzt sich der Wellenschlag des geistigen Ringens von den deutschen Kathedern und Kanzeln vielfach ins Ausland, vorab in den lutherischen Norden. So besonders der Kampf des Pietismus und der Orthodoxie, nachher der des Rationalismus und des Bibelglaubens.

α) Dänemark und Skandinavien. In Dänemark schuf der Pietismus (dessen Bahnbrecher Lütkens war, s. oben S. 673, 30) keinen Prediger ersten Ranges. Er sucht seine Nahrung hauptsächlich in Übersetzungen deutscher Erbauungsschriften. Bischof Hersleb in Seeland (gest. 1757), dessen gewaltige Beredsamkeit Zeitgenossen nicht genug rühmen können, steht schon in einiger Opposition zu ihm. Die vielen, auch auf nordischen Kanzeln Mode gewordenen Fremdwörter stören bei ihm. Über Christian Bastholm, den Hauptrepräsentanten der Aufklärung in Dänemark, s. den A. Bd II S. 442. Durch glänzende Diktion und klare Anordnung, wie der Zeitgeschmack sie mehr und mehr auch hier verlangte, waren seine Predigten auch für die Gebildetsten anziehend. Freilich ist ihm nach Theorie und Praxis die Beredsamkeit nur noch ein prächtiges Kleid zur Verhüllung recht magerer Gedanken. Der bedeutendste Vertreter des um die Wende des 18. Jahr-

hunderts auch in Dänemark herrschenden Rationalismus war H. G. Clausen in Kopenhagen (gest. 1840). Von ihm sind besonders der Erwähnung wert die Predigt am Reformationsfest 1804 und die bei der Jubelfeier der Reformation 1817, — Predigten, die sehr klar und frei von Trivialitäten sind.

Aus Norwegen, das die ältere homiletische Litteratur Dänemarks teilt, seien die 5 Namen einiger hervorragender Prediger genannt: Joh. Nordal Brun, Bischof in Bergen (gest. 1816) besaß feurige Beredsamkeit und dichterische Begabung. Auf der Kanzel zeigt er eine Fülle von Phantasie und rhetorischem Glanz. Er vertritt energisch und unerschrocken, doch nicht sehr tief die supranaturalistisch orthodoxe Richtung gegen den Rationalismus. Von ihm Hellige Taler (hl. Reden) 1797 ff. 3. A. 1841—43, 2 Bde. 10 Früher wurden viel gelobt die mehr dem Rationalismus zugeneigten sonn- und festtäglichen Predigten (1809, 2. A. 1842) von Niels Stockfleth Schultz, Prediger in Drontheim (gest. 1832). Noch mehr rationalistisch waren die von Claus Pavels, Pred. in Christiania, Bischof in Bergen (gest. 1822). Ein Vertreter der pietistischen Predigt, aber mit stark nomistischem Zug ist der bekannte Buß- und Erweckungsprediger Hans Nielsen 15 Hauge, der Bd VII S. 478 behandelt ist.

In Schweden begegnet uns von 1700—1770 bei hervorragenden Kanzelrednern eine gewisse Verschmelzung der alten Orthodoxie mit tiefer pietistischer Herzensneigung, aber von eigentümlich schwedischer Färbung, sofern für den praktischen schwedischen Charakter eine relative Geringschätzung der „reinen Lehre" weit ferner lag als für den späteren 20 deutschen Pietismus. — Die inhaltlich noch streng orthodoxen Predigten des Hofpredigers Andr. Nohrborg (gest. 1767), der einigermaßen zur Richtung Bengels gezählt werden kann, sind zwar formell etwas scholastisch, werden aber heute noch von den „Lesern" (orthodoxen Pietisten) mit großer Vorliebe gebraucht. Ein ebenso edler Repräsentant des mehr mystischen Pietismus war Erik Tollstadius (gest. 1759 als Pfarrer 25 in Stockholm), der große Scharen anzog. Der Anklage des Dippelianismus erwehrte er sich erfolgreich. Seine wenigen gedruckten Predigten, in der Form von ebenso weitläufiger Ordnung und Methode wie die Speners, sind noch immer sehr verbreitet. Bei dem fast wie inspiriert klingenden Vortrag legte er auf die Sache alles, auf die Form wenig Gewicht. Mehr das logische Element vertritt Peter Murbeck in Bleking 30 (gest. 1768), die herrnhutische Richtung Karl Blutström (gest. 1772) und Peter Hamberg (gest. um 1764).

Von Bischöfen ist aus der ersten Hälfte des Jahrhunderts als Prediger nur zu nennen Gust. A. Humble, Bischof in Werjö, der auch auf der Kanzel die hochkirchlichen Interessen vertritt; aus der zweiten Erzbischof S. Troilius von Upsala und Bischof 35 J. Serenius von Strengnäs, beides tüchtige Staatsmänner, die in der Predigt den ausgeprägt staatskirchlichen Gesichtspunkt in den Vordergrund stellen, wie später in geringerem Grad O. Wallqvist (gest. 1800) und J. M. Fant (gest. 1813). Beide zeigen schon Spuren vom Einfluß des Zeitgeistes. Der Aufklärungstheologe G. Enebom (gest. 1796) leitet auch hier eine Zeit des utilitarischen Moralismus ein. Von 40 ca. 1770—1809 wird die Tugend als das Nützlichste gepredigt, so von dem Rhetor J. Möller, B. von Gotland (gest. 1805), von C. Kullberg (gest. 1808), und dem Neologen par préférence Bischof Lehnberg von Linköping (gest. 1808). Als Vertreter des zur Aufklärung in völligem Gegensatz stehenden Swedenborgianismus ist P. Fredell zu nennen. 45

β) Die Predigt französischer und holländischer Zunge (vgl. S. 675 f.) läßt sich bei dem starken Einströmen und auch inneren Einwirken der ersteren auf Holland zusammenfassen. Trotz erheblichen Anbaus der Homiletik in Frankreich und der franz. Schweiz (Gaussen, Osterwald, Le Maitre u. s. w.) begegnen uns bis herein ins zweite Viertel des 19. Jahrhunderts keine bedeutenderen Nachfolger der oben genannten großen Kanzelsterne, 50 Du Bosc, Superville und Saurin. Ihre Zeitgenossen Basnage, Jaquelot u. a. sind schon S. 676 genannt. Lentz (II, 298) erwähnt eine ganze Reihe von Namen, denen aber besondere Bedeutung nicht zukommt. Von Merle d'Aubigné in Genf teilt er aus den 1823 erschienenen Sermons laissés à mes auditeurs ein Stück aus einer ernst und praktisch gehaltenen Rede über die Pflichten der Herrschaft gegen das Gesinde mit. Huet, 55 den Christlieb an dieser Stelle erwähnte, ist Katholik gewesen (s. Bd VIII S. 427). Von F. J. Durand haben wir ein siebenbändiges Werk L'année evangélique, 2. ed. Berne et Lausanne 1780. Den Predigten sind weitläufige Dispositionen beigegeben. Nicht als großer Kanzelredner, aber als treuer Zeuge des Evangeliums in schwerster Zeit sei Joh. Friedr. Oberlin erwähnt (s. d. A. Bd XIV S. 249), der als Prediger 60

(franz. und deutsch) ganz schlicht, herzlich, volkstümlich aus Schrift und Leben schöpfte, Bilder und Beispiele reichlich einstreute, mitunter auch die seichte Aufklärungsweisheit seiner Zeit, der „Herrn Raisonneurs“ oder den Dünkel der Schriftgelehrten, „der Professoren der Universität Jerusalem“, in der fröhlichen Gewißheit seines Bibelglaubens sehr kräftig abfertigte.

Von jenen Predigern, welche die verfolgten Evangelischen Frankreichs in den schwersten Leidenszeiten aufrichteten und stärkten, haben wir begreiflicherweise keine Predigten überkommen. Für zwei derselben kann auf die bezüglichen AA. verwiesen werden, für Antoine Court (Bd IV S. 306ff.) und Paul Rabaut. Außerdem mögen Desubas (gest. 1746) und J. Roget (gest. 1745) genannt sein.

Holland zeigt in diesem Zeitabschnitt fast mehr nennenswerte Homiletiker, an denen es überhaupt nie Mangel hatte, als bedeutende Kanzelredner. Die alte „gewöhnliche holländische Predigtweise“ der umständlichen Text- und Worterklärung geht jetzt langsam und gemächlich in die neue „englische Manier“ der synthetischen Methode über, und zwar geschieht das durch den Einfluß Tillotsons und Saurins. Prof. Hollebeek in Leiden bricht durch seine Abhandlung de optimo concionum genere 1768, in der er jede unnötige Worterklärung bekämpft, für diese Reform Bahn. Der Groninger P. Chevalier betont die Synthese schon fast zu viel; seine kerklijke Redevoeringen 1770 gleichen mehr ethischen Abhandlungen und zeigen den einreißenden rationalistischen Moralismus; dasselbe gilt von den vielen Predigtbänden von Ew. Kist in Dordrecht (gest. 1822). G. Bonnet in Utrecht (gest. 1805) stellt in seinen Predigten Muster einer Verbindung der alten und neuen Predigtweise auf: im ersten kürzeren Teil der Predigt Texterklärung, im zweiten spezielle Ausführung des Textgegenstands, zudritt ein paränetischer Schlußteil. Der fromme „Utrechter Gellert“ Jak. Hinlopen (gest. 1803) war ein halbes Jahrhundert lang ein lebendiger Protest gegen alle Scholastik; ähnlich nach ihm L. Egeling in Leiden (gest. 1835) mit seiner nachdrücklichen Empfehlung einer fruchtbareren Predigt. Fortan blieben hebräische und griechische Brocken von der holländischen Kanzel verbannt. Proben schwülstiger Rhetorik zu Ende des 18. Jahrhunderts finden sich in den Predigten von J. Bosch und J. van Loo. Auch das Lesen der Predigt verbreitete sich unter englischem Einfluß vielfach seit der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts.

γ) Die Predigtgeschichte von England und Wales ist im 18. Jahrhundert reich an eigentümlichen und bedeutenden Kanzelgestalten. Der beschränkte Raum gestattet nur einen Überblick.

Die Entwickelung des religiösen Lebens und mit ihr die Entwickelung der Predigt ist in England in vielen Beziehungen ihre eigenen Wege gegangen. Der Höhepunkt der Aufklärungszeit wurde hier erheblich früher erreicht als in Deutschland, nämlich bereits in den Anfängen des 18. Jahrhunderts (s. d. A. Aufklärung Bd II S. 234,17ff. und den A. Deismus Bd IV S. 531,44ff.). Und dann trat um die Mitte des 18. Jahrhunderts ein Umschlag ein, der in seiner Art in der Geschichte der deutschen Kirche keine Parallele hat, der aber zum großen Teil durch die Predigt bewirkt wurde, und der ebenso auf die Predigt von stärkstem Einfluß war: das Aufkommen des Methodismus, namentlich in seinen Hauptvertretern Wesley und Whitefield. Vielleicht können wir die unmittelbare Gewalt und die vielseitig wirksame Kraft evangelischer Predigt kaum irgendwo anders so deutlich beobachten wie hier. Wesentlich aus der Predigt — wenigstens Whitefield war nichts als Erweckungsprediger und bei John Wesley war die Predigt überall das Primäre — erwuchs eine Bewegung von riesigem Umfang und eigentümlicher Kraft; eine Bewegung, unter deren Einflüssen die Nüchternheiten des Rationalismus und des Supranaturalismus zurückgedrängt wurden und kraftvoll pulsierendes religiöses Leben sproßte. Zugleich beweisen die gleichen Einflüsse auch die Kraft, neue kirchliche Gebilde zu schaffen und zu befruchten. Aber es ist von hohem Interesse, zu sehen, wie die Predigt alle diese Wirkungen eben damit gewann, daß sie aus den üblichen Gleisen herausgedrängt wurde. Aus der Predigt in der Kirche ward die Feldpredigt vor Tausenden; mit der Predigt ordinierter Geistlicher wirkte vielfach die von Laien zusammen; ja es erwuchs eine Laienpredigt in bisher unerhörtem Umfang. Aus ruhig geordneter Textpredigt war erschütternde Erweckungspredigt geworden, in der auf die Form nichts, auf die Kraft alles ankam. Die Predigt des Methodismus hat Gewaltiges gewirkt, indem sie hergebrachte Formen zerschlug und nichts sein wollte, als ein unmittelbar aus tiefster Seele kommendes lebendig anfassendes Zeugnis.

Im einzelnen mögen hier zunächst einige Prediger erwähnt sein, die ihre Wirksamkeit vor dem Einsetzen dieser neuen Bewegung hatten. Ein schlichter Prediger des alten

Glaubens mitten in der Aufklärung war der Bischof von Sodor und Man, Thomas Wilson (gest. 1755), ein geheiligter Charakter und ein Seelsorger von seltenster Treue und Aufopferung. Er hielt ganz einfache praktische Homilien in kurzen Abschnitten, aber mit Ernst und Wärme. Auch Sam. Walker in Truro (gest. 1761) predigte nach der alten Art; und er that es überaus wirkungsvoll, eindringlich und lebhaft. Von ihm 5 haben wir 9 sermons on the Covenant of Grace u. a. Zu den Verteidigern des Christentums gegenüber der Aufklärung gehören zwei bedeutende Prediger dieser Zeit. Der eine ist der berühmte Moralphilosoph Jos. Butler, ein wesentlich ethischer Prediger, dessen Kanzelreden Vorzüge und Nachteile zugleich in ihrer wissenschaftlichen Gediegenheit hatten. Zu nennen sind vor allem seine 15 sermons at the Rolls Chapel, zuerst 10 1726, sodann 6 sermons on Public occasions. Näheres über ihn im A. Bd III S. 594, über seine Roll's Predigten dort S. 600,54ff. Der andere apologetische Prediger ist Sam. Horsley, über den der A. Bd VIII S. 362ff. hinreichend Aufschluß giebt (Verhältnis zu Blair S. 363,15ff.; Predigtthätigkeit 363,33ff., 367,36ff). Aus der Staatskirche, zu der die Genannten alle gehören, sind außerdem noch zu nennen: Bischof 15 Attenbury von Rochester (gest. 1732), ein glänzender, aber etwas oberflächlicher Redner, ein streitfertiger und in Kontroversen erfolgreicher Kämpfer, der über schöne lebhafte Sprache gebot und gute Ordnung in der Ausführung hielt (4 Bde Predigten 1740); ferner der sehr originelle Lorenz Sterne, Pfarrer in Sutton (gest. 1768), als Romanschreiber unter dem Namen Yorick bekannt. Er ist Verfasser mehrerer Bände Predigten. 20 Witz, Humor und geistreiche Satire stehen ihm reichlich zu Gebot (vgl. seine Predigt an die Esel!), und seine ganze Art ist genial, wennschon er sich nicht immer an das für die Kanzel Schickliche hält. Er ist mehr Dichter, der mit Ironie das Böse als Thorheit bekämpft, als ernster christlicher Prediger.

Unter den nonkonformistischen Predigern dieses Zeitabschnitts sind hervorragende 25 Größen wenig zu nennen. Die Kraft und das Feuer, die in der Revolutionszeit in ihren Predigten geglüht hatten, waren später großenteils verschwunden. Auch auf ihre Predigt übte die Aufklärung nachhaltigen Einfluß. Aus ihrer Mitte stammt der milde, freundliche Kongregationalistenprediger Isaak Watts in London mit seinen ernst erbaulichen, gemütvollen und warm andringenden Predigten, die doch, weil zu formalistisch ge- 30 halten, hinreißende Kraft nicht gerade aufweisen (Näheres über ihn im A.). Ferner gehört hierher Phil. Doddridge (vgl. Bd IV S. 714). Seine 4 Bände Predigten zeigen evangelischen Inhalt, klare Diktion und Gruppierung, aber keinen rednerischen Schwung. Die Ausführung ist nicht ohne Wärme, aber zu sehr nur verständiges Raisonnement, apologetisch, aber nicht immer überzeugend. Viele seiner Predigten erschienen auch deutsch 35 von F. E. Rambach; so die Reden an die Jugend 1752; von der Wiedergeburt 2. A. 1761; hl. Reden über auserlesene Wahrheiten 1760. An Feuer der Beredsamkeit überragt ihn sein Schüler Risdon Darracott, Prediger in Wellington, ein Mann von puritanischem Geist, „der Stern des Westens“ genannt, der seine Kirche übervoll und die Bierhäuser leer predigte. Ein in England ganz vergessener, aber in Deutschland, wo er 40 einen Schleiermacher zum Übersetzer fand (2 Bde Pred., Berlin 1798), viel genannter Prediger ist Jos. Fawcett in London. Ein Bildungsaristokrat, der, auf der Höhe seiner Zeit stehend, deren Strömungen von deistischem Standpunkt aus überschaut, geistvolle Gedanken in dialektisch strenger Entwickelung elegant darstellen kann, will er nur sagen, was vor der strengsten Prüfung der Vernunft bestehen kann. Aber das Spezifische des 45 christlichen Glaubens und Lebens bleibt ihm fremd; die Predigten lesen sich mehr wie moralische Abhandlungen; ihr Inhalt wird oft recht flach, ihre üppige Breite mitunter ermüdend. Von Baptisten mögen aufgeführt werden: Jakob Foster in London (gest. 1753), ein vollendeter Redner mit feiner Sprache, bündiger Argumentation und freiem Vortrag, der allerdings fast immer auf Erfüllung der Pflichten der natürlichen Religion drang 50 (Sermons 4. A. 1738), und ferner der gelehrte Schriftkommentator John Gill, Prediger in Südlondon (gest. 1771).

Die gewaltige Umwälzung, welche durch die Predigt von Georg Whitefield und John Wesley hervorgerufen wurde, ist im A. Methodismus (Bd XII S. 747ff.) ausführlich geschildert. Lebensgang und Wirksamkeit sowohl von Georg Whitefield 55 (S. 755,42ff. 58, 759,17ff., 763,21ff.), wie von John Wesley (S. 753,5ff., 761,20ff., 766,10ff.) sind dort beschrieben. Auch die Predigtthätigkeit beider Männer hat Loofs in diesem A. eindringend gewürdigt; vgl. für Whitefield S. 760,12ff. und bes. 764,31ff., für J. Wesley bes. S. 767,23ff. So kann für alles dies einfach auf den A. Methodismus verwiesen werden. Nur die eigentliche Charakteristik, welche Christlieb von der 60

Predigtweise beider Männer gegeben hat, sei zur Ergänzung noch angefügt. Whitefield schildert er so: Seine ganze Kraft und Zeit steht im Dienst des Evangeliums; der eine Eifer um die Seelen durchglüht ihn. Daher auch die merkwürdige Kraft und Eindringlichkeit, der gewaltige Ernst seines Zeugnisses, und wieder die hinschmelzende Liebe, wenn er bat: lasset euch versöhnen mit Gott. Er sprach immer wie einer, der eine direkte Botschaft Gottes an die Seelen auszurichten hat. Alles war Feuer und Leben an ihm. „Er predigt wie ein Löwe", sagte ein schlichter Mann. Und er ließ sich von seinem Eifer öfters zu weit fortreißen; früher vom Unwillen zu unbarmherziger Rüge der pflichtvergessenen Geistlichen, später wenigstens von der Erregung, die er selbst hervorbrachte, sodaß er mitunter samt den Hörern in einer Flut religiöser Gemütsbewegung schwamm, und nicht selten im Mitgefühl mit dem Sünder weinte. In Amerika mußten da und dort störende Auswüchse dieser inneren Erregung bei seinen Hörern unterdrückt werden. Indes war es ihm keineswegs um flüchtige Gefühlserregung, sondern um wirkliche innere Umwandlung des Herzens zu thun. Dazu kam die eminente Beherrschung der Sprache, bei der ihm alles ganz mühelos über die Lippen floß; eine große Gabe fesselnder Beschreibung und Darstellung; die Kunst, bei einer zwar nicht besonders hochfliegenden, aber lebhaften Einbildungskraft geistliche Dinge zu versinnbildlichen, malend sie vor dem Auge entstehen zu lassen; der frische, packende, dramatische Stil; auch die Fähigkeit, seine Rede stets der Zuhörerschaft anzupassen und so Volk und Adel anzuziehen; endlich die ebenso klangvolle als kräftige Stimme, die einnehmende Haltung und vollkommene Aktion. Er war kein Meister in hoher Spekulation und zeichnete sich weder durch Tiefe der Gedanken, noch durch Strenge der Logik oder glänzende Dialektik aus; auch war er mitunter zu hastig und unbillig im Urteil über andere. Aber die Wirkung seiner Rede vermochte dies nicht zu beeinträchtigen.

Wesleys Art aber war, wie Christlieb sie zeichnete, ruhig lehrhaft, immer klar, logisch, methodisch, dabei einfach, allverständlich, aber nicht trocken. Sie zeigt nichts Stürmisches, nicht einmal oratorisch Schwungvolles. Die Sprache ist flüssig und kräftig, aber nicht fortreißend. Je und je verschmelzen sich Logik und Eifer zu scharfer Argumentation und durchdringendem Appell ans Gewissen. Unter der ruhigen Oberfläche spürt man die Glut eines Hungers nach Seelen, die auch dann und wann hervorbricht, aber ohne Flug der Phantasie, ohne poetische Bilder, alles in schneidigem Ernst. Geordnet, pointiert, behaltbar, waren diese Predigten in der Regel kurz, der Vortrag würdevoll, die ganze Haltung gebietend.

Auch über die weniger bedeutenden Prediger gleicher Richtung giebt der A. Methodismus zum Teil Auskunft. Für John Wesleys Bruder Charles Wesley s. Bd XII S. 753,5 ff., 754,42 ff., 756,5 ff., 760,53 f., 766,44 ff., 773,22. 27. Die Zahl der staatskirchlichen Geistlichen, welche mit der Bewegung sympathisierten, war so gut wie völlig auf den Kreis der Gräfin Huntingdon beschränkt. Hier sind zu nennen: William Fletcher, der kühn, kräftig und ohne Umschweife die evangelischen Hauptwahrheiten predigte, — ein hervorragender Prediger (S. 766,15 ff. 775,55 ff.); William Grimshaw, ein überaus populärer Prediger mit gewaltiger Anziehungskraft (S. 766,25, 777,52 ff.); John Berridge, ein geistvoller, manchmal etwas zu exzentrischer Mann, mit einer eigentümlichen Neigung zu drolligen Vergleichen (S. 775,10 f., 777,15); Henry Venn, der sich vor allem und mit großem Erfolg auch an die Fabrikarbeiter wendete, der auch die schlechtesten Subjekte zu erschüttern wußte, der übrigens auch die Liturgie in Predigten erklärte (S. 775,11); William Romaine, der als Gelehrter eine geachtete Stellung einnahm und dessen markige, bestimmte Predigten mit ihren kurzen, kräftigen Sentenzen zu den besten seines Zeitalters gehören (Alarm to a careless world; 12 Predigten über Gesetz und Evangelium; Auslegung von Ps 107 und vom Hohenlied; vgl. S. 775,12); endlich Vincent Perronet (S. 777,51 ff.). Auch Rowland Hill (S. 775,3 ff.) mag hier genannt sein. In Behandlung des Textes fehlte bei ihm systematische Ordnung. Aber seine Predigtweise war ungemein pointenreich, geistvoll, praktisch und kühn anfassend. Alle Sünde und Thorheit geißelte er schonungslos; bei allem Ernst aber läßt er den Humor so wenig vermissen wie andererseits schneidenden Sarkasmus. Schlagende Sentenzen und drollige Scherze von ihm lebten lange fort. Von ihm rühren her: Christ crucified 1783; The end of the Christian ministry; Village Dialogues in 34 Aufl.

Aus dem engeren Kreis um Wesley gehören hierher Thomas Coke (Bd XII S. 777,59 ff., 781,51 ff.), Ad. Clarke (Bd IV S. 129,16 ff.), Francis Asbury. Von Laienpredigern aus der methodistischen Bewegung mögen unter Hinweis auf den A. Me-

thodismus Bd XII hier nur genannt sein: Jos. Humphreys (771, 33 ff.), Thomas Maxfield (771, 18 ff.), John Cennick (771, 39 ff.), John Nelson (771, 54 ff.), David Taylor (771, 59 ff.), Thomas Richards (772, 26 ff.) und Thomas Westell (772, 26 ff.).

Es fehlte indes auch nicht an einer streng innerkirchlichen Reaktion gegen die deistischen Neuerer durch Prediger, die der wesleyanischen Bewegung nicht näher traten, Vertreter des älteren Evangelicalism. Dahin gehören der geschmackvolle Bischof Horne von Norwich (gest. 1792; Works 2. A. 1831), der populäre und gesalbte John Newton (gest. 1807; Works 1816 und 1829) und sein Nachfolger in Olney Thom. Scott, Verf. des von Geistlichen noch immer vielgebrauchten praktischen Bibelkommentars 1788 u. ö. und der zur Verdrängung des Rationalismus viel beitragenden Essays (15. A. 1841). Zur Umlenkung der höheren Klassen in ernsteres religiös sittliches Leben trug aber namentlich die gewaltige Laienpredigt des edlen Parlamentariers und Philantropen Will. Wilberforce (gest. 1833; s. Bd XIII S. 137, 36 ff.) über wahre evangelische Frömmigkeit bei: The prevailing relig. system — contrasted with real Christianity 1797, 13. A. 1818. Endlich sei genannt die Säule, an der in Cambridge die Hochflut des Rationalismus sich brach, der Gründer der evangelischen Low Church Richtung, Charles Simeon, fellow von Kings College und Pf. in Cambridge (gest. 1836), einer der allerfruchtbarsten homiletischen Schriftsteller. Von ihm haben wir: Horae homileticae (1819 ff. 2. A. 1832 ff.), 21 stattliche Bände mit über 2500 Predigten und Predigtskizzen fast über die ganze Schrift, klar, bestimmt, biblisch ernst, entschieden evangelisch. Sein Vortrag war lebhaft, eindringlich, oft glühend. Auch durch seine homiletischen Anweisungen gewann er unter den Studenten viel Einfluß.

Die Predigtweise der Presbyterianer, dieser Pioniere des Fortschrittes, die mehr als andere Denominationen auf geistige Ausbildung der Prediger hielten, war in dieser Zeit im ganzen, entsprechend der herrschenden Art, wissenschaftlich trocken und kalt. Kernpunkten des Glaubens wich sie lieber aus. Sie war durch und durch ein Gegenstück zur methodistischen Predigt. Hier war alles Feuer und eindringende Gewalt; dort fand sich viel Kultur, Geschmack und intellecktuelle Kraft, aber ohne Wirkung. Auch der Independentismus besaß keine großen Kanzelsterne. Mit der Zeit in Kirchenpolitik und -Zucht zum Kongregationalismus modifiziert, wurde er von der methodistischen Bewegung erheblich beeinflußt. Unter den Baptisten dagegen glänzen mehrere Prediger; so Andrew Fuller (Bd VI S. 318 ff.), dessen Predigten durch konzentrierte Kraft der Argumente und Originalität der theologischen Spekulation hervorragen. Es sind einschneidende Mahnrufe bei einfach biblischer Ausführung; ferner der Bahnbrecher der Mission Will. Carey (gest. 1834; s. Bd XIII S. 137, 21 ff., 138, 26 ff.), dessen gewaltige Missionspredigt in Nottingham 1792 ein neues Zeitalter evangelischer Missionsarbeit einleitete; — besonders aber Robert Hall, neben Spurgeon der größte Baptistenprediger in neuerer Zeit (Bd VII S. 361 ff., bes. 362, 53 ff.). Er verbindet in eigenartiger Weise Energie und Eleganz. Er weiß immer kräftige, aus tiefer Indignation über alles Gemeine hervorquellende Gedanken in klassischen Stil zu kleiden. Eine gewisse rhythmische Stattlichkeit der abgerundeten Perioden, eine Tendenz zu oratorischer Klimax, eine musterhafte Sprache, durchsichtig wie ein Spiegel, nie zu stark belastet von der eigenen Schönheit, wirken fesselnd. Der philosophische Blick ist ebenso weit umfassend als im einzelnen durchdringend. Sein an den Klassikern genährter Sinn für das Schöne wird unterstützt von glänzender Einbildungskraft; daher gebietet er über prächtige Illustrationen. Aber die Wahrheit ist bei ihm — dem Geist des Zeitalters entsprechend — noch zu sehr Gegenstand der Untersuchung, statt göttliche Botschaft; daher findet sich zu viel philosophisch-rhetorisches Argumentieren und zu wenig Eingehen auf die praktischen Bedürfnisse der Hörer.

Den am besten bereiteten Boden fand die Whitefieldsche Bewegung in Wales, wo uns einige der größten Prediger des englischen Protestantismus begegnen, die, wenn sie statt wälisch englisch gepredigt hätten, zu einer Berühmtheit wie Whitefield oder Spurgeon gelangt wären. Durch ihr Zeugnis bahnte sich um die Mitte des 18. Jahrhunderts ein religiös sittlicher Umschwung, der in diesem Völkchen viel tiefer ging als die Änderung der Kultusformen im 16. Jahrhundert. Bis dahin unglaublich unwissend, roh und sittlich verwildert, während die Geistlichen nachlässig, die Gebildeten ungläubig, das Christentum tot gesagt war, wird es nun durch einige große Volksprediger und Evangelisten zu einem der religiös lebendigsten der ganzen Christenheit. Gemäß der Eigenart des Volkes mit seinem feurigen keltischen Blut, ungemein lebhafter Einbildungskraft, leicht erregbarem Gemüt, poetischer und musikalischer Begabung trägt auch die wälische Kanzelberedsamkeit

dies Stammesgepräge. Warme Herzenskraft faßt in glühendem Appell die Gewissen an; die Ausführung wächst bei völliger Selbstbeherrschung des Redners oft in der Kraft des Gedankens und der Sprache in einen Sturm, der die Hörer elektrisiert, so daß sie in laute Zustimmung ausbrechen; kurze, drastische Sprichwörter werden häufig gebraucht; die Diktion ist poetisch, die Art des Vortrags gleichsam prophetisch-inspiriert. Hochfliegende Phantasie veranschaulicht alles in Bildern und verwertet hierzu immer die Naturschönheiten des eigenen Landes. Ja der Text wird der Fassungsgabe des Volkes derart angepaßt, daß oft Szenen der biblischen Geschichte — ganz unhistorisch, aber sehr packend und malerisch — völlig in die wälische Szenerie und die Verhältnisse des 18. Jahrhunderts eingekleidet werden. Im übrigen regiert doch bei allem glühendem Ernst und Eifer ein schlichter, das Volk anheimelnder Stil.

Howel Harris (gest. 1773; über ihn, bes. über sein Verhältnis zum Methodismus s. Bd XII S. 760, 21 ff. 765, 20 ff.), ein wahrer Boanerges mit flammendem Blick und gebietender Haltung, aus dessen Munde Donner und Blitze hervorbrachen, daß die Leichtfertigsten erschüttert standen, predigte seit 1735 in Talgarth, dann überall bei Jahrmärkten, Kirchweihfesten, Wettrennen vor Tausenden, bis ganz Wales von seinen mächtigen Posaunenstößen gegen die herrschenden Laster und die schreiende Irreligiosität widerhallte. Keine Verfolgung, blutige Mißhandlung und Steinigung bringt diese Weckstimme zum Schweigen (s. seine Autobiographie 1791, englisch 1792). Seine oft einseitige Gesetzes- und Bußpredigt erklärt sich aus der tiefen sittlichen Versunkenheit des Volkes. Neben ihm ist zu nennen der treffliche staatskirchliche Prediger Griffith Jones. Eine Hauptstütze der Bewegung war ferner der Pfarrer von Llangeitho, Daniel Rowland (gest. 1790; über ihn vgl. Bd XII S. 765, 20 ff.). Die Wirkungen seiner Gottesdienste, zu denen die Leute 60 Meilen weit herströmten, grenzen ans Wunderbare. Seine wenigen hinterlassenen Predigten (englisch 1774) zeigen seine volle Größe nicht. Im Unterschied von Whitefield baute dieser fromme, demütige, fleißig studierende, sich sorgfältig vorbereitende Redner seine Predigt immer in streng systematischer Ordnung und Klarheit auf und brachte, je wärmer er wurde, desto Tieferes und Gewaltigeres hervor. Auch bei stärkster Erregtheit blieb er seiner selbst stets mächtig. Die melodiöse, wandelbare Stimme konnte bald erschütternd den Kampf des Christen und gleich darauf in hinschmelzendem Ausdruck den Sieg der Gnade schildern, bald mit autoritativer Gewalt die riesige Versammlung fassen, daß ganze „Wellen der Begeisterung" über sie gingen und fast 40 Jahre nach seinem Tod sich alte Leute noch davon erzählten. Diesem herrlichen Mann, der der Kirche zeitlebens treu blieb, entzog der eifersüchtige Bischof 1768 nach dreißigjähriger Thätigkeit plötzlich die Predigtlicenz und legte dadurch den Grund zur späteren Trennung des erweckten Volks von der anglikanischen Kirche und zur Bildung der **Welsh Calvinistic Methodistic Church** 1810.

Aus der großen Zahl der übrigen wälischen Prediger seien nur noch die drei größten unter den neueren hervorgehoben: William Williams von Wern, ein philosophischer Kopf, voll originaler Ideen, dessen Predigt bei allem Schwung vorwiegend ernste, männliche Denkarbeit zeigt. Neue, überraschende Bilder, poetische Anschauung vereinigen sich oft mit diesem männlichen Ernst in kurzen, drastischen Sätzen oder Sprichwörtern zur durchschlagendsten Kraft. Christmas Evans, der hauptsächlich in Anglesea wirkte, ein weitherziger Calvinist und Baptist (gest. 1838), ist der Bunyan der wälischen Kanzel. Wie Wenige der biblischen Bildersprache mächtig, in parabolischer, tableauartiger, oft sogar dialogischer Darstellungskunst fast einzig, konnte er wohldurchdachte Allegorien zu einer glänzenden, aber leicht durchsichtigen Kette vereinen, ja mit höchstem Flug der Phantasie die großen Erlösungsgedanken und -Thaten geradezu dramatisieren; vgl. z. B. den ungeheuren, von Gottes Gerechtigkeit bewachten Kirchhof des menschlichen Todesfluchs, zu dem die Gnade Einlaß begehrt, und den Dialog zwischen beiden. Seine Predigten zeichnete er aber erst gegen Ende seines Lebens für die Presse auf; und nur ein Teil von ihnen ist ins Englische übersetzt, s. bes. die Predigt über Rö 5, 15 **Fall and Recovery of Man**, Fish, **Masterp. II**, S. 596 ff. Die Hauptsäule der calvinistisch-methodistischen Gemeinschaften für Nordwales war John Elias von Anglesea (gest. 1841), ein Redner von vollendeter und oft wirklich erhabener Art, ein lerneifriger Autodidakt, der alle rednerischen Gaben, klare Logik, tiefes Gefühl, glänzende Imagination, frappante Leichtigkeit des Ausdrucks, gebietende Haltung, mächtige Stimme mit seltenem Gebetseifer vereinte und Tag und Nacht in der Meditationsarbeit vor Gott stand. Die Art, wie er mit Ernst, Kraft und Geschicklichkeit der Rede große Versammlungen überwältigte, erinnert ganz an Whitefield und Rowland. Mit einer Predigt konnte er da

und dort eine alte Unsitte plötzlich ausrotten. Die durchdringendste Wirkung erzielte er öfters, wenn er, bei einer wichtigen Frage ein Zeugenverhör anstellend, plötzlich rief: „Distewch! Gosteg! (Halt! — stille!), wie sprechen sie im Himmel darüber?" und, während die lautlose Versammlung sich wie am Rand der Ewigkeit fühlt, als könnte sie in den Himmel hineinhorchen, nun feierlichst ein Wort aus Gottes oder Christi Mund verkündete (s. die lang fortlebende Predigt über Jes 49, 24 bei Morgan, Memoir of J. E., 1841, S. 134 ff.). Komödianten, Gaukler, Sonntagsmärkte u. dgl. verschwanden unter seiner Predigt auf Anglesea; dagegen erstanden unter ihm 44 zum Teil große Kirchen für seine Gemeinschaften allein auf dieser Insel. Daß jetzt in Wales 1500 evangelische Kirchen mehr stehen als vor 100 Jahren (darunter 11—1200 der neuen calvinisch method. Kirche), daß dies Völkchen jetzt wohl das predigtbegierigste der ganzen Christenheit ist, von dem ein außerordentlich hoher Prozentsatz der Bevölkerung die Gotteshäuser besucht, dieser einzigartige religiöse und sittliche Umschwung ist wesentlich die Frucht des Zeugnisses dieser heroischen Männer und eine der herrlichsten Wirkungen evangelischer Predigt, von denen die gesamte christliche Predigtgeschichte weiß.

δ) Schottland und Irland. In der Predigtgeschichte Schottlands seit der Reformation bildet die Zeit von der Revolution 1688 bis zur Trennung der Free Church von der Staatskirche 1843 die mittlere Periode. Nach der endgiltigen Herstellung des Presbyterianismus zeigt sich in der schottischen Kanzelberedsamkeit allmählich ein Nachlassen der alten schneidigen Kraft und Frische, mehr Entfaltung von Gelehrsamkeit bei abnehmender Festigkeit in der Darstellung der evangelischen Kernwahrheiten. Die Kontroversen über das Verhältnis der Kirche zum Staat gelangen auch auf die Kanzel und schädigen die religiöse Wirkung der Predigt. Auch hier geht Hand in Hand mit dem eindringenden Deismus eine Entleerung der Predigt, die ihre Gegenstände nun zum Teil aus den nüchternsten moralischen Wahrheiten und zuweilen gar aus Fragen des praktischen Lebens entnimmt, welche mit Religion und Sittlichkeit nichts zu thun haben. Doch glänzen auch hier einzelne Sterne.

In der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts leuchtet am hellsten der noch tief gläubige John Mac Laurin in Glasgow (gest. 1754). Er vereinigte in seltener Weise höchste intellektuelle Begabung mit lauterster Frömmigkeit und unermüdlicher Thätigkeit. Seine Meisterpredigt über Ga 6, 14 Glorying in the Cross of Christ, mit sehr ausführlicher, aber grundsolider, ernst beredter Darstellung, wurde immer wieder aufgelegt (vgl. ferner 3 serm. 1773; Works ed. Goold 1860). Die Predigten des Prinzipal Georg Campbell in Aberdeen (gest. 1796), Verf. einer vielgebrauchten „Philosophie der Rhetorik", sind fein ausgearbeitet, sprechen aber vorwiegend den Intellekt an. Sehr wirkungsvoll waren die Predigten des Predigers und Professors der Rhetorik Hugh Blair in Edinburg, über die Bd III S. 249 f. genauer berichtet. Formal kaum weniger geschmackvoll, inhaltlich denen Blairs überlegen an biblischem Gehalt und ernster Auffassung, aber weniger bekannt sind die Predigten von Rob. Walker, seinem Kollegen an einer Kirche in Edinburg (gest. 1783; Probe bei Fish II, 271 ff.). Die 1790 u. ö. erschienenen Predigten von John Logan, Pf. in South Leith bei Edinburg (gest. 1788), zeigen im Glanz des Stils und der Schönheit der Sprache überall den hochstrebenden Geist dieses begabten Lyrikers und Dramatikers. Nach diesen glänzt noch in der Staatskirche Andrew Thomson in Edinburg (gest. 1831), neben Chalmers ein Vorkämpfer der Evangelicals, ein Mann von immensem Verstand und von unwiderstehlicher Logik, der auch auf der Kanzel sich vorwiegend an das Urteil der Hörer wandte (mehrere Bände sermons and lectures und sacramental exhortations 1831).

Unter den von der Staatskirche sich trennenden Predigern seien die Brüder Ebenezer und Ralph Erskine, die Väter der Secession Church genannt (gest. 1754 u. 1752), der erste schon als staatskirchlicher Pfarrer ungemein populär, mutig gegenüber dem einbrechenden Deismus, aber engherzig gegen Nichtpresbyterianer; auch gegen Whitefield (4 Bde serm. ed. Fisher 1761 u. ö); der zweite, an theologischer Bildung und Beredsamkeit ihn überragend, kaum weniger populär, verherrlichte gleichfalls streng biblisch die freie Gnade Gottes in Christo (2 B. serm. 1761, 1794 u. ö.; besonders wertvoll die Abendmahlsvorbereitungspredigten, bei denen überhaupt die schottischen Geistlichen aller Denominationen häufig ihr Bestes zu geben suchen). Über die Brüder James und Robert Haldane, von denen als Prediger allerdings nur der erstere in Betracht kommt, s. Bd VII S. 354 ff., bes. 355, 49 ff.

Wie die wälische, so darf auch die irische Predigtgeschichte nicht übergangen werden; denn die irische Beredsamkeit ist sprichwörtlich in England. Sie gehört bei dem Ir-

länder weit mehr zu seiner Naturausstattung als bei Schotten oder Engländern. Gewisse nationale Charakterzüge, Lebhaftigkeit, Witz, Einbildungskraft, leichte Erregbarkeit, auch Scharfsinn machen hier häufig auch das niederste Volk beredt und geben ebenso auch dem herrschenden Predigtstil eine besondere Färbung. Wie sich hier keltisches Blut mit den schottischen und englischen Einwanderern mischte, so vereinigen sich oft in der irisch-protestantischen Predigt eigentümliche Vorzüge der schottischen Kanzelberedsamkeit (Kraft des Intellekts, scharfe Bestimmtheit des Gedankens, genaue Schlußfolgerung) und solche der englischen (Klarheit und Reinheit des Stils und praktische Anwendungskraft) mit weit mehr Gefühlswärme und Begeisterung bis zu heftigem Eifer. Daher ist die irische Beredsamkeit nicht selten etwas outriert, zu reich an Blumen und Hyperbeln, wiewohl sie auch einfach und doch erhaben auftreten und dabei überwältigende Energie entfalten kann.

Die Predigt der irisch-protestantischen Episkopalkirche zeigt eine Kombination von britischem Gedankengehalt und irischer Illustrationskraft (s. auch Fish, I, 562 ff.). An Kraft und Glut der Beredsamkeit ist sie der anglikanischen weit voraus. Durch den Gegensatz gegen das Papsttum, auch wohl mit durch den Einfluß des Presbyterianismus im Norden der Insel ist sie auch in neuerer Zeit durchschnittlich schärfer evangelisch gesinnt geblieben, als die der englischen Episkopalen. — In der seit 1642 durch schottische Einwanderer aufblühenden presbyterianischen Kirche erklingen noch im ersten Viertel des 19. Jahrhunderts die Kanzeln vom Streit der Unitarier und Trinitarier über „Unterschrift oder Nichtunterschrift" der Westminster Konfession seitens der Prediger, bis 1829 durch Ausschluß der Unitarier die lange gelähmte Kirche zum inneren Frieden gelangt. Seitdem sehen wir auf den Kanzeln der nun zur „presbyterianischen Kirche von Irland" geeinten Synoden die schottisch-calvinistische Theologie vorherrschen, aber in eleganterer englischer Form und mit jener irischen Wärme der Beredsamkeit.

Die am meisten hervortretenden Prediger unter den Episkopalen sind: Walter Blake Kirwan, früher katholisch und Professor der Moralphilosophie in Löwen, dann Dekan von Killala (gest. 1805), der populärste Prediger seiner Zeit, besonders durch seine Predigten über die Nächstenliebe berühmt, ein Virtuos im Aufdecken der natürlichen Quellen derselben, im Hervorlocken der „latenten Tugenden des menschlichen Herzens". Es zieht sich durch seine 13 serm. (1814 u. 16) eine wahre Kraftkette begeisterter Ermahnungen (eine Probe bei Fish I, 583 ff.); ferner der reichbegabte, mehr als Poet bekannte, sehr jung verstorbene, eifrige Charles Wolfe, Hilfsprediger in Ballyclog, Tyrone (gest. 1823). Der hinterlassene Band Predigten zeigt ganz evangelischen Inhalt, edle, schöne Einfachheit, viel erweckliche Kraft und mitunter Stellen von höchster Beredsamkeit. — Von den übrigen Protestanten sei nur erwähnt Alexander Carson, erst Presbyterianer, dann Baptist (gest. 1844), ein kräftiger Geist, von umfassender Gelehrsamkeit, gewandter Polemiker und Apologet, sehr fruchtbarer Schriftsteller, auf der Kanzel hervorragend durch originelle Exposition, gedankenreiche Abwechslung, wodurch er jeden Gegenstand interessant zu machen weiß, bei Kernpunkten aber auch durch gewaltige Kraft, die plötzlich wie ein Vulkan in einem Strom flammender Gedanken hervorbricht. — Auch in

ε) Amerika, speziell in Neuengland, nimmt nach der heroischen Gründerzeit mit ihrer ernsten, frommen, ob auch etwas steif scholastischen Predigt die Kraft und Entschiedenheit der Predigt merklich ab. Mit Jonath. Edwards und seiner Schule (s. Bd V S. 171) beginnt eine neue Phase der amerikanischen Predigtgeschichte. Die unter seiner treuen Arbeit 1734 in Northampton, Mass., entstandene merkwürdige Erweckung förderte mächtig die Predigtkraft vieler Geistlicher. Sie wird viel tiefer in der Betonung der souveränen Macht und freien Gnade Gottes, der Rechtfertigung durch den Glauben u. s. w. und zugleich geistlich ernster. Andere freilich wenden sich, durch manche Auswüchse abgestoßen, vom evangelischen Calvinismus mehr und mehr ab.

Der französische Krieg 1755—63 und nachher der Unabhängigkeitskrieg wirken ungünstig auf das religiöse Leben besonders Neuenglands und bahnen der französischen Philosophie den Weg. Schon in der Zeit unmittelbar vor dem Unabhängigkeitskampf zeigt sich hier eine Reihe stark politisierender Prediger, die gern über „Regierungsgrundsätze im Verhältnis zu christlicher Civilisation" predigen. Bald wird Freiheit der Untersuchung das Schlagwort, das spezifisch Biblische und Christliche nur leichthin berührt, ein freudiges Festhalten des ursprünglichen Calvinismus immer seltener. Am liebsten beschränkt sich die Predigt auf allgemein anerkannte Wahrheiten der natürlichen Religion und Moral. In dieser Atmosphäre reift der Unitarianismus, das amerikanische Seitenstück zur Aufklärung in Europa, dessen Hauptsitz Neuengland ist und der seit 1787 Sonderkirchen bildet.

Aber schon mit dem großen Bruch in den Kirchen Neuenglands regen sich auch stark reagierende Einflüsse gegen die Verflachung der Predigt, etwa gleichzeitig mit den oben geschilderten in Deutschland. Von großem Einfluß war hierfür der Vorgang von Timothy Dwight (s. Bd V S. 175, 7 ff.; Sprague Bd II S. 152 ff.). Auch die nach dem Unabhängigkeitskrieg beginnende Loslösung der Kirche vom Staat und das nun durchgeführte Freiwilligkeitsprinzip erwies sich als heilsam und wirkte neubelebend auf die Zustände der verschiedenen Kirchen, die nun fortan, mit Ausnahme der Unitarier, in rasches Aufblühen kommen. Der Missionssinn erwacht. Die Denominationen wetteifern jetzt in Selbstanstrengung, und all das wird ein gewaltiger Sporn zu eifrigster Predigtthätigkeit. Mit ihrer wachsenden Biblicität gewinnt die Predigt auch wieder an Kraft und Charakter, an Entschiedenheit und Freimut, und hierdurch kommt ihr Einfluß wieder ins Steigen.

Die bedeutendsten Prediger dieser Zeit waren unter den Kongregationalisten der gelehrte, vielseitige Cotton Mather in Boston (gest. 1728), der Kirchenhistoriker Neuenglands, der unermüdlich im Predigen, gründlich bis zum Pedantischen, im Stil oft lebhaft, aber in seinen sonstigen Schriften oft auch sonderbar war (s. Fish II, 384 ff.; Sprague I, 189 ff.); ferner der besonders hervorragende, schon oben genannte Jonath. Edwards (s. Bd V S. 171). Seine gedankenschweren Predigten sind in vorzüglichem Grade lehrhaft, ja sie sind geradezu strenggläubige Schrifterklärung, zu der als zweiter oder Schlußteil einschneidendste Anwendung tritt. In Anbetracht des gesunkenen Zustandes der Gemeinden Neuenglands stellt er namentlich die göttliche Gerechtigkeit und Heiligkeit, den furchtbaren Ernst des göttlichen Gerichts, das Elend des natürlichen Zustands u. dgl. mit unerbittlicher Logik vor die erschütterte Seele. Daher auch die gewaltige Wirkung in den oben erwähnten Erweckungen. Die freundliche Seite der Heilsverkündigung, die Rechtfertigung, Gnade Christi, Liebe Gottes fehlt nicht, tritt aber doch weniger stark hervor. Der Stil ist nicht vollendet. Auf rhetorischen Schwung legte es der prophetische Ernst dieses gern im Licht der ewigen Ratschlüsse Gottes weilenden Zeugen nicht an (Pred. in den ges. Works 1809 u. ö.; Sprague I, 329 ff.). Aus seiner Schule seien noch genannt: Nathaniel Emmons (Bd V S. 174, 51 ff.; von ihm 6 Bde Predigten 1800 u. ö., näheres Hoppin S. 234 ff.); ferner Ed. Payson, Prediger in Portland, dessen erweckliche Predigt durch intensive geistliche Kraft und Innigkeit ausgezeichnet ist (Works 3 Bde 1846).

Zu den Presbyterianern gehörten: der Nachfolger von Edwards in Princeton, Sam. Davies (gest. sehr jung 1761), ein eminent begabter und beredter Mann, dessen Predigten durch hohe Gedanken, blühende Einbildungskraft, elegante und ausdrucksvolle Sprache zu den lesenswertesten amerikanischen Kanzelprodukten gehören (5 Bde serm. 1767 ff., 5. A. 1804; beste Ausg. 1851; Probe b. Fish II, 410 ff.; Sprague III, 140 ff.); John Mitchell Mason, Prof. und Prediger der associate reformed Church in Newyork, später der presbyterianischen Kirche (gest. 1829), ein weitherziger Calvinist, auf dem Katheder ein exakter und erfolgreicher Lehrer, auf der Kanzel von unwiderstehlicher Beredsamkeit, von nahezu vollendeter Sprachbeherrschung. Schon die Art, wie er den Text las, war merkwürdig lehrreich; den Inhalt aufzuschließen, gelang ihm außerordentlich; und der ganze Eindruck seiner Predigt war ein so tiefer, daß selbst ein Rob. Hall (s. o.), als er ihn 1802 hörte, rief: „Ich kann nie wieder predigen". Besonders berühmt sind die zwei Predigten über den Thron des Messias (1802 u. ö.), über den lebendigen Glauben (1801) und das Evangelium für die Armen 1826 (Fish II, 487 ff.). Er bekämpfte die Sitte des Predigtlesens (Works ed. Eb. Mason 1832, 4 Bände, 2. A. 1849); endlich Edward D. Griffin in Newark (gest. 1837 als Präsident von Williams College), ein Hauptbeförderer der Erweckungen, der mit seiner eifrig warmen, evangelischen Predigt überall, unter Gemeinden und Studenten zündete, dessen Stimme von zartem Hauch bis zu majestätischem Donner anschwellen konnte (serm. 3 Bände 1838–44). — Für die in diesem Zeitraum nicht sehr hervorragenden Prediger der Episkopalkirche sei auf Sprague Bd V und Fish II, 516 ff. verwiesen.

Die Baptisten lernten in diesem Zeitraum allmählich den Wert gelehrter Bildung für das geistliche Amt höher anschlagen, so daß im Anfang des 19. Jahrhunderts etwa der dritte Teil ihrer Prediger eine höhere Erziehung auf Universitäten oder in Seminarien erhielt. Jetzt stehen sie an Talent, Gelehrsamkeit, Kanzelberedsamkeit keiner Denomination nach. Nach 1750 war auch bei ihnen ein beliebtes Thema: 1. die Souveränität Gottes, 2. die freie Selbstbestimmung des Menschen, 3. Erweis der Harmonie zwischen beiden (Sprague VI, 182). Der hochbegabte Jonath. Maxcy, mit 24 Jahren Präsident der Brown Universität, Providence (gest. 1820), ragte durch elegante, oft erhabene Darstellungsform hervor. Im

übrigen predigte er ruhig, aber immer instruktiv, zum Nachdenken nötigend (seine Predigten in den Literary Remains 1844). Von dem nicht minder frühreifen Will. Staughton in Philadelphia (gest. 1829), der sonntäglich oft viermal, (im Sommer zuerst Morgens 5 Uhr im Freien) das Kreuz Christi verherrlichte, und seinen vielen geflügelten Worten hat sich nur wenig erhalten (Sprague VI, 339 ff.). Unter den nicht studierten Predigern ist einer der bedeutendsten der originelle, hart arbeitende, erfolgreiche Autodidakt John Leland in Cheshire, Mass. (gest. 1841). In seinen Predigten blieb das Thema von der Neugeburt der herrschende Grundton, den er mit nicht leicht übertroffener Kraft anzuschlagen wußte.

In der bischöflich methodistischen Kirche, der größten der Vereinigten Staaten, hat die episkopale Verfassung (seit 1784) die Beteiligung Nichtordinierter am Predigtdienst nicht gehindert. Die Zahl der Predigtgehilfen ist hier eher noch größer als bei den englischen Wesleyanern. Aber auch bei dieser Denomination steigt die Wertschätzung des theologischen Studiums im neunzehnten Jahrhundert. Neben dem energischen, witzigen, geistvollen, mitunter auch rauhen oder excentrischen Jak. Gruber von der Baltimorekonferenz (gest. 1850), dem scharfen Bekämpfer des Modeluxus, der in rastloser Predigt- und anderer Vorsteherarbeit sich verzehrt (Spurgeon, Eccentric preachers S. 154 ff.; Sprague, VII, 341 ff.), sei nur der „seraphgleiche" — wie er öfters genannt wird — John Summerfield von derselben Konferenz (gest. 1825 erst 27 Jahr alt) hervorgehoben, seit Whitefield der gewaltigste und überzeugendste Redner, ein hell aufleuchtendes, aber rasch vorübereilendes Meteor. In England geboren, früher Kommis, eine fast weiblich zarte Erscheinung, war er immer kränklich und leicht erregbar. Er besaß großes Nachahmungstalent und beherrschte die Schriftsprache in außergewöhnlichem Maß. Er predigte mit glockenheller Stimme, vollendeter Manier und Aktion, aber einfach und natürlich im Stil. Immer die Ewigkeit vor sich, als ein täglich Sterbender, sprach er mit so lebendigem Fluß der Rede, mit derartiger Kraft und so tiefem Ernst, daß von seinem ersten Auftreten in Newyork an (1821) alles hingerissen war. Öfters mußte er bei dem ungeheuren Zudrang durch ein Fenster auf die Kanzel geschafft werden; und die Zuhörer, vom Eindruck der Rede überwältigt, machten sich in lauten Rufen oder sprechenden Geberden Luft. Meisterhaft waren besonders auch seine Reden bei Jahresfesten christlicher Gesellschaften. Seine Predigten, die er nicht schrieb, erschienen 1842, zum Teil als Skizzen (Fish II, 539 ff., Sprague VII, 648 ff.).

Die Hauptrepräsentanten des Unitarianismus auf der Kanzel sind J. Th. Kirkland in Boston (gest. 1840; Sprague Bd VIII, 265 ff.) und besonders Will. Ellery Channing, der einflußreichste unitarische Prediger (Bd III S. 788), der in seinen Predigten das Idealmenschliche in Christus beredt verherrlichte und in der Schule der Moralprediger Gegenstände der christlichen Philanthropie und Sozialreform zuerst auf der Kanzel einführte (Sprague VIII, 366 ff.).

Die Patriarchen der ersten lutherischen Kirchen und Synoden Amerikas ragen mehr durch pastorale Treue und Organisationskraft als durch große Rednergabe hervor. Heinrich Melch. Mühlenberg (s. d. A. Bd XIII S. 506) war ein unermüdlicher Reiseprediger, der in deutscher, englischer und holländischer, ja auch schwedischer Sprache einfach, gründlich und praktisch zu reden wußte (gest. 1787). Sonst sei noch Joh. G. Schmucker erwähnt, Pastor in Hagerstown und Newyork, einer der Gründer der lutherischen Generalsynode (gest. 1844).

5. Die Predigt in der evangelischen Kirche des 19. Jahrhunderts.

a) Deutschland. — C. Werckshagen, Der Prot. am Ende des 19. Jahrhunderts 2 Bde; darin vor allem E. Chr. Achelis, Meister evangelischer Kanzelberedsamkeit (s. o. S. 624, 56 ff.), ferner Hermens, Die evang. Verkündigung in Heer und Marine Bd II S. 717 ff. und biogr. Skizzen über Löhe, Harleß, Nitzsch, C. Schwarz, L. Harms, K. Gerok, R. Kögel, G. Menken, J. H. Hasenkamp, R. Rothe, Tholuck, Beck (Bd II); P. Drews, Die Predigt des 19. Jahrhunderts. Kritische Bemerkungen und praktische Winke, 1903; P. Drews, Das kirchliche Leben der ev.-luth. Landeskirche des Königreichs Sachsen, 1902, S. 165 ff.; M. Schian, Das kirchliche Leben der evangelischen Kirche der Provinz Schlesien, 1902, S. 60 ff.; R. Seeberg, Die Kirche Deutschlands im 19. Jahrhundert, 1903, S. 208 ff. (4. Auflage von „An der Schwelle des zwanzigsten Jahrhunderts"); F. Th. Schuster, Vorbereitung und Vortrag der Predigt, 3. A. 1897 (hist. Teil, S. 14 ff.).

Zu α) Thomasius s. o. S. 690, 21; G. Ecke s. o. S. 690, 4; Bendixen, Der Einfluß der Predigt auf das Wiedererwachen des Glaubenslebens in diesem Jahrh., Pastoralbl. f. Hom. u. s. w. 1896; R. Bendixen, Bilder aus der letzten religiösen Erweckung in Deutschland, 1897; Fr. H. R. v. Frank, Geschichte und Kritik der neueren Theologie, insbesondere der systema-

tischen, seit Schleiermacher, 3. A. 1898; über Harms, Menken und Hofacker: R. Pfleiderer, Hwh 1879.

Für einzelne Prediger sei hier in Ergänzung zu der meist in den Spezialartikeln aufgezählten Litteratur zur bes. Hervorhebung wichtiger Arbeiten auf manche Schriften hingewiesen: für Schleiermacher: A. Schweizer, Schleiermachers Wirksamkeit als Prediger, 1834; Rhenius, Schleiermachers Predigtweise, 1837; Rienäcker, Ueber das Verhältnis zwischen Schleiermachers Predigten und seiner Dogmatik, StKr 1831; K. H. Sack, Schleiermachers Festpredigten (Rez.), StKr 1831; W. v. Langsdorff, Friedrich Schleiermacher. Bd 7 von „Die Predigt der Kirche“ 1889; G. Baur, Schleiermacher als Prediger in der Zeit von Deutschlands Erniedrigung und Erhebung, 1871; A. Baur, Schleiermachers christliche Lebensanschauungen. Eine Blütenlese aus seinen Kanzelvorträgen, 1846; Lücke, Erinnerung an Fr. Schleiermacher, 1834, S. 43 ff.; P. Kölbing, Schleiermachers Zeugnis vom Sohne Gottes nach seinen Festpredigten, ZThK 1893, S. 277 ff.; — für Albertini: Gebauer, Stimmen evang. Wahrheit aus der Brüdergemeine, 1846; — für L. Hofacker: v. Nathusius, Ludwig Hofacker, ein deutscher Erweckungsprediger, Hwh 27 (1904), S. 23 ff.; — für Claus Harms: Funke, Claus Harms als geistlicher Redner; W. v. Langsdorff, Claus Harms, Ausgew. Predigten mit einer einl. Monographie. Bd 4 von „Die Predigt der Kirche“ 1889; — für Dräseke: G. Viehweger, Bernhard Dräseke. Ausgewählte Predigten mit einer einl. Monographie. Bd 9 von „Die Predigt der Kirche“ 1890.

Zu β) F. Niebergall, Wie predigen wir dem modernen Menschen, 1902 (für Gerok u. Bitzius); G. Mayer, Fürs geistliche Amt, 1904, S. 118 ff. 126 ff. 133 ff. 137 ff. (Gerok, M. u. E. Frommel, R. Kögel); — für Luthardt: Bendixen, L. als Prediger, Pastoralbl. Bd 45 S. 145 ff.; — für Uhlhorn: Friedrich Uhlhorn, Gerhard U., Abt zu Loccum. Ein Lebensbild 1903; — für Gerok: Bendixen, Karl G. als Prediger und Dichter, Pastoralbl. Bd 43 S. 1 ff.; Reinthaler, Karl Gerok. Deutsch-ev. Blätter Bd 26 (1901), S. 22 ff.; — für E. Frommel: Th. Kappstein, Emil F. Ein biographisches Gedenkbuch, bes. S. 239 ff. 285 ff.; Frommel-Gedenkwerk, herşg. von der Familie. Bd 1 enthält das Lebensbild, Bd 2 ff. seine Schriften, Predigten u. s. w.; H. Scholz, Christl. Welt 1897, Sp. 209 ff.; Schmitthenner in Christl. Welt 1900, Sp. 735 ff.; — für Kögel: die seit Abfassung des A. erschienenen Bde 2 u. 3 der Biographie von G. Kögel; — für H. Hoffmann: Jülicher, Ein moderner Prediger, Christl. Welt 1899, Sp. 939 ff.; — für Steinmeyer: E. Haupt, Zur Erinnerung an F. L. Steinmeyer Hwh Bd 23 S. 275 ff. 335 ff.; J. Bauer, F. L. Steinmeyers Bedeutung für die Predigt der Gegenwart, MkP 1903, S. 405 ff.; — für Beck: Bendixen, J. T. Beck als Prediger, Pastoralbl. für Hom. 1895 (Dez.); — für D. Spleiß: Stokar, David Spleiß, 1858; — für Tholuck: A. Wächtler in Mancherlei Gaben und ein Geist, 1878, S. 193 ff.; H. Hering, August Th. Ausgewählte Predigten, Bd 28 von „Die Predigt der Kirche“ 1895; — für Knak: Th. Wangemann, Gustav Knak, ein Prediger der Gerechtigkeit, die vor Gott gilt, 1879, 2. A. 1895; — für R. Rothe: Nippold, R. Rothe, ein christl. Lebensbild; Richard R., Bilder aus der ev.-prot. Landeskirche Badens V; H. Bassermann, Rothe als prakt. Theologe 1899, S. 42—70; — für A. Wolters: Beyschlag, Erinnerungen an A. Wolters, 1880, S. 116 ff. 141. 174 ff.

Zu γ) Allgemeine Urteile und Vorschläge zur heutigen Predigt (außer in den Lehrb. der Homiletik und der Prakt. Theologie): J. H. Ziese, Die Rückkehr zur apostolischen Predigt, oder die Aufgabe der Predigt in der Gegenwart gelöst durch die Predigt der Zukunft, 1861; J. H. Wichern, Die Aufgabe der evang. Kirche, die ihr entfremdeten Angehörigen wiederzugewinnen, 1869 (Vorträge u. Abhandlungen I, S. 273 ff.); Th. Weber, Betrachtungen über die Predigtweise und geistliche Amtsführung unserer Zeit, 1869, 2. Aufl. 1880; M. Rieger, Ueber die Mängel der jetzigen Predigtweise, 1874; G. Diegel, Vergleichung der heutigen evang. Predigtweise mit der vor 50 Jahren, StKr 1878, S. 499 ff.; E. Meuß, Das Recht der Predigt im evang. Gemeindegottesdienst, StKr 1879; J. Kaftan, Die Predigt des Evangeliums im modernen Geistesleben, 1879; Christlieb, Die heutige Predigt des evangelischen Deutschlands, Vierteljahrsschrift für wiss. und prakt. Theol., Cleveland 1886; E. Chr. Achelis, Die evangelische Predigt eine Großmacht, 1887; E. Quandt, Die Predigt des alten Evangeliums für das Geschlecht der neuen Zeit, Hwh Bd 13 (1889); Sulze, Die evangelische Gemeinde, 1891, bes. S. 65 ff. 246 ff.; H. Hering, Die Volkstümlichkeit der Predigt, 1892; W. Wrede, Der Prediger und sein Zuhörer, ZprTh 1892, S. 16 ff.; Böhmer, Die Aufgabe der modernen Predigt. Thesen von 1892 in A. Jentsch, Wege und Ziele der Inneren Mission; H. Cremer, Die Aufgabe und Bedeutung der Predigt in der gegenwärtigen Krisis, 1892; dazu Bierling, Die Predigtaufgabe unserer Kirche gegenüber der Sozialdemokratie, Christl. Welt 1892, Sp. 231 ff.; H. Cremer, Die soziale Frage und die Predigt, Verhandl. des Ev.-soz. Kongresses 1894; dazu ebendort die Debatte über diesen Vortrag und Christl. Welt 1898, Sp. 301 ff. 704 ff.; Weber, Ueber die soziale Aufgabe der Predigt in unserer Zeit. Einleitung zu der Sammlung: Christus ist unser Friede, 1892; Riehl, Religiöse Studien eines Weltkindes, 1894, S. 360 ff.; W. Martius, Die erweckliche Predigt. Zeitfragen des chr. Volkslebens, Bd 22 H. 5; K. Herbig, Wie gewinnt unsere Predigt Macht über die Herzen unseres Volkes? 1898; M. Schian, Moderne Predigt, Christl. Welt 1898, Sp. 301 ff. 704 ff.; J. Gottschick, Die Predigt von der Sündenvergebung in der Gegenwart, Christl. Welt 1898, Sp. 554; Gallwitz, Die Wirksamkeit der Predigt und ihre Grenzen, Christl. Welt 1898, Sp. 778 ff.; Laienstimmen über die Predigt, Christl. Welt 1898, Sp. 1136 ff. 1154 ff. 1181 ff. 1220 ff.; H. Hauswaldt, Die evangelische Gemeinde und die

Predigt, Evang. Gemeindeblatt für Braunschweig 1900, Nr. 45; Monatschrift für Gottesdienst und kirchliche Kunst 1900, S. 153 ff. (Curtius), S. 321 (Rieger); Winter, Der Erfolg der Predigt, MkZ 1901, S. 974; Th. Häring, Zeitgemäße Predigt 1902; Gastrow, Die Praxis des Amtes und der Kriticismus, MkP 1902, S. 230 f.; ders., Die Praxis des Amtes und der Subjektivismus, MkP 1902, S. 310 ff.; K. Böhme, Die Predigt und die moderne Weltanschauung, MkP 1902, S. 349 ff.; Gastrow, Zur Frage nach der Praxis der Predigt, MkP 1902, S. 440 ff.; J. Smend, Zur Frage der Kultusrede, Theol. Abhandlungen, H. J. Holtzmann gewidmet, 1902 (wertvolle, neue Gesichtspunkte); Krieger, Was ist unter Zeitpredigten zu verstehen und inwieweit gebührt denselben ein Platz auf unserer evang. Kanzel? Hwh Bd 25 (1902), S. 416 ff.; P. Blau, Welche Aufgaben erwachsen der evang. Verkündigung aus dem gesteigerten Erkenntnisbedürfnis der Gemeinden? 1903; F. Zippel, Warum nicht mehr Predigten in Form der Homilie? 1903 (vielfach schief); R. Seeberg, Die Kirche Deutschlands im 19. Jahrhundert, 1904; O. Baumgarten, Predigtprobleme, 1904; W. Richter, Randbemerkungen zu Baumgartens Predigtproblemen, MkP 1904, S. 153 ff.; M. Schian, Reform der Predigt, Christl. Welt 1904, Sp. 315 ff. 340 ff.; G. Freybe, Laienwünsche für die evangelische Predigt der Gegenwart, Protestantenblatt 1904, S. 181 ff. 193 ff.; G. Mayer, Fürs geistliche Amt, 1904, S. 113 ff., Moderne Predigtideale; W. Wolff, Wie predigen wir der Gemeinde der Gegenwart? 1904; vgl. auch die oben S. 708, 51 ff. genannte Litteratur.

Für Loofs: Ehlers, Professorenpredigten, Christl. Welt 1894, Sp. 827 ff.; — für Ehlers: O. Baumgarten, Neuer u. alter Glaube, Christl. Welt 1898, Sp. 771 ff. 795 ff. u. ebda. Sp. 1243 ff.; — für Baumgarten u. Frenssen: F. Niebergall, Zwei moderne Prediger, MkP 1904, S. 282 ff.; — für Kalthoff: P. Drews, Soziale Predigten von Kalthoff, Christl. Welt 1899, Sp. 1049 ff.; F. M. Schiele, Ueber soziales Predigen, MkP 1991, S. 188 ff.; Rolffs, Naumann u. Frenssen, Theol. Rundschau 1904, S. 229 ff. vgl. S. 308 ff.: Drews, Christl. Welt 1902, Sp. 1131 ff.; — für H. Kaiser s. MkP 1901, S. 398 ff.; K. Hesselbacher, Neue Bahnen für die Dorfpredigt, MkP 1904, S. 20 ff.; für die Evangelisationspredigt s. d. A. Evangelisation Bd V S. 663 ff.; Wurster, Die Lehre von der Inneren Mission, 1895, S. 404 ff.; — für E. Schrenk: P. Grünberg, Die Evangelisationsvorträge des Predigers Elias Schrenk, ZThK 1897, S. 265 ff.; Christl. Welt 1896, Sp. 563 ff. (Art. Schrenk); ebenda 1896, Sp. 618 ff. (Nochmals Schrenk); — für S. Keller das Vorwort „Unser Predigen“ in Samuel Keller. Ausgewählte Predigten. Hersg. von F. J. Winter, ohne Jahreszahl (1904).

a) Die Neubelebung der Predigt bis gegen Mitte des Jahrhunderts und die Nachzügler des alten Rationalismus. — Allgemeines. Zwischen dem neuen Leben, das am Anfang des 19. Jahrhunderts in die evangelische Kirche Deutschlands einzog, und zwischen der etwa gleichzeitig einsetzenden Neubelebung der evangelischen Predigt besteht eine lebhaft spürbare innere Wechselwirkung. Die frisch und kräftig pulsierende Frömmigkeit giebt der Predigt neue Blüte; die Predigt ihrerseits aber hilft wieder dem neuen evangelischen Leben zu kräftigem Durchbruch.

Unter den Faktoren, welche die Predigt jener Zeit wirksam beeinflußten, stehen die einschneidenden politischen Ereignisse voran. Die Not des Vaterlandes in der napoleonischen Zeit und die Wiedergeburt desselben in innerem und äußerem Aufschwung, namentlich auch die das gesamte Volksleben in seinen Tiefen ergreifenden Erlebnisse der Befreiungskriege drängten auch die Predigt aus ihrer beschaulichen Ruhe und ihren ethischen Erörterungen auf ganz bestimmte Aufgaben hin. Prediger und Gemeinde traten in der Gemeinsamkeit ihres Fühlens in einen inneren Konnex, der der Predigt ganz anderen Wiederhall gab, als zuvor. Schleiermacher und Dräseke waren es vor allem, die in schweren wie in guten Tagen aus zugleich christlichem und patriotischem Herzen heraus die richtigen Worte fanden, um Gottes Zeugen an das deutsche Volk zu sein. Aber neben ihnen fand sich mancher andere, der, wenn schon in minder hohem Geistesflug, doch mit gleichem Ernst und Mut das, was Deutschland erlebte, auch von der Kanzel aus beleuchtete. — Des weiteren wurde die immer stärkere Selbstbesinnung auf das Konkret-Christliche in der Frömmigkeit von größter Bedeutung für die Predigt. Die Aufklärung hatte Gott, Tugend und Unsterblichkeit gepredigt. Gegenüber den Ideen ließ sie die Geschichte zurücktreten, gegenüber der gesunden Vernunft die Bibel und mit ihr die Gestalt Christi, gegenüber den Fragen der Sittlichkeit die großen Notwendigkeiten der christlichen Frömmigkeit. Unwillkürlich hatten sich die Grenzen zwischen der christlichen und außerchristlichen Frömmigkeit erweicht. Jetzt machte sich in allen diesen Beziehungen allmählich ein Umschwung geltend. Wohl gab es noch manchen bedeutenden Prediger, der die alte Art weiterpflegte (z. B. Röhr); aber je weiter das Jahrhundert vorrückte, um so mehr geriet diese Schar in die Minorität. Wohl hat der vernünftige Supranaturalismus der alten, am Rationalismus gegensätzlich orientierten Schule auch jetzt noch seine Vertreter gehabt; — gehörten doch neben Dräseke auch Prediger wie Theremin dieser Richtung an. Aber auch aus ihrem Kreis redeten die Bedeutenderen gleichsam in neuen Zungen; eine

ganz andere Kraft der Form war über sie gekommen, und auch im Inhalt bahnte sich in ihrer Predigt ein Übergang zum mehr historisch fundierten Christentum an. Neben ihnen allen aber vertrat ein Mann von dem überragenden Einfluß Schleiermachers eine Predigt, welche die Person Jesu Christi und die Erlösung durch ihn in den Mittelpunkt rückte und zugleich anstatt des sinnenden Verstandes das eigentliche religiöse Gefühl kraftvoll anfaßte. Nur mit dem größten Interesse läßt es sich beobachten, wie nun auch andere, in Schleiermacher mehr keimhaft vorhandenen Anregungen die Frömmigkeit und mit ihr die Predigt in wachsendem Maße beeinflussen. Die Erweckungsbewegung in den Jahrzehnten nach den Freiheitskriegen zeitigt eine besondere Art Erweckungspredigt, die geradezu hervorragende Vertreter aufzuweisen hat (Ludwig und Wilhelm Hofacker). In eben diesen Einflußgebieten, aber auch in weiteren, durch Menken u. a. beeinflußten Kreisen lehnt man nun auch die homiletische Verkündigung wieder in einem seit lange unerhörten Maße an die Bibel selber an, so daß sie wesentlich den Charakter der erbaulichen Schriftauslegung gewinnt. Auch das Alte Testament, dem diese Ehre lange nicht zu teil geworden war, kommt als Predigtgrundlage wieder mehr in Aufnahme (Friedrich Wilhelm Krummacher). Ohne geradezu biblizistischen Neigungen zu folgen, predigen wieder andere doch in ähnlicher Stimmung die alte evangelische Lehre von Sünde und Gnade, vom Verderben des Menschenherzens und von Gottes Erbarmen in Christus mit völlig neuer Schärfe. Außer anderen schon Genannten lassen sich Gottfried Daniel Krummacher, von Albertini und besonders Claus Harms dieser Richtung zuzählen. Letzterer freilich ist zugleich der Repräsentant einer Stimmung, welche das Bekenntnis aus der Vergessenheit hervorholen und zu neuer Bedeutung bringen will; eine konfessionelle Stimmung, die auch auf reformierter Seite in den Krummacher wie in Kohlbrügge energische Anhänger findet.

Es sind also sehr verschieden geartete Anregungen und Ansätze, welche die Predigt der ersten Jahrzehnte des 19. Jahrhunderts konstituiert haben. Aber gewisse gemeinsame Züge lassen sich trotzdem ermitteln. Der Inhalt der Predigt ist durchweg schärfer christlich im geschichtlichen Sinn des Wortes geworden; nicht mehr allgemeine Vernunftwahrheiten regieren, sondern das Evangelium beherrscht ihn. Im gleichen Maß hat der Text an Bedeutung gewonnen. Nicht als ob er schon jetzt überall den gesamten Gedankengang der Predigt bestimmte. Aber er ist jetzt konstitutives Element, wesentliche Instanz. Darüber wandeln sich auch die bevorzugten Gegenstände der Predigt. Das Ethische tritt zurück, das Religiöse, ja z. T. das Dogmatische und Konfessionelle kommt in den Vordergrund. Weniger bei Schleiermacher als nach ihm werden die zentralen Wahrheiten als Predigtthemata herrschend; spezielle Fragen werden selten mehr erörtert. Spezielle ethische Themata sind zeitweis noch vom Rationalismus her verpönt; die Moralpredigt ist anrüchig, die Glaubenspredigt regiert. Doch ist das allerdings eine Entwickelung, die aus gährender Bewegung heraus erst gegen die Mitte des Jahrhunderts festen Bestand gewinnt.

Einzelne Prediger. Die einzelnen Prediger können hier z. T. kurz behandelt werden, weil für sie auf die Einzelartikel verwiesen werden kann. Was hier ausgeführt wird, soll jene nur ergänzen. In erster Reihe steht Daniel Friedrich Schleiermacher, von dem wir 10 Bände Predigten haben; doch sind nur die in Bd 1, 2, 4 von ihm selbst endgiltig redigiert (vgl. d. A.). Seine ungeheure Bedeutung für die Predigt beruht nicht bloß darauf, daß er durch Kanzel und Katheder auf Generationen von Geistlichen und den Inhalt ihrer Predigt wie kein anderer Theologe dieses Jahrhunderts Einfluß übte und durch seine eigene Kanzelwirksamkeit in der Stellung vieler Gebildeten zum Christentum einen Umschwung zum Besseren hervorrief. Noch wichtiger war, daß er durch seinen theologischen und homiletischen Ausgangspunkt von der Unmittelbarkeit des Gefühls, durch den steten Rückgang auf das innerste christliche Bewußtsein Front machte wie gegen den alten Supranaturalismus, so besonders gegen den zur Zeit auf der Kanzel vorherrschenden Rationalismus und Kantianismus, dem es für „Anmaßung" galt, „in besonderem vertrautem Umgang mit Gott stehen zu wollen", und dessen „moralische" Schriftinterpretation ihm von Anfang an „sehr unmoralisch vorkommt" (s. Vorw. zur I. Samml. Pred.). Konnte dort von einer realen Lebensgemeinschaft des Menschen mit Gott nicht die Rede sein, so ist für Schleiermacher lebendiges Gefühl der Gemeinschaft mit Gott der Mittelpunkt aller christlichen Frömmigkeit und die Belebung desselben Zweck aller christlichen Predigt. Im Gegensatz gegen die erweckliche Predigt, die der Mission zugewiesen wird, redet Schleiermacher „immer so, als gäbe es noch Gemeinen der Gläubigen, — ob es auch nicht aussieht, als verhielte es sich so" (s. Vorw. z. 1. Samml. Pred. 1801, Neue Ausg. 1843 Bd 1 S. 6 f.), was keinesfalls dahin mißverstanden werden darf, als ob das

Vorhandensein dieser Gemeine der Gläubigen für ihn nur eine Illusion bedeutet hätte. Er will immer als zu Brüdern sprechen und ihr christliches Bewußtsein entwickeln, nicht erst gründen, nur befestigen und weiter erbauen. Daher macht er die Darstellung des gemeinsamen Glaubensbewußtseins zum konstituierenden Grundmoment der Predigt. Daher rührt auch seine Betonung des Rechts der Gemeinde auf Darstellung ihres Glaubens in der Predigt.

So ist denn der Hauptinhalt seiner Predigt eine ganz durchsichtig klare Darstellung seines inneren Lebens für gläubige Christen. Die Welt der ethischen Gedanken wird keineswegs vernachlässigt, aber auch diese quellen hervor aus dem lebendigsten religiösen Bewußtsein. Fast überall giebt seine Predigt ruhige Reflexion über das fromme Gefühl, in späterer Zeit mit stärkerer Betonung jener durch Christus vermittelten, im innersten Gefühl zu erfahrenden und lebendig zu erhaltenden Gemeinschaft mit Gott. Im übrigen spiegelt seine Predigt naturgemäß getreu die religiöse Stellung wieder, welche aus seinen prinzipiellen Darlegungen derselben bekannt ist (vgl. d. A.). Charakteristisch ist insbesondere die Art, wie die Sünde in seinen Predigten behandelt wird. So entschieden er die Notwendigkeit der neuen Geburt aus dem Geist betont, so faßt er doch bei seiner allzu ideal gedachten Gemeinde meist nur die feineren Gebrechen ins Auge und verläßt auch in der Darstellung der Sünde eine vornehme ethische Höhe nicht. Es ist mehr ein abgeklärtes Hinausgehobensein über den Zustand, da das Fleisch herrschte, was bei ihm zur Geltung kommt, als ein kraftvolles Mahnen zum Kampf gegen fortdauernde sündige Neigung. In den Festpredigten treten die einzelnen historischen Fakta naturgemäß zurück, so stark auch die Persönlichkeit Christi selbst historisch gewertet wird. Die bekannte Abneigung Schl.s gegen das AT zeigt sich auch in der Wahl seiner Texte; alttestamentliche finden sich bei ihm nur vereinzelt verwertet.

Die Behandlung ethischer Stoffe ist sehr oft meisterhaft, die Analyse der psychologischen Zustände unübertroffen. Denn Schl.s größte Gabe, die dialektische, kommt auch auf der Kanzel überall zur Geltung und giebt seinen Predigten das vorherrschende Gepräge. Mit welch klarem Durchblick in den tiefsten Grund der Dinge und Erscheinungen vermag er ganz nah Angrenzendes zu sondern und ebenso in verschiedenen Formen das Gleichartige zu erkennen! Ganz besonders trefflich sind die Predigten über die Ehe, die ihm das irdische Paradies ist, sowie die über Kinderzucht und das Hausgesinde (I. Bd S. 571 ff.), die auch am öftesten separat erschienen (Predigten über den christlichen Hausstand). Kleinodien seiner Kasualreden sind die Traureden (IV. Bd S. 808 ff.) und Grabreden (IV. Bd S. 825 ff., 836 ff.); dazu einige Predigten kasueller Art, aus denen ein warmer Patriotismus und hoher Glaubensmut hervorleuchtet, der vielen (auch dem Freiherrn von Stein) in schwerer Zeit die Zuversicht stärkte (s. die Neujahrspred. 1807, Bd I, S. 281 ff.: „Was wir fürchten sollen und was nicht"; ebenso einige der folgenden: „Der heilsame Rat zu haben, als hätten wir nicht"; „Von der Beharrlichkeit gegen das uns bedrängende Böse"). Verglichen mit Dräsekes politischen Reden zeigen sie ohne Frage feineren Takt, größere Besonnenheit, maßvollere Art, reinere Bewahrung des reiligiös-kirchlichen Charakters.

Besonders in der ersten Zeit sich nicht sehr an den Text bindend, folgt Schleiermacher bei seiner Einteilung selten den Momenten des Textes, der meist nur aus einem oder doch aus ganz wenigen Versen besteht. Ein so ganz an strenges Denken gewöhnter Redner, wie er, disponiert den aufgestellten Gedanken mehr material als formal genau. Das Thema selbst aber ist meist ein ansprechender Gedanke in ganz natürlicher Fassung. Häufig geht, zumal in den ersten Sammlungen, der Textlektion ein Voreingang voraus.

Nach der Form der Darstellung läßt sich der Grundcharakter der Predigt Schl.s als der einer von allem Pathos vollkommen freien, klassisch ruhigen Gedankenentwickelung bezeichnen. Überall besteht der strengste logische Zusammenhang und Fortschritt in der durchweg lebhaften Darlegung. In gleichmäßiger Dialektik produziert sich Gedanke aus Gedanke, ohne Wiederholung, ohne Phrase, ohne allen poetischen Schmuck, ohne jede Abschweifung. Im Unterschied von der öfters stark rhetorischen Sprache der „Reden über die Religion" fließt die klare, trotz der Langatmigkeit mancher Perioden einfache, aber immer lebendige, mehr antik edle als biblische Sprache und Diktion ganz ebenmäßig dahin. Setzt je ein rednerischer Schwung unwillkürlich an, so geschieht es nur auf einen Moment; sogleich hat die ruhige Reflexion wieder die Oberhand. Nirgends finden sich besondere Kraftstellen. Nur als Ganzes soll die Rede durch die Wahrheit und Klarheit der Gedankenentwickelung wirken. Von den Gefahren des Extemporierens merkt man bei diesen (freilich erst nach dem Vortrag aufgezeichneten) Predigten nichts, um so

mehr aber die strenge Zucht der Gedanken, zu der das Katheder nötigt. Populär im weitesten Sinn ist seine Redeform nicht, weil sie nur auf Gebildete und Gleichgesinnte berechnet ist; aber die große Klarheit und strenge Folgerichtigkeit erleichterte das Verständnis. Die meist gebildeten Hörer wurden durch eine gewisse Vornehmheit des Tons und namentlich der sittlichen Haltung angezogen, öfters durch die Art, wie er zunächst die Schwierigkeiten der Frage vor ihren Augen häufte, um sie dann plötzlich zu zerstreuen, in Spannung erhalten, dazu auch bei heikelstem Geschmack nie mit einer Silbe verletzt. Sprach er doch zu ihnen nicht bloß als protestantischer Prediger, sondern oft zugleich als ein frommer, lebenserfahrener Weiser und Moralphilosoph. Und damit standen in völligem Einklang der ruhige, dann allmählich wärmere und schnellere Vortrag, bei dem sich der klare Denker nie versprach, sein ganz reines Organ und der überaus angenehme Ton.

Für die Vorbereitung der Predigt verzichtete er auf schriftliche Ausarbeitung. Ein mehr oder minder ausführlicher Entwurf genügte ihm. Unter Umständen fiel jede schriftliche Vorbereitung fort. Wohl aber pflegte er eine angestrengte und sorgfältige gedankenmäßige Erwägung der zu haltenden Predigt.

Von Schleiermachers Kanzel gingen stille, aber tiefe und nachhaltige Wirkungen aus. Einen in Philosophie und im klassischen Altertum so wohlbewanderten systematischen Denker wieder Christus mehr in den Mittelpunkt rücken, von neutestamentlichen Grundanschauungen aus alle sittlichen Begriffe reinigen und vertiefen zu hören, das war für viele, der rationalistischen Predigt müde gewordene Gebildete bei ihrem Sehnen nach tieferer Geistesnahrung nicht bloß anziehend, sondern geradezu wohlthuend. Unter dieser Kanzel konnten sie wieder christliche Grundanschauungen in sich aufnehmen, ohne daß ihrer wissenschaftlichen Überzeugung zu nahe getreten wurde. Aber auch nach den Schranken seiner Eigenart hat Schleiermacher in der deutschen Predigt der Folgezeit länger als andere Schule bildend gewirkt. Noch bis in die fünfziger und sechziger Jahre und bis in den Süden Deutschlands fand einst Christlieb Prediger, die, in ihrer Jugend von Schleiermachers Kanzel beeinflußt, eine überwiegend ethische Behandlung der Heilsgeschichte nie mehr verließen. Auch in der Art, wie seine Predigt sich an die gläubige Gemeinde wendet, ist sein Einfluß lange und bis heut bestimmend geblieben. Vielleicht ist auch die homiletische Zurückstellung des ATs, die allerdings sicher auch auf gewichtigen sachlichen Erwägungen beruht, mit auf ihn zurückzuführen.

Neben Schleiermacher muß eine große Reihe anderer Prediger, z. T. solcher von bedeutender homiletischer Kraft, Erwähnung finden. Für die meisten derselben kann jedoch auf die Einzelartikel verwiesen werden. Als Vertreter eines biblisch orientierten Offenbarungsglaubens sind zu nennen: Gottfried Menken (Bd XII S. 581 ff.; seine Predigtwerke S. 582, 33 ff.; seine Art als Prediger S. 582, 35 ff. und bes. 586, 14 ff.) und einige Prediger von geringerer Bedeutung, wie der zur Brüdergemeine gehörende Joh. Bapt. von Albertini (s. Bd I S. 301 ff., bes. S. 302, 22 ff. 35 ff.); so aus Bayern Joh. Chr. Gottl. Ludwig Krafft (s. Bd XI S. 59 f.; bes. S. 59, 55 ff. 60, 37 ff.) und Theodor Lehmus, Stadtpfarrer und Dekan in Ansbach (gest. 1837), ein geistesgewaltiger, dabei aber vorherrschend didaktisch entwickelnder Wahrheitszeuge, ein gefürchteter und siegreicher Vorkämpfer gegen den Rationalismus; so aus Württemberg Christian Adam Dann (s. Bd IV S. 157 ff.), ein Prediger mit packenden Themen, meisterhaft individualisierender Anwendung und einer Sprache voll Saft und Kraft. Auch Wilhelm Hofacker ist am besten dieser Gruppe zuzuzählen (s. Bd VIII S. 211 ff.; seine Predigtweise 214, 28 ff.); und ebenso können hier angefügt werden: J. E. F. Sander, Prediger an der lutherischen Kirche zu Elberfeld, mit seinen Predigten über „Israel in der Wüste" 1850, Bileam 1851 u. a. und Rudolf E. Stier (vgl. d. A.). Diesem ist sorgfältige Textauslegung eigen; im übrigen predigt er mehr ruhig lehrhaft als besonders anschaulich und packend. Wir haben von ihm: Zwanzig biblische Predigten, Evangelienpredigten und Epistelpredigten.

Gleichfalls biblisch orientiert, aber in der Art seiner Thätigkeit, in der einseitigen Konzentration auf Sünde und Gnade von ihnen unterschieden ist der hervorragendste Vertreter der deutschen Erweckungspredigt jener Zeit, Ludwig Hofacker (s. Bd VIII S. 211 ff.; seine Predigtweise durchaus zutreffend geschildert 213, 22 ff.). Wieder eine andere Schattierung vertreten eine Reihe von Predigern, die zwar gleichfalls in der biblischen Gedankenwelt leben, die aber doch einen stärkeren Einschlag des mehr bekenntnismäßigen, konfessionellen Elements erkennen lassen. Von der lutherischen Seite kommt hier besonders Claus Harms in Betracht (Bd VII S. 433 ff., bes. 435, 28 ff. 438, 20 ff.). Zu der im A. gegebenen Würdigung sei hier Einiges hinzugefügt. Harms war ein Mann mit kindlich

heiterem, poetischem Sinn, voll frischen Humors. Diese Eigenschaften ließen ihn nicht zum bekehrungseifrigen Erweckungsprediger werden, wohl aber zum Volksredner, der ebenso die Gebildeten fesselte, wie er den schlichten Leuten verständlich war. Die Plastik seiner Sprache, der Reichtum und die Wucht seiner Gedanken machten ihn zu einem ganz originalen Redner, der mit eigenem Maß gemessen sein will. Am besten ist er noch, wenigstens was Sprache, Geistreichtum und Originalität anlangt, neben Dräseke zu stellen. Denn auch bei ihm hat die schöne, oft poetische Sprache etwas Hinreißendes. Strömt sie auch nicht immer voll abgerundet dahin, weil er gelegentlich auch einmal in abrupter Form zu reden liebt, so verfügt er doch stets über reiche Gedanken und körnige Wendungen; und mit lebhafter Phantasie weiß er treffende Bilder zur Illustration heranzuziehen. Besonders hervorgehoben sei, daß Harms ein — abgesehen vom Rationalismus — viel vernachlässigtes Gebiet je zuweilen bebaut hat: das der Naturpredigt. Manchmal tritt das Pathos infolge vieler Ausrufe zu stark hervor. Auch klingen die hier und da einem Teil der Predigt vorangestellten Oden uns jetzt fremd. Seine Themata haben nicht selten etwas Packendes; z. B.: „Das Glück der Unglücklichen", „Der Würgengel im bürgerlichen Leben oder der Wucher". Immer aber sind seine Themata wohlklingend; mitunter widersteht er freilich auch der Versuchung nicht, sie zu reimen. Die Teile seiner Predigt sind manchmal allzu zahlreich; am 6. Trin. hat die Predigt der älteren Postille ihrer zwölf. Er führt die Ordnung der Rede stets gewissenhaft durch, ist aber dabei nicht ausschließlich durch den Text bestimmt, so daß er auch ein paarmal ohne biblischen Text gepredigt hat (Ältere Postille, Karfreitag und 5. Trin.). In seiner Stellung zum Bekenntnis fand er zahlreiche Nachfolger unter den Predigern. Erwähnt seien hier noch zwei: Martin Stephan (s. Bd XIV S. 197, 46 ff.) und A. G. Rudelbach (vgl. d. A.).

Biblisch und bekenntnismäßig zugleich bestimmt waren von der reformierten Seite her besonders die beiden Krummacher. Über Gottfried Daniel Krummacher vgl. d. A. Bd XI S. 153 ff. Bezüglich Friedrich Wilhelm Krummachers sei unter Verweis auf den A. (Bd XI S. 152 f.) noch eine genauere Skizze seiner Predigtart gegeben. Er war ein Maler in Worten, mit sinnlich handgreiflichem Realismus und ungemein lebhafter Einbildungskraft. Diese Einbildungskraft ist seine Stärke; sie hilft ihm, knappe Textandeutungen fruchtbar zu machen und die biblischen Gestalten frisch, packend und mit plastischer Kraft vorzuführen. Zugleich bedeutet es allerdings seine Schwäche, daß er diese Einbildungskraft nicht hinreichend zu zügeln gewußt hat. Nach drei Seiten hin hat dies seine Predigtweise ungünstig beeinflußt: einmal ging er nicht selten so weit ins Einzelne und Einzelste, ins Drastische und Plastische, daß er darüber geschmacklos wurde; sodann kam es vor, daß er durch die Art seiner Ausmalung den Nerven der Zuhörer mehr zumutete, als diese ertragen konnten, — z. B. in der Schilderung der Enthauptung Johannes des Täufers; endlich — und das ist das Wichtigste — trat über der lebendigen Anschaulichkeit die geschichtliche Wirklichkeit zurück. Das von ihm besonders geschätzte AT wird ihm vielfach zum Träger rein neutestamentlicher Lehren; das Typische, ja das Allegorische nimmt er öfter zu Hilfe; die Details seiner Ausmalung werden ungeschichtlich. Die gewaltige Wirkung seiner Predigt ist allerdings durch all dies nicht beeinträchtigt worden. — Auch H. F. Kohlbrügge (s. Bd X S. 633 ff.; bes. S. 637, 30 ff.) gehört hierher. Die Benützung alttestamentlicher Texte und Lebensbilder ist seit diesen Predigern auf der reformierten Seite sicher häufiger gewesen als auf der lutherischen. — Endlich sei unter den Reformierten genannt Friedrich Ludwig Mallet (vgl. d. A. Bd XII S. 126, bes. S. 127, 16 ff.), ein Vertreter der einfachen, aber fortreißenden und geistvollen Christuspredigt.

Für Claus Harms war schon auf gewisse formale Berührungen mit Bernhard Dräseke hingewiesen worden. Im übrigen steht freilich Dräseke den Genannten nicht eben nahe. Seine Predigt, die im A. Bd V S. 18, bes. S. 21, 3 ff. ausführlich geschildert ist, ist gekennzeichnet durch lebendigen Schwung, durch hinreißende, begeisternde Kraft. Aber inhaltlich hat sie weder den biblischen noch den bekenntnismäßigen Ton gleich kräftig angeschlagen. Sie war allgemeiner orientiert. Mit ihm nahe verbunden war der freilich viel weniger bedeutende Bischof R. F. Eylert, bei dem der Schwung zur Überschwänglichkeit wird und an die Stelle lebendiger Frische die Salbung tritt (s. Bd V S. 702, bes. S. 702, 56 ff., 703, 30 ff.). — Hier seien auch einige weitere Prediger genannt, die, wennschon supranaturalistisch gerichtet, immerhin innerlich über die eng supranaturalistische Art hinausgewachsen sind: der Königsberger Ludwig August Kähler (s. Bd IX S. 689 ff., bes. S. 690, 56 ff., 692, 37 ff.) und der Wittenberger Heinrich Leonhard Heubner. Auch dieser war, obschon in seiner letzten Zeit dem lutherischen Konfessionalismus zunei-

gend, doch eigentlich Supranaturalist der alten Schule, vgl. d. A. Bd VIII S. 19, bes. S. 20, 37 ff.). Von ihm: Pred. über die 7 Sendschr. in der Offenb. und das hohepr. Gebet 1847; Kirchenpostille ed. Neuenhaus 1854/55; Katechismuspredigten, 3 Bde, 1855; Pred. über freie Texte ed. H. Heubner jun. 1857—1866. Franz Theremin (s. d. A.) ähnelt der zuletzt genannten Gruppe in mancher Hinsicht, namentlich in dem Ausdruck, 5 den seine Frömmigkeit sich gegeben hat. Er tritt aber an die Seite der Bedeutendsten und Einflußreichsten unter den Predigern dieser Zeit, weil seine rhetorisch-kunstvolle Predigtgestaltung viele andere wirksam beeinflußt hat.

Am wenigsten zeigt sich eine andere Gruppe von Predigern durch die neue Zeit berührt, — eine Gruppe, die am besten als die der Nachzügler des Rationalismus bezeichnet 10 werden kann. Je weiter das Jahrhundert voranschritt, um so mehr geriet diese Gruppe ins Hintertreffen. Sie opponiert der neuen Art, aber sie ist nicht etwa infolge von Einseitigkeiten derselben als eine Art Reaktion dagegen entstanden. Vielmehr steht sie in direkter Deszendenz vom alten Rationalismus. Hierhin gehört der weitberühmte Christoph Friedrich von Ammon mit dem Anfang und dem Ende seiner Predigtwirksam- 15 keit, während eine mittlere Periode ihn sich den neuen Strömungen nähern ließ (vgl. d. A. Bd I S. 453). Seine ersten Predigtsammlungen (Christliche Religionsvorträge über die wichtigsten Gegenstände der Glaubens- und Sittenlehre, zuerst 1793—96, 6 Teile; Pred. zur Beförderung eines reinen moral. Christentums, 3 Bde, 1798—1803, Religionsvorträge im Geist Jesu, 3 Bde 1804—9, Zeit- und Festpred. 1810) erweisen ihn 20 als kantischen Moralisten. Neu war, daß A. die Texte in eigener, oft wenig glücklicher, ja wenig genauer Übersetzung las, die den Inhalt wohl auch zum Voraus seiner moralischen Interpretation dienlicher machte (Beisp. s. Sack S. 218). — Die „Predigten in der Hof- und Sophienkirche zu Dresden“ (über die epistolischen Texte 1814; über die Evangelien 1815 und 1816; über Jesus und seine Lehre 1819—20; Pred. zur Beförde- 25 rung christlicher Erbauung, 2 Bde 1828—31 u. a.) schlagen einen ganz anderen Ton an; sie zeigen, wie er jenen exponierten Standpunkt zu Gunsten der kirchlichen Lehre aufgiebt. Der seit 1830 wieder einsetzende Rückschlag, der ihn seiner anfänglichen rationalistischen Stellung wieder näherte, zeigte sich u. a. auch darin, daß er die seit 1816 übernommene Redaktion des Tellerschen Magazins für Prediger 1831 niederlegte. 30 Bei großem Formtalent, diplomatisch kluger Gewandtheit des Ausdrucks, hofmännisch glattem Redefluß, oft auch hohem, geistreichen Gedankengang, die diesem Kanzelredner und besonders auch Landtagsprediger Jahrzehnte lang viel Bewunderung eintrugen, waren seine Predigten hauptsächlich für Gebildete anziehend. Für echte Popularität ist ihr Wortreichtum (öfters schon im Thema) zu groß; auch ist die Partition nicht behaltbar genug. 35 Der bedeutendste Vertreter des vulgären Rationalismus auf der Kanzel ist in dieser Zeit Joh. Friedr. Röhr, Herausgeber der „Kritischen Prediger-Bibliothek“, des „Magazins f. christl. Prediger“ und vieler Predigten (s. d. A.). Er hat sich in Bezug auf Klarheit und logische Ordnung wohl nach Reinhard gebildet. Im übrigen zeigen seine Predigten manche inhaltliche Schwächen anderer rationalistischer Predigten nicht, wennschon seine 40 Grundstimmung durchaus in der Richtung des Rationalismus liegt. Charakteristisch ist z. B. ein Karfreitagsthema: „Der grausend schreckliche Untergang des erhabensten Menschenlebens und die daran sich zeigende Größe der menschlichen Verdorbenheit“; und ein Osterthema: „Die hohe Wichtigkeit des Gedankens an unsere eigene Fortdauer für unser irdisches Dasein“. Hierher gehört auch Mor. Ferd. Schmaltz, 1816 Pastor in Wien, 45 1819 in Dresden, wo er besonders durch Polemik gegen die Katholiken Beifall gewann, 1833 Hauptpastor an St. Jakobi in Hamburg (gest. 1860), mit seinen zahlreichen Predigtbänden über die (sächsischen) Sonn- und Festtagsevangelien I. Jahrg. 2. A. 1835, II. Jahrg. 1822; Episteln 2. A. 1829; Pred. z. Förderung ev. Glaubens und Lebens in Hamburg, 9 Bde, 1833 ff.; über die Hamburger Perikopen 1836—53; Passionspred. 50 2 Bde, 2. A. 1843 und 50 u. s. w. (das ganze Verzeichnis bei Schröder und Kellinghusen, Lexikon der hamburgischen Schriftsteller VI. Bd S. 592 ff.). Er ist gedankenreich und lebendig; aber er appelliert stets an „den unaustilgbaren Keim der sittlichen Erhebung und Vollendung“ im Menschen, um dessen willen „der Allliebende mit seinen strauchelnden Kindern nicht ins Gericht geht“; und so ist ihm Christus wesentlich das Vorbild 55 „der Pflichttreue und Tugend“, deren Gipfel der Kreuzestod ist. Auch hier erinnert die sorgfältige, oft umfangreiche Disposition an Reinhard. Die schlichte Sprache wird erst gegen den Schluß schwungvoller. Eine ähnliche Stellung hatten seine Hamburger Kollegen J. K. W. Alt an St. Petri und C. W. A. Krause an St. Nikolai.

β) Die Entwickelung der deutschen Predigt seit der Mitte des 19. Jahrhunderts. 60

Die Jahrzehnte nach den Freiheitskriegen, in denen einerseits der Rationalismus noch eine Macht repräsentierte, während andererseits die Einflüsse Schleiermachers und anderer, dazu die Erweckungsbewegungen eine kräftige Gegenwirkung übten, bilden eine Periode der Gärung auch für die Predigt. Starke Individualitäten wie die geschilderten brechen 5 für sich zuerst den Bann der rationalistischen gefühlig-vernünftigen, schwungvoll-pathetischen Predigtweise. Erst seit der Mitte des Jahrhunderts, von da ab aber in steigendem Maße, bildet sich ein Durchschnittstypus der den neuen Einflüssen entsprechenden Predigt.

Dieser Durchschnittstypus entspricht seinem ganzen religiös-dogmatischen Habitus nach nicht entfernt der gesamten Eigenart Schleiermachers. Nicht in der dialektischen Schärfe, 10 nicht in der gedanklichen Tiefe seiner Predigt lag dasjenige, was eine Predigergeneration durchschnittlich von ihm lernen konnte. Vielmehr hat E. Chr. Achelis (Der Prot. am Ende des 19. Jahrhunderts Bd II S. 694) durchaus Recht, wenn er als das Entscheidende hervorhebt, wie Schleiermacher einerseits Christus als den schuldlosen Erlöser von Sünde und Tod in den Mittelpunkt seiner Theologie gestellt hat, und wie er anderer- 15 seits die Predigt wieder zur Gemeindepredigt gemacht hat. Das Letztere ist praktisch nicht einmal so bedeutsam geworden wie das Erstere. Denn die neu erwachende Frömmigkeit stellte, von der Erweckung her beeinflußt, oft die Bußpredigt stärker in den Vordergrund als die Predigt vom gemeinsamen Heilsbesitz; sie war nicht selten Bekehrungspredigt. Von größter Bedeutung war dagegen das erste Moment, die energische Betonung der 20 Heilsbedeutung Christi. Auch sie ist von der nachfolgenden Predigt fast nirgends gerade so aufgenommen worden, wie Schleiermacher sie gemeint hatte. Die feinen Linien, welche er gezeichnet, wurden vergröbert; an Stelle der subtilen Darlegungen des dialektischen Dogmatikers traten alsbald wieder die massiveren der kirchlichen Bekenntnisse, die plastischeren und drastischeren des Neuen Testaments. Zum Durchschnittscharakter der neuen 25 Predigt aber gehört nun, eben unter der Wirkung jener Einflüsse, daß sie wieder an Christus und die Bibel sich anlehnt.

Mit dieser Haltung ist zugleich eine völlig neue Stellung zum Text verbunden. Der Rationalismus ließ formell die Autorität des Bibelwortes bestehen; aber er deutete es, wie er Lust hatte. Anders jetzt. Das neue Verständnis des Christentums war dem 30 biblischen Wortlaut entschieden unendlich kongenialer als das rationalistische. So wird der Text in seinem ursprünglichen Verstand nunmehr voll ausgebeutete Stoffquelle, deutlich beherrschendes Element der Predigt. Nicht daß jede mißbräuchliche Deutung desselben ausgeschlossen gewesen wäre. Die allegorische Deutung wird grundsätzlich fast überall abgelehnt, praktisch doch bewußt oder unbewußt nicht ganz selten geübt. Namentlich dem 35 AT gegenüber läßt die Durchschnittspredigt unbefangene Erkenntnis des historischen Sinns reichlich oft vermissen; hier wird die Gefahr der nivellierenden, den Unterschied der Testamente verkennenden Deutung oft riesengroß. Äußerlich bleibt die Predigt auch in solchen Fällen „biblisch". Sie legt das NT in das AT hinein, sie beweist mit biblischen Sätzen, sie nützt den Text in der Regel nach allen Einzelheiten aus. Die Perikopen- 40 reihen behalten ihre alte Bedeutung; aber „freie Texte" sind — wenngleich vielfach nur für jedes dritte Jahr — nicht außer Gebrauch; neue Perikopenreihen werden neben die alten gesetzt (vgl. oben S. 153, 58 ff.) und durchgepredigt; auch in lutherischen Gegenden werden einzelne biblische Bücher fortlaufend zum Gegenstand der Predigt gemacht; die Bergpredigt, das Vaterunser finden häufige Behandlung. Bibelstunden ergänzen, was die 45 Predigt in dieser Hinsicht nicht leisten kann. Auch die Sprache der Predigt ist vom Text beeinflußt; sie gewinnt biblischen Klang, vielleicht manchmal so stark, daß sie für das Ohr der Gemeinde allzu archaistisch gefaßt erscheint.

Unter diesen Einwirkungen bestimmt sich auch der Inhalt der durchschnittlichen Predigt. Hatte der Rationalismus mit Vorliebe ethische Themata gewählt und diese dann 50 mit gründlicher, ja allzugründlicher Spezialisierung durchgeführt, so kommen die ethischen Gegenstände — allein schon durch die Wirkung des Gegensatzes — jetzt beinah in Mißkredit; „Moralpredigten" gelten als minderwertig und machen rationalistischer Neigungen verdächtig. Für die religiösen oder religiös-dogmatischen Themata, die nun alleinherrschend werden, ist eine speziellere Behandlung schwieriger, und der Gegensatz, anfangs gegen 55 Rationalismus und Lichtfreundtum, dann gegen Protestantenverein und Liberalismus, endlich gegen neuere freiere Theologie, immer aber gegen unchristlichen Zeitgeist läßt der Mehrzahl der Prediger die stete Betonung der christlichen Hauptlehren als nötig erscheinen. So hören denn die speziellen Themata auf; zentrale Themata wie Buße, Gnade, Gericht, die Person Christi, die Versöhnung werden — natürlich in unendlichen Variationen — 60 alleinherrschend. Die Folge ist, daß der Predigtinhalt in die Gefahr kommt, stereotyp

zu werden. Die gleichen Gedankengänge wiederholen sich (vgl. bes. Drews a. a. O. S. 34).

Die Art, wie Text und Predigtinhalt verbunden sind, bestimmt sich durch die herrschende analytisch-synthetische Methode. Dem Text werden Hauptgedanke und Einzelgedanken entnommen; aber höchstens in Bibelstunden geschieht das in regelloser Form, im schlichten Anschluß an die Reihenfolge des Textes. In der Predigt werden die analytisch gewonnenen Gedanken regelmäßig synthetisch unter einem Thema zusammengefaßt und nach Teilen geordnet. Die Textlesung steht meist voran, oft auch folgt sie der Einleitung. Die Einteilung wird mit Thema und Teilen angegeben; sogar das Reimen dieser Angabe ist nicht selten. Die Dreiteilung ist weitaus am häufigsten; z. B. in Ahlfelds Epistelpredigten haben von 72 Predigten 44 drei Teile. Mehr als vier Teile sind sehr selten. Nach der Angabe des Themas folgt oft ein Gebet, und zwar, wie wieder das Beispiel Ahlfelds zeigt, keineswegs immer ein kurzes. Doch schwindet diese Sitte des die Einleitung abschließenden Gebets allmählich. In jedem Teil pflegt zunächst die Betrachtung des Textes ihre Stelle zu haben; ihr folgt die Anwendung des dem Text entnommenen Gedankens. Die Länge der Predigt ist allmählich geringer geworden; hatte noch nach Schleiermacher eine halbstündige Predigt den Verdacht der Faulheit erweckt (Die prakt. Theologie, hrsg. von Frerichs, S. 830), so mindert sich jetzt das Durchschnittsmaß auf 30—40 Minuten.

Daß andere als biblische Texte zur Grundlage von Predigten gemacht werden, — dieser Brauch ist nicht häufig, aber er wird hier und da auch in dieser Zeit geübt. Katechismuspredigten erschienen jetzt von Fr. Ahlfeld und aus dem Nachlasse von L. Heubner und L. Harms (s. u.). K. H. Caspari, A. F. Huhn, Tholuck, C. Schwarz, von Neueren M. v. Nathusius 1883 f., und — speziell in Predigten über das Apostolikum — F. Horn 1893, Rudolf Ehlers 1897 und andere sind ihnen gefolgt.

Innerhalb dieses durchschnittlichen Gesamtcharakters der Predigt dieser Epoche finden sich naturgemäß recht verschiedene Spielarten. Drei Momente sind es, welche — in recht mannigfaltiger Mischung — solche Verschiedenheit begründen: die nähere Stellung zur bekenntnismäßigen oder biblischen Ausprägung des Christentums, die stärker dogmatische oder stärker seelsorgerlich-praktische Orientierung und die mehr schlichte oder mehr rhetorische Form.

Ein beträchtlicher Teil der Prediger — darunter recht bedeutende und wirkungsvolle — vollzog die Anlehnung an Christus und an die Schrift nicht nur für ihr eigenes Denken mit aller Entschiedenheit in den Formen des lutherischen Bekenntnisses, sondern ließ auch seine Predigten diesen Geist konfessioneller Energie und dogmatischer Strenge atmen. Auch ihre Predigt bewegt sich in dem schroffen Gegensatz von Sünde und Gnade, in der nachdrücklichen Hervorhebung der Zentrallehren von der Person Christi und seinem Versöhnungswerk. Mit der positiven Darlegung dieser Kardinalpunkte, dazu auch anderer wichtiger Stücke der christlichen Lehre verbindet sich bei den Schrofferen Polemik gegen Andersdenkende und Bekämpfung entgegenstehender Zeitanschauungen. Es kam vor, daß von dieser Seite her eine „bloß menschlich praktische“ Predigt recht kalt abgelehnt wurde. Nicht gemeindemäßig und individuell solle sie in erster Linie sein, sondern nichts als rein und lauter in der Heilslehre (Drews, Ev. Kirchenkunde I, 167 f.). Praktisch wollte diese Predigt eben vor allem durch die Darbietung der lauteren Heilslehre, des Kerns und Sterns des Evangeliums wirken. Ungefähr können hierher — ohne daß je ihre besondere Eigenart verkannt werden dürfte — etwa folgende hervorragende Lutheraner gerechnet werden: aus Süddeutschland Johann Konrad Wilhelm Löhe (vgl. d. A. Bd XI S. 576, bes. S. 576, 3 ff. 584, 30 ff.), G. Chr. Adolf von Harleß (s. d. A. Bd VII S. 421, bes. S. 427, 17 ff.) und Gottfried Thomasius (s. d. A.); aus Norddeutschland insbesondere Ludwig Harms (vgl. d. A. Bd VII S. 439, bes. S. 442, 39 ff.; für ihn ist Herings Urteil [S. 238 Anm. 1] gegenüber dem allzu enthusiastischen Uhlhorns im A. sehr zu beachten); ferner Ludwig Adolf Petri und K. K. Münkel. L. A. Petri (s. d. A. o. S. 177) geb. 1803, wirkte von 1826 bis an sein Ende 1873 in Hannover. Seine Predigtsammlungen sind großenteils mehrfach aufgelegt: „Das Licht des Lebens“, Evangelienpredigten nebst 7 Fastenpredigten zuerst 1858; „Das Salz der Erde“, Epistelpr. 1865; „Die Herrlichkeit der Kinder Gottes“ 1849; Letzte Gabe an die Gemeine. 7 Predigten, 1873 u. a. Seine Predigten waren einfach, aber in ihrer Gedankentiefe und ihrem Gedankenreichtum doch nicht für den schlichten Mann, sondern für gebildete Kreise geeignet. Zu solchem Hörerkreis stimmt auch die feine, durchgebildete Sprache derselben. Sie geben dem Text ihr Recht, ohne doch das Bedürfnis der Gemeinde zurücktreten zu lassen; oft behält das letztere auch der Texterklärung gegenüber die Oberhand. Sie verkünden ein biblisch be-

gründetes, scharf konfessionelles Luthertum in ernster, eindringender, oft erschütternder Darstellung. Sie betonen die Lehre, ohne doch das Evangelium mit der Lehre zu verwechseln. Es sind — alles in allem — kraftvolle Zeugnisse einer ernsten, scharfdenkenden, durchgebildeten Persönlichkeit von stark ausgebildeter, lutherisch-konfessioneller Art. — Mit ihm war eng verbunden K. K. Münkel, Pastor in Oiste bei Verden. Von ihm: „Der Tag des Heils", Evangelienpredigten, 1860 und „Das angenehme Jahr des Herrn", Epistelpredigten, 1853. Während er auf die Form weit geringeres Gewicht legt als Petri, gleicht er ihm in der Sorgfalt der Ausarbeitung und in der Klarheit der Gedanken. Aber er hat einer Dorfgemeinde gepredigt; das bestimmt vielfach seine Beispiele wie seine Sprache; das hat auch dazu beigetragen, ihn zu größerer Einfachheit zu nötigen, so daß man seine Predigten vielleicht sogar populär nennen darf. Geht er doch auf die Lebensverhältnisse des Landvolks reichlich ein, vermeidet er doch nicht ein derbes Wort, wie es dem Brauch seiner Leute entspricht. Aber um vollauf populär zu sein, ist er allzu lehrhaft; die Erkenntnis — im lutherisch-konfessionellen Sinn des Worts — bestimmt seine Darbietung, das Thema präzisiert er genau; seine Textauslegung ist ungekünstelt. Aus Sachsen gehört hierher A. B. Langbein (Das Wort vom Kreuze, 4 Bde; vgl. über ihn Drews, Kirchenkunde I, 166, 168).

Zwei andere Prediger, die gleichfalls dieser Gruppe zugezählt werden können, haben bis in die letzte Zeit gewirkt: Chr. E. Luthardt in Leipzig und G. Uhlhorn in Hannover. Von Christian E. Luthardt haben wir folgende Predigtsammlungen, die zwischen 1855 und 1895 erschienen sind: Zehn Predigten; Ein Zeugnis von Jesu Christo; Das Heil in Jesu Christo; Das Wort der Wahrheit; Die Gnade Gottes in Jesu Christo; Gnade und Wahrheit; Das Wort des Lebens; Gnade und Friede; Der Weg des Heils; Licht und Leben; Es ist in keinem Andern Heil; Jesus Christus gestern und heute; Predigten und Betrachtungen. Er vereinigte gründliche Verwertung des Textes mit großer Entschiedenheit des religiösen Zeugnisses. Die Art dieses letzteren greift nicht eben selten ins Dogmatische hinüber. Einfach gewaltige Ruhe kann ihm gerade so zugesprochen werden wie mächtig wirkende ethische Kraft. Der Umstand, daß die meisten der von ihm herausgegebenen Predigten in der Universitätskirche gehalten sind, erklärt ihre reichlich theologische Haltung. — Gerhard Uhlhorn (geb. 1826 in Osnabrück, seit 1855 in Hannover, gest. 1901, s. d. A.) veröffentlichte: Predigten in der Schloßkirche zu Hannover 1870; Zur Erinnerung an die Kriegszeit 1871; Predigten auf alle Sonn- und Festtage des Kirchenjahrs; Gnade und Wahrheit (Evangelien- und Epistelpredigten 1876—1877). Uhlhorn hatte keine besonders hervorragende Gabe der Darstellung; aber der kraftvoll-ernste Inhalt fand stets eine entsprechende Form. Die wissenschaftlich gründliche Art seines Denkens prägt sich auch in der Gedankenbildung seiner Predigten aus; er bot immer Tiefdurchdachtes, Gediegenes. Den Text pflegte er sorgfältig in seiner Eigenart zu erfassen und nach allen Momenten auszunützen. Machtvoller sittlicher Ernst paarte sich mit der Energie lutherischer Gnadenverkündigung.

Von deutschen Lutheranern im Ausland seit der Mitte des Jahrhunderts sei hier noch A. F. Huhn (gest. als Prediger in Reval) genannt; ein warmer, begeisterter Prediger, oft glühend im Werben für seinen göttlichen Herrn und Heiland. Von ihm Pred. über die 3 Glaubensartikel 1851 ff.; Pred. über die 10 Gebote 1856; Über das Vaterunser nach Luthers kl. Kat.; Über den verlorenen Sohn; Pred. auf alle Sonn- und Festtage 1861 u. ö.; Buß-, Beicht- und Abendmahlspredigten 1860; Pred. über die Leidensgeschichte; meist mehrfach aufgelegt. — Über C. F. W. Walther, den schroff konfessionellen luth. Pfarrer in St. Louis, Prof. und Präses des Konkordia-College daselbst, Gründer der Missouri-Synode, der unter seinen dortigen Kirchengenossen der gründlichste Kenner der Schriften Luthers war (gest. 1887) und seine „Amerikan. luth. Evangelienpostille" 1871 s. Brömel II, 302 ff.

Von dieser Gruppe der entschieden konfessionellen Prediger mag eine zweite Gruppe unterschieden werden, die sich von der ersten durch den geringeren Einschlag des Konfessionellen und die schärfere Betonung des Praktischen, Gemeindemäßigen, Individuellen unterscheidet. Prediger, die mit ihrer vollen Überzeugung auf lutherischer Seite stehen, aber diese Überzeugung in der Predigt, die sie vor allem religiös-praktisch gestalten, minder accentuiert zum Ausdruck bringen, sind z. B. K. H. Caspari in München und Friedrich Ahlfeld in Leipzig. Von K. H. Caspari haben wir Predigten über das 1. Hauptstück des lutherischen Katechismus, seit 1852 in vielfachen Auflagen; 14 Predigten 1858; Von jenseits des Grabes (Sonntagspred.) 1862, mehrfach neu aufgelegt; Des Gottesfürchtigen Freud und Leid (Wochenpred. über den Psalter) 1863 und 1870. Seine Predigten haben

keinen rhetorischen Glanz, sie wenden sich in ihrer Einfachheit weniger an die Gebildeten als an die schlichten Leute; aber sie zeigen reiche Erfahrung, tiefe Menschenkenntnis, besonderes Geschick in der Individualisierung, konkreten Veranschaulichung und plastischen Darstellung. Dazu zeichnen sie sich durch reiche Verwendung populärer Sprichwörter und Liederverse aus. Ihre ganze Art ist eindringend und überzeugend. — Auch Friedrich Ahlfeld war zu sehr praktisch orientiert, um im engeren Sinn Parteimann zu sein. Über ihn vgl. d. A. Bd I S. 270, bes. 272,36 ff. Außer den im A. S. 272,18 ff. aufgeführten Predigtsammlungen müssen genannt werden: Predigten über die evangelischen Perikopen (1850), Der christliche Hausstand (1851), Katechismuspredigten (1852 ff.), Bausteine zum Aufbau der Gemeinde (3 Cyklen 1852 ff.), Die Ruhe der Kinder Gottes in dem Herrn (1859 ff.), Zeugnisse aus dem inneren Leben (1860), Das Leben im Lichte des Wortes Gottes (Betrachtungen, 1861), Predigten über die epistolischen Perikopen (1866), Ein Kirchenjahr in Predigten (1875), dazu Konfirmationsreden und viele kleinere Sammlungen und einzelne Predigten, großenteils in sehr zahlreichen Auflagen herausgegeben. Ahlfeld ist, wie hier zusammenfassend in Ergänzung des A. gesagt sein möge, das Urbild eines rein praktisch gerichteten Predigers. Die anfassende Wärme, der religiös-sittliche Ernst und die außerordentliche fesselnde Kraft anschaulicher Darstellung bilden in Verbindung mit populärer Schlichtheit die großen Vorzüge seiner Predigtweise. Unendlich vielen ist eben mit solcher Predigt der größte Dienst gethan; andere empfinden es doch als die Kehrseite dieser Vorzüge, daß er in die gedankliche Tiefe der christlichen Verkündigung kaum je nachdrücklich sich versenkt, daß die Fragen der Weltanschauung keine rechte Berücksichtigung finden und daß auch der Text, wo er über das unmittelbar Praktische hinausgeht, selten bis in seine letzten Tiefen verfolgt wird.

Der württembergischen lutherischen Kirche entstammte Wilhelm Hoffmann, der doch kraft eigener Überzeugung der unierten preußischen Kirche in maßgebender Stellung dienen konnte (vgl. d. A. Bd VIII S. 227; seine Predigtsammlungen dort S. 227,9 ff.; ein interessantes Urteil eines Hörers bei Nyß, C. A. R. Baggesen 242 f.). Seine Predigten sind, auch wo die Rede große Kraft entfaltet, doch immer leicht verständlich; sie führen klar und sicher in die Schrift und ihren Heilsplan ein und beleuchten ernst das praktische Leben. — Wie er, vollzog den Übergang von lutherischer Herkunft zur Wirksamkeit auf Berliner Boden B. B. Brückner, geb. 1824, seit 1853 Prof. in Leipzig, seit 1869 Propst in Berlin. Von ihm eine Sammlung Predigten aus den Jahren 1853 bis 1860, eine Neue Folge aus 1861—1866, Zwölf Predigten 1869. Drews (Kirchenkunde I S. 168 f.) hebt seine milde Orthodoxie hervor, seine gefällige belebte Sprache, seine feine Textbenützung, seine saubere Dispositionsweise. Immerhin muß doch hinzugefügt werden, daß jene von Drews der Brücknerschen Predigtart gegenübergestellte Methode der geistreichen Rhetorik schon bei Brückner selbst manche Anknüpfungspunkte hat. Nebe (III S. 429 ff.) mag recht haben, daß der Kunst nie zu viel wird, daß sie nie störend zu Tage tritt. Aber ein bedeutendes Maß von Rhetorik findet sich auch in seinen Predigten. Jedenfalls hat die kunstvolle Form den Eindruck seiner biblisch entschiedenen, praktisch anfassenden Predigt bedeutend unterstützt. — Karl Gerok ist seinem württembergischen Heimatland treu geblieben. Über ihn s. d. A. Bd VI S. 608, bes. S. 609,52 ff. In Ergänzung der im übrigen trefflichen Charakteristik Geroks als Prediger im A. muß m. E. schärfer hervorgehoben werden, daß die leichte Gefälligkeit, die sanfte Milde, die faßliche Klarheit und die dichterische Schönheit seiner Predigten doch eine ernste Vertiefung in die christlichen Gedanken ebenso ausschließen wie eine bis in die Tiefen gehende Erfassung des Textes. Er war mehr Praktiker als Denker, darin etwa Ahlfeld ähnlich, während sonst Ahlfeld in der Predigt mehr ernster Seelsorger, Gerok mehr genialer Darsteller war, Ahlfeld mehr durch die anschauliche Erzählung, Gerok mehr durch feine, ästhetisch-schöne Sprache und Konzeption anfaßte. — Auch das Brüderpaar Max und Emil Frommel kann hier eingereiht werden. Allerdings hat Max Frommel Zeiten gehabt, in welchen er, der gebürtige unierte Badenser, sich dem separierten Luthertum anschloß; und auch, als er von diesem sich wieder gelöst, hat er doch als Generalsuperintendent in Celle (seit 1880) eine mehr konfessionelle Richtung bewahrt (gest. 1890). Trotzdem gehört er als Prediger (Herzpostille, Hauspostille, Pilgerpostille) zu der Gruppe der biblisch-praktischen Prediger; denn so entschieden er mit seinem lutherischen Bekenntnis verwachsen ist, so wenig betont er anderes als die gläubige Gemeinschaft mit dem Hohenpriester auf Golgatha. Seine Art ist sozusagen gehaltener, fast möchte man sagen ernster als die seines Bruders Emil; aber es ist doch auch in seiner Predigt jede Einseitigkeit eines bußfrohen Pietismus überwunden, und der Grundton derselben ist ein in Gott froher und

gewisser Glaube. Die Form seiner Predigten ist künstlerisch vollendet; manchmal tritt die rhetorische Art vielleicht zu deutlich hervor. In vielem mit ihm auch geistig verwandt ist Emil Frommel, der Hofprediger und Garnisonpfarrer zu Berlin (gest. 1896). Er predigte biblisch: er hat nicht selten, sogar in Festpredigten, größtes Gewicht auf Einführung der Gemeinde in die biblische Gedankenwelt gelegt; er predigte praktisch: alle Beziehungen zu den Menschen unter seiner Kanzel nützte er aus, und die seelsorgerliche Einzelkenntnis bestimmte ihm stets den Stoff und die Art der Darbietung des Stoffes; er predigte künstlerisch: seine Rede war immer aufs Feinste durchgebildet, aufs Anmutigste geschliffen; er predigte in hohem Maße anregend: Erlebnisse, Geschichten, Anwendungen, Ausdeutungen, Veranschaulichungen durchzogen seine Rede von Anfang bis Ende; er predigte ein fröhliches, zuversichtliches Christentum, eine Gotteskindschaft im Sonnenlicht göttlicher Vaterliebe; er predigte ein Christentum, das mit der Kultur im Bunde war: alle Weltfremdheit lag ihm fern. Das Dogmatische war seine Sache nicht; und vielleicht war selbst die gedankliche Vertiefung der christlichen Grundanschauung zu wenig seine Art. Aber wieder zeigte sich bei ihm wie bei Ahlfeld, wie unendlich vielen gerade diese rein praktische, den Hörer nicht allzustark anstrengende Predigtart vor allen anderen zusagt. Sie hat ihn auch zu einem Prediger für alle Volksschichten gemacht, wennschon Gebildete naturgemäß die Feinheiten seiner Predigt am Besten zu würdigen wußten.

Ferner müssen hier noch zwei hervorragende Prediger genannt werden, die noch nicht lange zu predigen aufgehört haben: Rudolf Kögel und Heinrich Hoffmann. Über Kögel s. d. A. Bd X S. 610, bes. S. 611, 39 ff.; S. 612, 47 ff. seine Predigtsammlungen. Dogmatisch strenger als Frommel, hat doch auch er keine dogmatische Vertiefung angestrebt; seine Kraft war die geniale, oft freilich übermäßig hervortretende Rhetorik, der alles andere dienstbar wurde. — Auch für Heinrich Hoffmann kann auf den A. (Bd VIII S. 221, bes. 221, 38 ff.) verwiesen werden. Die Eigenart seiner Predigt bestand in ihrer feinen, eindringenden, seelsorgerlich scharfsinnigen Psychologie, in der energischen, knappen Gedrungenheit, mit welcher er reiche und tiefe Gedanken anschaulich zum Ausdruck brachte, in der überzeugenden, auf eigenem Erleben ruhenden Zeugniskraft, welche sie dem Evangelium in deutlich lutherischer Prägung, aber ohne polemische Seitenhiebe, gab, und endlich in dem wuchtigen, heiligen Ernst, mit dem er die Gewissen anzufassen verstand. Zwischen Kögel und H. Hoffmann wird kein großer Unterschied der theologischen Meinungen und der religiösen Stellung bestanden haben; wie verschieden waren sie doch! Kögel der Prediger des Berliner Doms, der erste evangelische Geistliche Preußens, der Redner bei allen großen und hohen Anlässen vaterländischen und höfischen Charakters, eine Art Fürst auf der Kanzel; und dagegen Heinrich Hoffmann, nur in der bescheidenen, engen Neumarktkirche in Halle, nirgends sonst als Prediger gehört! Kögel der Rhetor auf der Kanzel, der Meister des Stils, der Beherrscher aller Form; H. Hoffmann — bei aller Wucht des Stils — vor allem Verkünder ernster Gewissensgedanken, seelenkundiger Gemeindehirt. Sie haben beide vor allem für Gebildete gepredigt; aber bei Kögel war für die einfachen Leute die Fassung der Gabe zu hoch, bei Hoffmann war ihnen die Gedrungenheit der Gedanken oft zu schwer faßbar. Emil Frommels feine, leichte Kunst, Ahlfelds anfassende Erzählerkraft, Geroks lieblich-sanfte Art ist Kögel wie H. Hoffmann fremd geblieben.

Nur kurz erwähnt seien hier andere Prediger dieser Richtung: Johann Friedrich Wilhelm Arndt, über dessen Art der A. Bd II S. 113, besonders S. 114, 16 ff., 114, 56 ff. ausführlich orientiert; der Berliner Strauß, dessen Predigten durch Innigkeit und Gemütstiefe sich auszeichneten (Hering S. 248), und Karl Büchsel (s. d. A. Bd III S. 525), dessen derbe, formlose, urwüchsige, knorrige, aber ungemein ernste und praktische Predigten weithin gewirkt haben.

Endlich darf noch am ehesten dieser Gruppe angeschlossen werden: F. L. Steinmeyer, so wenig er auch in seiner charakteristischen Eigenart in irgend eine Schablone hineinpaßt. Von ihm: Predigten 1841; Ich will rühmen des Herrn Wort 1844; Zeugnisse von der Herrlichkeit Jesu Christi 1847; Beiträge zum Schriftverständnis in Predigten in 4 Teilen 1851—57; Fest- und Gelegenheitsreden aus dem akad. Gottesdienst 1862; Predigten aus den letztvergangenen Jahren 1870; Predigten für das ganze Kirchenjahr, hrsg. von M. Reyländer, 2 Bde, 1902; Predigtentwürfe nach dem Kirchenjahr geordnet, hrsg. von M. Reyländer 1903; Für die Passions- und Osterzeit. Erbauliche Vorträge für Laien (zu seinem Gedächtnis herausgegeben 1900). Seine Predigten sind in der That „Beiträge zum Schriftverständnis". Der Text, den er aufs schärfste ergründet, giebt ihm den Predigtstoff; die dialektische Exegese desselben wird oft zu breit oder auch zu künstlich; aber die Gedanken sind immer tief und originell, der Aufbau

scharf durchdacht, die Form schön und fesselnd, und die Absicht ist stets, eben durch die Einführung in die Schrift Religion, nicht Theologie zu geben. In dieser seiner Eigenart hat er eine Reihe dankbarer Schüler beeinflußt.

Zu einer dritten Hauptgruppe mögen diejenigen Prediger zusammengestellt werden, welche am stärksten pietistischen oder biblizistischen Einfluß zeigen. Sie nehmen z. T. ganz entschieden, auch in der Predigt, Stellung gegen den Rationalismus; ein Mann wie Tholuck kann nicht anders als auch auf der Kanzel diesen Gegensatz seines Lebens betonen. Aber sie haben keinen scharfen kirchlichen Accent; auch den Gliedern lutherischer Kirchen, wie den Württembergern Beck, Kapff und Blumhardt, fehlt er. Sie sind Bußprediger und Heiligungsprediger, Erweckungs- und Gewissensprediger, aber sie sind nie Theologen auf der Kanzel. Sie exegesieren wenig und geben um so mehr eigenes Zeugnis. Sie reden selten als Mund der gläubigen Gemeinde, um so häufiger aber als Zeugen, die Seelen gewinnen wollen. Sie stehen aller Rhetorik fern; sie vernachlässigen zuweilen selbst die Ordnung der Predigt, jedenfalls die feine formelle Durcharbeitung, die scharfe Formulierung von Thema und Teilen. Die Form ist ihnen nichts, das Herzenszeugnis alles.

Eine ganz eigenartige Stellung auch in diesem Kreis hat Johann Tobias Beck, dessen eigentümliche, biblizistisch gefärbte Anschauungen auch seine Predigten lebhaft bestimmten (vgl. d. A. Bd II S. 500, bes. 505,32 ff.). — Von anderen Württembergern gehören hierher Sixt Karl Kapff (s. d. A. Bd X S. 30, bes. S. 32,25 ff. 33,32 ff.) und Joh. Christoph Blumhardt (s. d. A. Bd III S. 264; dort auch seine Predigten S. 265,1 f.). Er war als Prediger gewaltiger, andringender als Kapff, ja mitunter erschütternd. Nicht zum wenigsten seine Predigten riefen jene große Bußbewegung hervor (s. d. A. S. 265,23 ff.). Oft wieder führt er die Kinder Gottes aus dem reichen Schatz geistlicher Erkenntnis und Erfahrung in verborgene Tiefen der Schrift, — freilich dabei weder die rechte Nüchternheit noch die notwendige seelsorgerliche Zurückhaltung bewahrend. Er war in der Rede stets schlicht, volkstümlich und überaus treuherzig. — Hier sei auch noch ein zum spekulativen Zweig der Schule Bengels und Ötingers gehörender deutscher Schweizer, der originelle und geistvolle David Spleiß, Antistes in Schaffhausen (gest. 1854), genannt, früher Professor der Mathematik und Physik, der Natur und Schrift mit sinnigem Auge und stetem Blick auf die Einheit des Ursprungs beider betrachtete. Auf der Kanzel außerordentlich lebhaft, predigte er mit Mund, Hand und Fuß in beständiger Gestikulation bis zu mimischen Handlungen, um seinem inneren Drang Luft zu machen, aber immer mit Beweisung des Geistes und der Kraft, gewaltig, feurig und dabei klar und deutlich, durchaus volkstümlich. Auch bloß Neugierige und Gegner traf er oft im Innersten, wenn er, wie er gerne that, die biblische Heilsordnung und überhaupt die Grundbegriffe der Schrift an Vorgängen in der Natur plastisch veranschaulichte. Daher war sein Vortrag immer ungemein packend und fesselnd, selbst wenn er öfters über zwei Stunden lang predigte oder katechisierte. Aus der preußischen Landeskirche gehört hierher August Tholuck, wennschon bei ihm die pietistische Grundfarbe durch die Einflüsse der akademischen Thätigkeit gemildert erscheint, vgl. d. A. Seine Predigten in seinen Werken (Gotha, F. A. Perthes, 1862 ff.) Bd 2—6; außerdem eine Sammlung von zehn Predigten aus der Zeit von 1821—1829. Eine Auswahl in Bibliothek der theologischen Klassiker Bd 3, herausg. von L. Witte 1888 und in Bd 28 von „Die Predigt der Kirche". Er faßt die Predigt nicht als „eine Demonstration des menschlichen Verstandes, sondern als ein Zeugnis des göttlichen Geistes"; nicht als „Zeugnis erlernter Beredsamkeit, sondern göttlicher Notwendigkeit" (s. Predigten über die Hauptstücke des christlichen Glaubens und Lebens, 5. A., Bd III, S. 68; vgl. auch 6. A., Bd II, S. 74 ff.). Und so sind auch seine eigenen Predigten wahrhaft notwendige Ausflüsse eines inneren Dranges, Erzeugnisse eines zuversichtlichen, selbstgewissen, freudigen Geistes, tiefster Empfindung und persönlicher, seliger Gnadenerfahrung. Sie sind geistvoll in der Disposition, hinreißend, oft erschütternd in der Ausführung. Ihre Kraft liegt besonders in der meisterhaften psychologischen Entwickelung einer tief anfassenden, das Gewissen schärfenden und zugleich in innigem Mitgefühl dem ringenden Zweifler die Hand bietenden Apologetik. Zahlreiche Bilder und geistreiche Vergleiche beleben sie. Eindringlich tönen sie aus in den mit besonderem Fleiß behandelten Schluß, der öfters in ein Gebet endet. Bei edler, gebildeter, schwungvoller Sprache ist das Ganze von wärmstem Gefühl und zugleich von tiefstem Ernst beseelt, die Darstellung getragen von einer lebhaften, aber geheiligten Phantasie und reicher Lebenserfahrung. Daher wurden seine Predigten nicht selten zu einem Stadt und

Universität durchzitternden Ereignis. In der Form bewegt er sich möglichst frei, öfters auch in der Textbehandlung, ja Textwahl, so daß er mitunter auch über andere als Schrifttexte predigen kann, wie z. B. über die Augsburgische Konfession. Er rühmt und verherrlicht oft die Schrift als Ganzes, ohne sich doch streng an ihre einzelnen Aussagen zu halten. — Ein Pietist vom reinsten Wasser ist Gustav Knak gewesen (gest. 1878). Von ihm rühren zwei Sammlungen her: Sie sahen niemand als Jesum allein, Evangelienpostille; und: Lasset uns ihn lieben, denn er hat uns zuerst geliebt, Epistelpostille 1871. In schlichter Form, aber unmittelbarster Ergriffenheit hat er von dem Heiland der Sünder gezeugt und hat, ans Herz und Gefühl der Gemeinde appellierend, ihre Liebe zu Christus zu wecken gesucht. Vielleicht repräsentiert er die gefühlvollste, innigste Predigtweise von allen Predigern des 19. Jahrhunderts. Der ungeheuren Wucht seines religiösen Gefühls gegenüber traten Texterfassung wie Lehrgedanken bei ihm völlig zurück.

An vierter Stelle nenne ich solche Prediger, welche erstens die christliche Wahrheit in einem äußeren Gewand darbieten, welches der Bibel nicht so unmittelbar entlehnt ist, wie bei vielen der früher angeführten, sondern mehr der eigensten Individualität des Predigers, der neuen geistigen Durchdringung des Evangeliums entspricht, zweitens aber das Bestreben zeigen, manche Ecken und Kanten der biblischen Verkündigung abzuschleifen und so die christliche Lehre in gemilderter Gestalt auch mit dem Empfinden der Zeit in Einklang zu setzen, — ohne daß doch der wesentliche Gehalt des Evangeliums irgend zurückträte. Es ist kein Zufall, daß unter den Predigern dieser Richtung die akademischen Theologen besonders häufig sind, am häufigsten aber die sog. Vermittlungstheologen. Es ist ebensowenig zu verwundern, daß bei manchem von ihnen die denkende Durchdringung der Glaubenswahrheiten wichtiger erscheint als die unmittelbare Wirkung auf Herz und Gewissen. Nach manchen Seiten seiner Predigtweise kann man versucht sein, auch Tholuck dieser Gruppe zuzuzählen; hat er doch starke apologetische Neigungen, und zeigt er doch eine dem Zweifler gegenüber so freundliche Irenik, eine so geringe Neigung zu schroffem Dogmatisieren, daß er getrost neben einzelnen Predigern vermittelnder Richtung stehen kann. Aber bei ihm überwiegen doch die biblisch-pietistischen Elemente. Das ist gar nicht der Fall bei Karl Immanuel Nitzsch (s. d. A. Bd XIV S. 128, bes. S. 131, 52 ff. 134, 28 ff.; interessantes Urteil eines Hörers Nyt, C. A. N. Baggesen, 1884, S. 124). Gleich derjenigen Schleiermachers zeigt auch seine Predigt eine vollkommen einträchtige Ineinanderbildung des Religiösen und Sittlichen. Auch er legt, fern von aller Rhetorik, auf die Form und sprachliche Vollendung nicht eben zu viel Wert. Er hatte das auch nicht besonders nötig. Denn die tiefe innere Harmonie seines Wesens, beruhend auf der vollgereiften Durchbildung seiner wissenschaftlich theologischen und praktisch kirchlichen Anschauung, der milde, unverrückbare Friede und die Versöhnlichkeit seines Gemüts spiegelten sich von selbst aufs Anziehendste bei seiner Predigt ab. Sie fanden ihren Ausdruck in der klassischen Ruhe der Darstellung und Ausführung, die, durch und durch lehrhaft, übervoll von Gedanken, in gedrungener Kürze fast mit jedem Wort den stofflichen Inhalt wachsen läßt, daher im einzelnen nicht immer leicht durchsichtig, wohl körnig, aber öfters auch dunkel, dazu in der Ausführung der Teile nicht gleichmäßig ist. Doch beherrscht der Grundgedanke in dem fast immer schon an sich Interesse weckenden Thema deutlich das Ganze; und die Partition ist stets ungekünstelt. Die abgeklärte Gediegenheit des tief anregenden und zum Nachdenken zwingenden Inhalts, der auf Grund sorgfältiger exegetischer Erwägung in die Tiefen der Schrift wie des Herzens einführt und dabei in die idealsten Höhen des sittlich religiösen Lebens hinaufweist, wiegt die Mängel der im Ausdruck mitunter etwas fremdartigen Form reichlich auf. — Gleichfalls durchaus nicht populär waren die Predigten von Prof. Julius Müller (s. d. A. Bd XIII S. 529; von ihm Predigten über das christliche Leben; Zeugnis von Christo und von dem Weg zu Ihm für die Suchenden 1846). Das Charakteristikum dieser Predigten ist die argumentierende Schriftauslegung und die lehrhafte, dialektische Entwickelung, welche den Hörer oder Leser zu energischem Mitdenken nötigt. — Richard Rothes (s. d. A.; von ihm Entwürfe zu Abendandachten über die Pastoralbriefe herausgeg. von Palmié 1876. 77; ebensolche über den 1. Brief des Johannes herausgegeben von Mühlhäußer 1878; Rothes nachgelassene Predigten herausgegeben von Schenkel und Bleek, 3 Bde, 1868) Predigt war ganz und gar aus seiner eigentümlichen, tief und fein angelegten Natur geboren. Was er gab, war ganz Eigenes, in Sprache wie Gedankenbildung Individuelles, ja recht verstanden Modernes. Nirgends ist er biblisch im Sinn der einfachen Aufnahme biblischer Ausdrucksweise oder Weitergabe eines biblischen Gedankens. Aber überall ist er im höchsten

Maß innerlich-fromm, im vollsten Umfang tief-religiös, in vollendeter Weise psychologisch-fein. Äußerlich verschmähen seine Predigten jedes Mittel rednerisch-kunstvoller Gestaltung. — Eine Reihe anderer akademischer Prediger findet gleichfalls hier am besten ihren Platz: so T. A. Liebner (s. d. A. Bd XI S. 479, bes. S. 480, 20; 482, 50. 55 ff.) und F. Ehrenfeuchter (s. d. A. Bd V S. 229, bes. S. 229, 46 ff. 56 ff.), so Albrecht Wolters (von ihm Sammlung evangel. Predigten 1860; Predigten in Bonn gehalten 1874) mit seinen dichterisch schönen, gedanklich feinen Zeugnissen, und Willibald Beyschlag in Halle (gest. 1900; von ihm 5 Sammlungen: 1. Evangel. Predigten in der rheinisch-preußischen Kirche 1858; 2. Evangel. Predigten aus der Schloßkirche zu Karlsruhe 1861; 3. Akademische Predigten 1867; 4. 5. Erkenntnispfade zu Christo 1889), ein glänzender, formbegabter, feinsinniger Prediger, der die Predigt zu milder Apologetik ebenso benützte wie zu klarem und schönem Aufweis der Übereinstimmung von Christentum und moderner Bildung, ein Zeuge für evangelisches Christentum in Geistesfreiheit und Gewissensgebundenheit, ein geistvoller Exeget, der doch die Textgedanken stets in individueller Auffassung und eigenster Verarbeitung benützte. — Endlich darf hierher wohl auch Julius Müllensiefen gerechnet werden, wennschon seine Predigten die eigentlich biblische Klangfarbe schärfer aufweisen als die der eben Genannten, auch populärer und gemütstiefer, gefühlsreicher sind als manche von diesen. Aber wenn er auch immer unmittelbar an das biblische Wort anknüpft und die Predigt meist ganz auf dem Text ruht, wenn er auch den biblischen Ausdruck der christlichen Wahrheit überall mit Entschiedenheit festhält, so ist seine Sprechweise doch überall der neuen Zeit angepaßt, die eigene religiöse Darbietung vielfach selbstständig in der Formulierung; und seine bei aller Entschiedenheit doch milde, bei aller Gläubigkeit doch jedem Parteiwesen abholde Art, die Weite des Gesichtskreises und sein Sinn für das christlich Schöne (dies nach Hering) gestatten es, ihn in diese Gruppe einzuordnen (vgl. im übrigen d. A. Bd XIII S. 514, bes. S. 515, 10 ff.; seine Predigtsammlungen im A. 515, 49 ff.).

Von diesen vier Gruppen sondern wir endlich eine fünfte, — freilich mit dem Bewußtsein, gerade in ihr eine Reihe von sehr verschiedenen Predigern vereinigen zu müssen. Diese Gruppe teilt mit der vorigen die Selbstständigkeit in der Gedankenbildung wie in der formellen Gestaltung; die Prediger derselben reden nicht die Sprache der Bibel, sondern die Sprache der Menschen ihrer Zeit. Aber es ist nicht bloß die Fassung der Gedanken und die Sprachform, in welcher sie der neuen Zeit Rechnung tragen, sie thun es auch in der ganzen Art, in welcher sie ihre christliche Überzeugung gestalten und an die Gemeinde weitergeben. Die Prediger der vierten Gruppe standen bei aller Selbstständigkeit doch ganz auf dem Boden der biblischen Weltanschauung; die der fünften Gruppe erkennen, obschon sie sich mit dem biblischen Zeugnis innerlich eins wissen, doch sehr scharf das, was sie von ihm trennt, und scheuen keineswegs davor zurück, die Gemeinde an dieser Auseinandersetzung mit Bibelwort und Kirchenlehre teilnehmen zu lassen. Allerdings thun sie letzteres in recht verschiedenem Grad, mit größerer oder geringerer Schonung des Herkömmlichen. Aber irgendwie nehmen sie alle teil an dem Grundsatz eines Predigers dieser Richtung, Carl Schwarz: „Daß also nicht allein die Gegenwart wiedergeboren werde durch den Geist des Christentums, daß ebensosehr dieser selbst wiedergeboren werde durch die Gegenwart". Es ist nicht der alte Rationalismus, der in diesen Predigten ersteht; selbst Schwarz warf ihm vor, es habe ihm an historischem Sinn, an jeder Fähigkeit, sich in die Vergangenheit zu vertiefen, an poetischem, an spekulativem, an religiösem Sinn gefehlt, die Moral sei unter seiner Herrschaft zur dürrsten Tugendlehre zurückgesunken und die Erinnerung an die Macht und Bedeutung der Gemeinschaft sei ihm verloren gegangen. Sie wollen all das geben, was dem Rationalismus fehlt, sie wollen Religion geben, welche alle Tiefen des Seelenlebens ergründet; aber zugleich gilt: „Auf die wirkliche und völlige Menschwerdung Christi, auf die wirkliche und völlige Humanisierung des Christentums kommt es an". Die Versöhnung von Christentum und Kultur scheint zugleich manchem Prediger dieser Richtung derart im Vordergrund zu stehen, daß die Energie der christlichen Verkündigung dagegen zurücktritt.

Wie die Zitate, mit welchen die Gruppe eben geschildert wurde, der Vorrede von Carl Schwarz zu seinen „Predigten aus der Gegenwart" entnommen sind, so ist eben dieser Prediger einer ihrer hervorragendsten Vertreter. An Lessing, Herder, Schleiermacher und Hegel knüpft er an; was durch sie kritisch gesäubert ist, will er fruchtbar machen für die Volksgemeinde. Er übersetzt das Christentum ins Deutsche, formell wie inhaltlich. Die Predigten sind religiös-sittliche, so daß in ihnen keine Lehre auftritt, die für sich einen

Wert in Anspruch nähme auch ohne die sittliche Anwendbarkeit; sie greifen, darin Dräsekes Art aufnehmend, ins moderne Seelenleben hinein. Mit hohem Schwung, mit vollendeter Beherrschung der Form, unter rückhaltloser Durchbrechung der üblichen Predigtschablone weiß er hinreißend zu predigen, ohne doch ein populärer Prediger sein zu können. In der dialektischen Behandlung auch schwieriger Zeitfragen zeigt er große Gewandtheit. Den Text nützt er in geistvoll-tiefer Erfassung aus, ohne je seinem Wortlaut besonderes Gewicht beizulegen. Christus tritt bei ihm keineswegs zurück, obschon er naturgemäß in anderer Art gepredigt wird, als die biblisch gefaßte Kirchenlehre ihn kündet. Die Predigt von Schwarz kann kurz als idealistisch-hochfliegend, rhetorisch-gewaltig, religiös-warm, sittlich-ernst, in der Lehrauffassung deutlich frei charakterisiert werden (s. d. A.; von ihm 8 Sammlungen „Predigten aus der Gegenwart" seit 1859). — Von anderem Schlage und doch vielfach mit ihm verwandt ist der erst neuerdings auch bei uns recht gewürdigte Schweizer Albert Bitzius, Pfarrer in Twann, hernach bernischer Regierungsrat (vgl. besonders das Vorwort zur 1. Aufl. des 1. Bandes seiner Predigten, 1883, von E. Hegg), von dem 7 Bde nachgelassene Predigten seit 1883 herausgegeben sind. Auch er spricht frei und offen, vielleicht noch deutlicher als Schwarz, seinen Dissensus gegenüber der „früheren Kirchenlehre" aus. Wie C. Schwarz am Reformationsfest über „die Fortentwickelung der Reformation" (Bd I 1859) predigt und dabei gegen Formelwesen und Gewissenszwang spricht, so hat A. Bitzius zum Gedächtnis der Reformation über „die Verjüngung der christlichen Religion" geredet und dabei erklärt, fort und fort werde die Religion wieder alt, und fort und fort müsse sie, statt an einzelnen Vorstellungen, Lehren und Bräuchen ängstlich festzuhalten, sich mit verjüngter Kraft neu erheben. Es ist ein durchaus freier Geist, der aus Bitzius überall spricht. Aber sehr verschieden von Schwarz ist seine sonstige Art. Schwarz ist der Idealist vom reinsten Wasser, selbst nachdem er (Vorwort zur 8. Sammlung) durch reichere Lebens- und Amtserfahrung immer mehr vom idealen Pol zum realen hingedrängt ist. Bitzius ist, seinem Vater (Jeremias Gotthelf) gleich, Realist durch und durch. Bei Schwarz ist alles Schwung, alles Begeisterung, bei Bitzius alles Wirklichkeit, alles Sache. Er wird dabei nicht nüchtern oder trocken, der Ausdruck ist kraftvoll, vielfach auch einfach schön. Aber er scheut auch nicht vor derbem Wort, vor der Wiederholung der aus dem täglichen Leben bekannten Redewendungen zurück; sein Anliegen ist nur, überall den besten, d. h. den sachgemäßesten Ausdruck zu geben. Mit diesem Regiment des Gegenstandes, der behandelten Sache hängt aufs engste die Wahl seiner Themata zusammen. Er vermeidet nicht allgemeine Gegenstände, aber seine Meisterschaft zeigt sich in der Behandlung der vielen speziellen Themen. Frauentreue, der Schutz Gottes, die neue Turmuhr, der Segen der Eltern, Statistik, die Grundsätze der Armenpflege, — das sind einige derselben. Jeden Anlaß, jedes Ereignis in der Gemeinde nützt er aus: eine Feuersbrunst, die Weinlese, den Sängertag, den Anfang der Winterschule. Es ist selbstverständlich, daß ihm bei dieser Art der Text nicht oberstes Gesetz sein kann. Analytisch sind seine Predigten nie. Sie behandeln den Stoff, der ihn und seine Gemeinde beschäftigt, sie behandeln ihn in tiefernster, innerlich religiöser, sittlich energischer Art, sie benützen dazu ein Textwort, dem ohne vergewaltigende Deutung eine feine Beziehung auf den Stoff gegeben, eine ernste Lehre für den Fall entnommen wird, aber sie lassen sich nie allein vom Text leiten. Moralpredigten im üblen Sinn aber giebt er nirgends; bei aller Freiheit gegenüber dem überlieferten Lehrstoff fühlt er sich im Innersten eins mit dem Christenglauben aller Zeiten: „Freuet euch darüber, daß unser Christenglaube nicht sterben kann"! Nur würde allerdings derjenige, welchem es auf die biblische Ausprägung der christlichen Wahrheit ankommt, bei ihm seine Rechnung nicht finden; die Form, in welcher er den christlichen Glauben predigt, entstammt seinem Herzen und seiner Zeit. Er mahnte seine Hörer: „Haltet ja nie das Bekennen eines fremden Glaubens für frömmer als das Aussprechen eures eigenen!", und so sprach er selbst stets den eigenen Glauben in eigenster Gestalt aus. Mit alledem ist B. jedenfalls einer der praktischsten, wenn nicht der praktischste Prediger des 19. Jahrhunderts gewesen. — Die Predigten des Schweizers Heinrich Lang (s. d. A. Bd XI S. 255, bes. S. 259, 39 ff.), so frisch, bilderreich und begeistert sie sind, unterscheiden sich doch von denjenigen von A. Bitzius vor allem dadurch, daß sie nicht bloß religiös-sittliche Zwecke praktisch verfolgen, sondern den eigenen freien theologischen Standpunkt rückhaltlos vor die Gemeinde bringen und die Gemeinde für ihn werben, dabei aber den eigentlichen Predigtzweck nicht selten vergessen. — In diese Gruppe gehören ferner Daniel Schenkel (s. d. A., von ihm 24 Predigten über Grund und Ziel unseres Glaubens 1843—44; Das Heilswort der Liebe 1850; Das Trostwort der Hoffnung 1851), Alexander Schweizer (s. d. A., Predigten für denkende

Verehrer Jesu 1833—34; Predigten über das Reich Gottes nach den Gleichnissen bei Matth. 1851) u. a.

γ) Die deutsche Predigt der jüngsten Zeit. So wenig es die Aufgabe dieses A. sein kann, alle bedeutenderen neueren Prediger nach ihrer Eigenart zu charakterisieren, so gewiß gehört doch ein Überblick über die heutige Predigt in den Rahmen desselben. Vor allem gilt es dabei zu fragen, welche Wandlungen gegenüber der früheren Epoche sich bemerkbar machen.

Die erste wie die zweite Gruppe (S. 717,31 u. 718,51) finden bis in die neueste Zeit ihre genuine Fortsetzung. Eine große Zahl ihrer genannten Vertreter ist noch gar nicht lange aus ihrer Thätigkeit abgerufen; ihre Predigten werden immer neu aufgelegt und viel benützt. Doch darf wohl behauptet werden, daß bei den Konfessionellen neuerer Zeit das Dogmatische gegenüber dem Praktischen mehr zurücktrete. Genannt seien als Nachfolger der ersten Gruppe Wilhelm Walther in Rostock (Gottes Liebe; Das Leben im Glauben) und Theodor Zahn in Erlangen (Brot und Salz; aus Gottes Wort). Mehr der stark nachwirkenden zweiten Gruppe gehören zu: D. Pank in Leipzig mit seinen gedankenreichen kraftvollen Reden (Das Evangelium Matthäi in Predigten und Homilien ausgelegt; Predigten in der Nikolaikirche zu Leipzig; Das zeitliche Leben im Licht des ewigen Wortes); Paul Kaiser in Leipzig (Für die Fest- und Feiertage des Kirchenjahres; Die Bergpredigt des Herrn, ausgelegt in Predigten; Für Zeit und Ewigkeit; Zur Heiligung des Sonn- und Feiertages; Von Kind auf), dessen Predigten glatte Diktion, klarer Aufbau, leichte Faßlichkeit und belebende Anschaulichkeit auszeichnen; der formgewandte Emil Quandt in Wittenberg (Allein durch den Glauben; Der Brief St. Pauli an die Philipper in 30 Predigten ausgelegt; Gethsemane und Golgatha u. a.), die von E. Quandt herausgegebenen Sammlungen „Predigten gläubiger Zeugen der Gegenwart“, 1. Die frohe Botschaft, 2. Die Erkenntnis des Heils, 3. Der Weg des Lebens, und: Festpredigten 1. Weihnachtsbuch, 2. Osterbuch, 3. Pfingstbuch; die vielen Sammlungen von A. Stöcker (Eins ist not; Den Armen wird das Evangelium gepredigt; Das Evangelium eine Gotteskraft; Verheißung und Erfüllung; Wandelt im Geist u. s. w.); Hermann Cremer (Das Wort vom Kreuze), der mit kraftvoller Einseitigkeit die Gnade Gottes in Christo dem sündigen Menschen verkündigt.

Alle diese Prediger wollen „das alte Evangelium“ predigen, also etwa im Sinn der Kirchenlehre, alle wollen biblisch sein und textgemäß predigen; die Mehrzahl begnügt sich auch nicht immer mit der Aufstellung der eigenen Position, sondern lehnt auch in der Predigt ausdrücklich moderne Aufstellungen ab oder polemisiert gegen die Entleerung des Evangeliums durch freigerichtete Theologen gelegentlich ebenso scharf wie gegen christentumsfeindliche Strömungen. Aber sie wollen doch vor allem praktisch wirken, Glauben und Sittlichkeit pflegen. Sie nehmen wenig Rücksicht auf die Fragen und Zweifel, welche den skeptischen modernen Menschen bewegen, sondern sie gehen von der Zuverlässigkeit des Bibelworts aus, appellieren an die Erfahrung von seiner Bewährung und richten sich ganz an die im alten Glauben stehende Gemeinde. Dabei sind sie z. T. Meister der Form; sie wissen den Text praktisch zu fassen und auf das innere religiöse Leben anwenden.

Auch die vierte Gruppe setzt sich deutlich in die Gegenwart hinein fort, wennschon nicht ohne charakteristische Wandlungen. Einen Prediger wie Ernst Dryander in Berlin könnte man vielleicht auch zu den Fortsetzern der zweiten Gruppe rechnen, — mindestens ebensogut wie Emil Frommel ihr zugezählt werden konnte. Doch ist bei aller Übereinstimmung im Lehrgehalt, bei aller Biblizität auch seiner Predigt Dryander doch milder, weitherziger, moderner, als die Vertreter der zweiten Gruppe es durchschnittlich sind; allem Eifern ist er abhold, seinem innersten Wesen entspricht es, wenn er bekennt: „Wir sind gewohnt zu sagen und es zu glauben, daß das Evangelium mit allem verwandt sei, was nur menschlich groß und edel ist“ (Evangelische Predigten I, 5. A. S. 85). Endlich ist er zugleich auch psychologisch feiner, als manche der zuletzt Genannten. Dryanders Predigtweise zeugt ebenso von feinster Bildung, elegantester, aber gänzlich unrhetorischer Formbeherrschung wie von religiöser Wärme und biblischer Vertiefung (Der 1. Brief des Joh. in Predigten; Evangelische Predigten; Predigten über das christliche Leben; Das Evangelium Marci in Predigten und Homilien ausgelegt). Wie die seinigen, so lassen sich die Predigten einer Anzahl anderer, namentlich auch akademischer Theologen am besten als Fortsetzung der Gruppe Nitzsch ansehen, wenngleich naturgemäß die Wandlungen der theologischen Anschauungen auch auf die Predigt dieser Vertreter einer konservativ-vermittelnden Richtung nicht ohne Einfluß geblieben sind. Nur einige hervorragende Prediger seien

genannt: so Erich Haupt in Halle (Pilgerschaft und Vaterhaus; Mein Reich ist nicht von dieser Welt), der überall außerordentliche exegetische Schärfe mit spannender Kraft der gedanklichen Entwickelung und tieferfassender Wärme verbindet; so Gustav Kawerau (Predigten auf die Sonn- und Festtage des Kirchenjahres 1897; Neue Sammlung 1899 u. a.), 5 der nach eigener Darlegung im Vorwort zur „Neuen Sammlung" den Christen im Gottesdienst stets feiertägliche Erquickung geben will, und zwar nicht durch Kunst menschlicher Rede, sondern durch den heiligen Ernst, die Tiefe und Kraft des Wortes Gottes selbst. Als ausdeutender und zeugnisgebender Diener dieses Wortes erfaßt er den Text stets in seiner Besonderheit, beherzigt aber auch überall den Satz Steinmeyers, die Predigt solle 10 Religion, nicht Theologie zum Inhalt haben; ferner Julius Kaftan (Das Evangelium des Apostels Paulus in Predigten; Das Leben in Christo; Suchet, was droben ist), E. Chr. Achelis in Marburg (Aus dem akademischen Gottesdienste in Marburg; Christusreden), und neben diesen Akademikern, die alle vorzüglich durch die Wucht der Gedanken wirken, W. Faber, Generalsuperintendent von Berlin, der, mehr als alle anderen seit 15 Kögel rhetorisch veranlagt, auch Wortspiele und -Anklänge reichlich verwendet (Jerusalem und Vineta; Licht und Heil; Wartburg und Kyffhäuser). Allen diesen Predigern ist eigen, daß sie, wesentlich das alte Evangelium predigend, doch für moderne Empfindungen, Stimmungen und Fragen ein tiefes Verständnis besitzen und darum selbst dort unwillkürlich auf dieselben Rücksicht nehmen, wo sie sich allein an altgläubige Hörerkreise zu wenden 20 glauben.

Verschieden sind die Genannten aber auch unter sich, weil die Form, in welche sie die christliche Wahrheit fassen, keineswegs bei allen gleich ist. Darum sind nun auch die Grenzen zwischen ihnen und zwischen der freieren Predigtrichtung oder wenigstens dem rechten Flügel derselben fließend. Zu diesem rechten Flügel gehören die Prediger, welche 25 Theologie und Religion namentlich für die Predigt aufs schärfste sondern, so daß die strittigen Fragen der religiösen Erkenntnis lediglich der Theologie, der populären Verkündigung aber allein die religiöse Beeinflussung zugeteilt wird. Zu dieser Gruppe gehören namentlich viele von A. Ritschl beeinflußte Prediger. Schon J. Kaftan (s. o.) kann gerade so gut hierher gerechnet werden wie zu den vorhin Aufgezählten; ähnlich 30 z. B. W. Bornemann (Freiheit und Frieden, Religiöse Reden; Gott mit uns); Hermann Schultz (Aus dem Universitätsgottesdienste, 2 Bde), Paul Drews (Christus unser Leben, 2 Bde), J. Gottschick (Abschiedspredigten an die aus der Predigeranstalt austretenden Kandidaten), Friedrich Loofs (der manchmal etwas mehr ins Gebiet der theologischen Erkenntnis hineinführt: Predigten 1892; Die Schöpfungsgeschichte; Der Sündenfall 35 und der Turmbau zu Babel; Predigten, zweite Reihe 1901 u. a.), R. Ehlers (Bilder aus dem Leben des Apostels Paulus; Aus festlichen Stunden; Das apostolische Glaubensbekenntnis). Eine Nuance deutlicher macht sich die freiere theologische Stellung bemerkbar bei Predigern wie Otto Baumgarten (Predigten aus der Gegenwart) und Erich Förster (Das Ziel des Wollens). Alle hier aufgezählten Prediger aber sind einig in dem tiefen 40 Verständnis, welches sie dem „modernen Menschen", seinen Empfindungen und Anschauungen, seinen Zweifeln und Bedenken, seinen Fragen und Interessen entgegenbringen.

Zwischen dieser Gruppe und zwischen dem linken Flügel der freieren Theologie besteht vor allem der Unterschied in der Predigt, daß dieser letztere auch vor der Gemeinde ausdrücklich den Kampf gegen die traditionelle Fassung der christlichen Erkenntnis auf- 45 nimmt. Im übrigen zeigen sich innerhalb dieses Flügels wieder recht verschiedene Stimmungen. Da ist der geistvolle und gedankentiefe, in Exegese und Reflexion gründliche Prof. Heinrich Holtzmann in Straßburg, der seinen Predigten (Gesammelte Predigten in 4 Abteilungen) selbst den Charakter von Mustern kultisch eingerahmter Predigten abspricht, weil sie zuweilen mehr Abhandlungen als Predigten werden (über ihn: Bassermann, 50 H. Holtzmann als prakt. Theologe, Prot. Monatsh. 1902, S. 172—184), — da sind P. Kirmß (Predigten, in der Neuen Kirche zu Berlin gehalten, 2 Bde) und W. Bahnsen (Evangelienpredigten für alle Sonn- und Festtage des Kirchenjahrs), da ist Heinrich Ziegler (Die Stimme Jesu in der Gegenwart), der mit gleichem Idealismus wie Carl Schwarz, wennschon nicht mit gleich schwungvoller Durchsichtigkeit predigt, — da sind aber auch 55 so radikale Geister wie die beiden Bremer A. Kalthoff (Schleiermachers Vermächtnis an unsere Zeit. Religiöse Reden; An der Wende des Jahrhunderts. Kanzelreden über die sozialen Kämpfe unserer Zeit) und Moritz Schwalb (Predigten; Ziele und Hemmnisse einer kirchlichen Reformbewegung; Gebrechen und Leistungen des kirchlichen Protestantismus; Unsere Moral und die Moral Jesu; Religiöse Zeitfragen; Religion ohne Wunder und 60 Offenbarung, alles „Kanzelreden"), der einer Predigt seiner letzten Predigtreihe das Thema

„Die Liberalen", einer andern das Thema „Die Orthodoxen" gab. Predigten vieler Redner dieser Gruppe und vieler der vorher besprochenen Art sind vereinigt in den von Kurt Stage herausgegebenen Bänden Wahrheit und Friede Bd I u. II, Geist und Leben Bd I u. II, Gnade und Freiheit (1895—1901). Vgl auch: Moderne Predigtbibliothek (Leipzig, bei Wöpke) 1902 ff.

Indes ist hiermit die Wandlung nicht genügend charakterisiert, welche sich gerade unter den freier gerichteten Predigern hinsichtlich des Predigtideals in letzter Zeit vollzogen hat (vgl. Drews, Die Predigt im 19. Jahrhundert, S. 51 ff.). Der idealistischen Richtung eines Schwarz tritt die realistische gegenüber, wie Bitzius sie vertrat. Der abstrakt-religiösen oder allgemein-ethischen Predigtweise stellt sich eine konkret-spezielle gegenüber. Mit Bewußtsein betrachtet man weniger den Text als Predigtgrundlage, denn vielmehr die ganz bestimmte Situation der Gemeinde, der man predigt. „Wir haben lebendiger erkannt, daß jede Gemeinde ihre Individualität hat, und daß jeder gerade in ihrer Weise das Evangelium muß verkündigt werden" (Drews S. 58). Mit dieser Erkenntnis verbindet sich die Forderung konkreter Predigt, die Empfindung von der Notwendigkeit, ganz spezielle Gegenstände zu behandeln, die unserer Zeit in der richtigen religiösen Beleuchtung gezeigt werden müssen. Es ist nicht zu leugnen, daß gerade die brennend gewordene soziale Frage und das Interesse, welches man ihr besonders in den neunziger Jahren des 19. Jahrhunderts in weiten Kreisen der evangelischen Kirche entgegengebracht hat, befruchtend auf die Predigt gewirkt hat. Soziale Predigten waren individuell-gemeindemäßig und zugleich konkret; sie waren die eigentlich „modernen" Predigten. Der Vorgang von Friedrich Naumann war außerordentlich bedeutsam. Naumann hat Predigtsammlungen nicht veröffentlicht, aber durch seine in der „Hilfe" 1895—1902 und dann in 7 Bändchen besonders erschienenen Andachten weithin gewirkt (Gesamtausgabe in 1 Bd 1902). Er ist ein unerreichter Meister in der Erfassung und plastisch-klaren Behandlung der unsere Zeit am tiefsten bewegenden Fragen. Wenngleich ihm die sozialen Fragen immer im Vordergrund stehen, so hat er sich doch je länger desto weniger auf sie beschränkt: alle religiösen und sittlichen Fragen, die aus der modernen Weltbetrachtung und Lebensgestaltung hervorgehen, zieht er in den Bereich seiner „Andachten". Seine Antworten sind vielleicht nicht immer theoretisch befriedigend, aber er giebt sie aus wunderbar kraftvoller, praktischer Frömmigkeit heraus. Hatte er anfangs dem Lager der älteren theologischen Schule angehört, so entwickelte er sich, ohne jemals theologisch-schulmäßig zu denken oder zu reden, allmählich freier; er will „sein Leben lang bei den Suchenden bleiben, selbst auf die Gefahr hin, von den ganz Frommen nicht für voll angesehen zu werden". Er spricht stets zu denen, „die mitten im Leben der neuen Zeit ein persönliches Verhältnis zum Christentum finden möchten". Und er spricht zu ihnen in ihrer eigenen Sprache, eingehend auf ihre eigene Anschauung, als Mitsuchender, aber durch die Kraft des Glaubens doch stets als Führender. Andere haben mit ihm, aber doch oft wieder anders als er, sozial gepredigt, vielfach indem sie die betreffenden Probleme eigens in einer Reihe Predigten besprachen (vgl. Weber, Christus ist unser Friede. Soziale Zeitpredigten und Betrachtungen, 2 Bde, meist von Predigern der theologischen Rechten; ferner Kalthoff und Schwalb [s. o.] von der radikalen Linken). Wo Bernhard Doerries einmal „sozial" predigt, thut er es immer in dem Sinn Naumanns (Verhandlungen des Ev.-soz. Kongresses 1894, S. 26): „Man muß sich immer vornehmen, Glauben zu predigen, und wo der Glaube von selbst hineinfließt in die sozialen Sachen, da muß man sie packen. Man kann sich kein Schema sozialer Predigten machen, als gäbe es Predigten jenseitiger und irdischer Art". Und er hat gerade in der individuellen, gemeindemäßigen, konkreten Art die besten Anregungen Naumanns auch nach anderer Seite hin aufgenommen. Er greift übrigens tiefer ins Gebiet der religiösen Erkenntnis hinein, ohne doch das Bereich der religiös-praktischen Darlegung zu verlassen (Das Evangelium der Armen, Die Botschaft der Freude). Die modern-konkrete Predigt hat im übrigen recht verschiedene Ausgestaltungen gefunden. Gustav Frenssen (Dorfpredigten 3 Bde; Gesamtausgabe 1902) gibt keineswegs immer wirkliche Dorfpredigten. Aber auch er scheut vor speziellsten Gegenständen nicht zurück; der vor allem denkende Hörer wird bei ihm manches vermissen; er giebt religiöse Anschauung ohne theologische Begriffe; er packt durch die Macht seiner Sprache. Er ist Apologet des Christentums; vor allem aber ist er auch als Prediger Dichter.

Auch von den oben unter anderem Gesichtspunkt genannten Predigern gehen manche denselben Weg. Sehr konkret, gerade für ländliche Verhältnisse, sind die in H. Kaisers Sammlung „Sonntagsklänge" vereinigten „Nachmittagspredigten zum Vorlesen in Land-

gemeinden“ und ebenso die Andachten „Auf der Dorfkanzel“ von Erwin Gros. Ausdrücklich sei übrigens hervorgehoben, daß diese hier an die Gruppe der theologisch freieren Prediger angeschlossene Richtung der modern-realistischen Predigt keineswegs auf diese Gruppe beschränkt ist.

Aber ebenso wie die vierte und besonders die fünfte Gruppe starke Wandlungen erfahren haben, ist dies der Fall mit der dritten Gruppe. Die pietistisch-gefühlsinnige Predigt ist zu Gunsten einer methodistisch-erwecklichen in den Hintergrund getreten. Wohl hatte auch die Predigt z. B. eines Knak und anderer Pietisten stets ein erweckliches Moment gehabt, aber ihre vorwiegende Absicht war die „Erbauung“ der Gläubigen. Ganz anders die moderne Evangelisationspredigt in ihren mannigfachen Abarten: von dem einseitig-fanatischen Karl Jdel zu dem ruhigeren J. Stockmeyer (Festpredigten, Bergpredigt Jesu Christi in 5 Predigten, das Gebet des Herrn in 9 Predigten), dem psychologisch feinen und vielseitigen Elias Schrenk (Alles und in allen Christus; Allein durch den Glauben; Suchet in der Schrift, Betrachtungen; Dein Wort ist meines Fußes Leuchte) und dem energisch kirchlichen, erwecklich apologetischen, geistreich-modernen Samuel Keller (Menschenfragen und Gottesantworten. 70 Predigten). Mag der methodistische Beigeschmack dieser Predigten größer, geringer oder sehr gering sein, mögen sie sich mehr an die christliche Gemeinde, die ernstchristlichen Kreise oder die nichtchristlichen Massen wenden, mögen sie mehr biblisch-innig oder mehr modern-praktisch verfahren und darin unverkennbare Ähnlichkeit mit den eben vorhin besprochenen modernen Predigern aufweisen: ihre Absicht ist die „Bekehrung“, ihr Ziel ist die „Entscheidung“, ihre Art ist die des aufrüttelnden Bußrufs (s. d. A. Evangelisation Bd V S. 661, besonders S. 663, 49 ff.).

Wohl zeigt die moderne Predigt auch gemeinsame charakteristische Merkmale: so die psychologisch-feine, an das Seelenleben des Hörers überall mit vollem Verständnis anknüpfende Methode, die religiös-praktische, dem Dogmatisieren abholde Art, die Erkenntnis der Notwendigkeit, gerade den Fragen unserer Zeit gerecht zu werden; — wohl finden sich in diesem Sinn „moderne“ Prediger in allen Lagern von der Rechten bis zur Linken. Im einzelnen aber bleiben die eingeschlagenen Wege sehr verschieden. Ebenso verschieden sind die Ansichten über den Hoch- oder Tiefstand der deutschen Predigt im allgemeinen. Man kann sehr pessimistische Urteile lesen. Nach R. Seeberg (a. a. O. S. 209 f.) ist die Durchschnittspredigt seit einem Menschenalter zurückgegangen. „Wie wenig originelle Gedanken, neue Beobachtungen, heilige Psychologie, praktische konkrete Beziehungen begegnen uns in der modernen Predigt!“ Nach J. Smend (a. a. O. S. 213 ff.) ist die Predigt durchaus unpopulär, wirkungslos, durch den Kultus verdorben. Andere Urteile lassen mindestens erkennen, daß sehr viel zu bessern ist (O. Baumgarten a. a. O. S. 7 ff.), und Besserungsvorschläge verbinden sich außer in den genannten Werken auch sonst mit mehr oder minder scharfen Worten über die ungenügende Wirksamkeit der heutigen Predigt. Bei aller Berechtigung scharfen Urteils wird doch Drews (a. a. O. S. 59) Recht haben: „Die Predigt zeigt neue Triebe. Ein Frühling steht vor der Thür“.

b) Die außerdeutsche evangelische Predigt des 19. Jahrhunderts. — Für Dänemark, Schweden und Norwegen: O. Gleiß, Aus dem evangelischen Norden. Zeugnisse von Christo in Predigten aus der skandinavischen Kirche unserer Zeit 1882 (mit Pred. von Martensen, Mynster, Monrad, Fog, Grundtvig, Kierkegaard u. a.; dort S. XVI auch die nordischen Predigtsammlungen dieser Zeit); K. A. Andersson, Ropande Röster 1882 (populär); B. Nannestad, Portraiter fra Kirken I—III, Kopenhagen 1895—1899 (Charakteristiken von D. G. Monrad, C. Hostrup, R. Frimodt (Bd 1), H. L. Martensen (Bd 2), J. H. Paulli, R. G. Blaedel (Bd 3); C. W. Skarstedt s. o. S. 658, 35; G. Billing, Biskopen Ebbe Gustav Bring, Lund 1886/87; Th. Klaveneß, Der moderne Indifferentismus und die Kirche, Vortrag auf d. 10. Allg. luth. Konferenz in Lund 1901, Christl. Welt 1901, Sp. 1124 ff., vgl. ebda. Sp. 915 f.; Grundrisse zu den Vorträgen bei der 10. Allg. luth. Konferenz in Lund (erschienen in Lund) S. 3—14; Thesen zu dem Vortrag in Kirchl. Gegenwart, Gemeindeblatt f. Hannover 1901 Nr. 4; Fr. Nielsen, Der Protestantismus in den nordischen Landen. In: Werckshagen, Der Protestantismus am Ende des 19. Jahrhunderts, Bd II S. 984 ff.; — für S. Kierkegaard außer der im A. genannten Litt.: Ein Jünger Jesu, Christl. Welt 1893, Sp. 318 ff.; Paul Graue, Sören Kierkegaards Angriff auf die Christenheit, Christl. Welt 1898, Sp. 147 ff., dazu Gieseler ebda. Sp. 411; für Grundtvig noch: Kaftan, G. der Prophet des Nordens 1876; Monrad, Der Grundtvigianismus, Christl. Welt 1901, Sp. 521 ff. 548 ff.

Für die Schweiz: A. Haldane, Memoirs of Robert and James Haldane, 5. ed. 1855; von der Goltz, Die reform. Kirche Genfs im 19. Jahrh., 1862; Vincent s. o. S. 625, 22; Bloesch, Evangelisches Leben in der reformierten Schweiz. In C. Werckshagen, Der Prot. am Ende des 19. Jahrhunderts, Bd II S. 897 ff.; für Vinet: A. Schumann, Alexander Vinet. Aus-

gewählte Predigten und Reden. Mit einer einl. Monographie. Bd 12 von „Die Pred. d. Kirche" 1890 (dort auch weitere Litt.).

Für Frankreich: Vincent s. o. S. 625, 22; E. Ehrhardt, Der Protestantismus in Frankreich und Belgien am Ende des 19. Jahrh. In: C. Werckshagen, Der Prot. u. s. w. Bd II S. 1037 ff.; für A. Monod: Faßmer, Von Adolf Monods Sterbebett, Christl. Welt 1895, Sp. 1116 ff. 1138 ff.; Comte, La prédication contemporaine, Ad. Monod et Lacordaire. Thèse de Genève 1882; Pressensé, Etudes contemporaines, Paris 1880; Léon Stapfer, Ad. Monod, L'homme et le prédicateur (Thèse); Paul Stapfer, Prof. der Litt. in Bordeaux, Bossuet et A. Monod; für andere Prediger: Edm. Stapfer, Dekan d. theol. Fak. in Paris, La prédication d'Eugène Bersier, Revue Chrétienne, Paris 1893, S. 29 ff. 104 ff.; für die beiden Coquerel: Athanase Coquerel père. Notice biographique von A. Coquerel fils 1868; Palix, Ath. Coquerel père considéré comme prédicateur (Thèse de Paris) 1885/86; Jules Devèze, Athanase Coquerel fils, sa vie et ses oeuvres, Paris 1884 (Thèse de Genève), allzu enthusiastisch, auch gerade die Predigtweise wenig berücksichtigend; ganz anders gründlich Ernest Ströhlin, Prof. in Genf, Athanase Coquerel fils. Etude biographique, Paris 1886. Diese Biographie geht auch auf die Predigtthätigkeit näher ein (bes. S. 157 ff.).

Für Holland: J. Hartog s. o. S. 625, 40; J. J. van Oosterzee s. o. S. 625, 41; S. Cramer, Prot. Leben in den Niederlanden. In: C. Werckshagen, Der Prot. am Ende des 19. Jahrh., Bd II S. 917 ff.; Meyeringh, Zeugnisse des Evangeliums aus der holländischen Kirche 1855.

Für England-Schottland: vgl. d. Litt. zu d. AA. über die Anglikanische Kirche u. d. einzelnen Freikirchen; Fish, Pulpit Eloquence of the XIX. Century; J. Boelter, Aus England. Bilder und Skizzen aus dem kirchlichen, kulturellen und sozialen Leben, Heilbronn 1896; A. J. Carlyle, Das englische Kirchentum im 19. Jahrh. In: C. Werckshagen, Der Prot. u. s. w., Bd II S. 941 ff.; Schaff-Jackson, Encyclopaedia of living Divines and christian workers in Europe and Amerika, 1887; für F. W. Robertson: Stopford A. Brooke, Life and Letters of Fred. W. R.; Ch. Broicher, Fred. W. R. Sein Lebensbild in Briefen, 2. A. 1894; Bayrhoffer, F. W. R., Christl. Welt 1895, Sp. 369 ff., bes 416 ff.; für Rob. u. Brooke: C. Broicher, Stopford A. Brooke, Christl. Welt 1898, Sp. 870 ff.; für Kingsley namentlich: Charles K., Briefe und Gedenkblätter, hrsg. von seiner Gattin 1884, S. 235 ff.; für Maurice: The Life of Fred. D. Maurice chiefly told in his own letters. Edited by his son Fred. Maurice, 2 Bde, London 1885; Leben von F. D. Maurice. Erzählt von Fred. Maurice. Deutsch von Maria Sell, Darmstadt 1885; H. v. Dungern, F. D. Maurice, Führer der christlich-sozialen Bewegung Englands, 1900; für die Kongregationalisten: Evans und Hurndall, Pulpit Memorials of 20 Congregational ministers, 1878; — für James: Dale, Life and Letters of J. A. James, 1862; für Watson: Paul Jäger, Jan Maclarens Theologie, Christl. Welt 1898, Sp. 698 ff. 723 ff.; A. Menzies und J. Herkleß, Der Protestantismus in Schottland im 19. Jahrhundert. In: C. Werckshagen, Der Prot. u. s. w., Bd II S. 695 ff.; — für Chalmers: A. Rüegg, Thomas Ch. Ausgewählte Predigten und Kasualreden, 1891. Bd 14 von „Die Predigt der Kirche": Moderne Predigten aus vergangenen Tagen, Christl. Welt 1892, Sp. 488 ff.; — für Drummond: A. Smith, Henry Drummond, deutsch v. H. Groschke, Berlin, Warneck 1900; C. C. (Clemen), Henry Drummond und seine Schriften, Christl. Welt 1893, Sp. 641 f., 660 ff., 684 ff. Vgl. die AA. der National Biography.

Nordamerika. A. Nordamerika Bd XIV S. 165, bes. S. 212, 11 ff.; dort wie in den AA. Baptisten, Kongregationalisten u. s. w. weitere Litteratur; insbes. R. Baird = K. Brandes s. Bd X S. 680, 44 ff.; A. Zahn, Abriß einer Geschichte der evangel. Kirche in Amerika im 19. Jahrh., 1899; Friedrich Munz, Homiletik, Cincinnati, Chicago und St. Louis 1897, dort S. 258 Uebersicht über die neuere amerikanische homiletische Litteratur; eine solche Uebersicht auch in der Mustersammlung Preachers Treasury (Manchester), vgl. Will. Thom. Moore, Christian Quarterly, seit 1869; Schaff-Jackson, s. oben zu England; E. Simons, Eine amerikanische Danksagungspredigt, Christl. Welt 1899, Sp. 253 ff.; Das religiöse und kirchliche Nordamerika zur Zeit der Weltausstellung in Chicago (besonders Nr. 3), Christl. Welt 1894, Sp. 204 ff.; — für Beecher: Evangelische Kirchenzeitung 1870 (September); Protestantische Kirchenzeitung 1885, Nr. 49—50; Jos. Cook, Boston Monday Lectures, 1887 (März); — für Moody (außer im A.): Der Evangelist D. L. Moody, Lebensbeschr., Kassel 1900; H. Haupt, Dwight L. Moody, Christl. Welt 1901, Sp. 369 ff.; C. A. Bartol, The Boston pulpit: Channing, Taylor, Emerson, Brooks. The New World, Boston 1893, S. 479—492; für Brooks allein: Cochrané, Un grand prédicateur américain, Phil. Brooks. Revue du Chr. prat. 1893, 3; C. C. (Clemen), Phillips Brooks, Eine Lichtgestalt aus der amerikanischen Kirche, Christl. Welt 1893, Sp. 346 ff.; für Chadwick: F. Jacobi, J. W. Ch., ein Unitarierprediger, Christl. Welt 1898, Sp. 755 ff.; für Finney (s. d. A.): Ch. G. Finney, Lebenserinnerungen, Düsseldorf 1902; 22 Reden von Ch G. Finney über religiöse Erweckungen Uebers. von E. v. Feilitzsch, 1. Hälfte, Düsseldorf 1903; — für Peabody: Bode, Die religiöse Versorgung der Studenten, Christl. Welt 1892, Sp. 119 ff.; O. Baumgarten, Andachten für Studenten, Christl. Welt 1898, Sp. 1131 ff., 1899 Sp. 103 ff. (eine Andacht in Uebers. Sp. 313).

Dänemark. Für die wichtigeren unter den dänischen Predigern dieser Zeit kann auf die AA. verwiesen werden. Jakob Peter Mynster, Bischof von Seeland, der in

edler einfacher Sprache, mit reichen und tiefen Gedanken predigte, hat die dänische Predigt aus den Banden des Rationalismus zu tieferer Erfassung der evangelischen Wahrheit geführt (s. d. A. Bd XIII S. 608, bes. S. 609, 57 ff.). Nicht eigentlich Prediger, aber religiöser Schriftsteller war der Prophet der Innerlichkeit, der Gegner des kirchlichen Christentums, Sören A. Kierkegaard (s. d. A. Bd X S. 278). Mynsters Nachfolger Prof. und Bischof Hans Lassen Martensen läßt bei allem gewaltigen Ernst, der seinen Predigten eigen ist, und bei aller Mannigfaltigkeit der Textbetrachtung und der Textanwendung, die ihm zu Gebote steht, doch wirklich fesselnde Kraft manchmal vermissen (s. d. A. Bd XII S. 373, bes. S. 378, 31 ff.; deutsch: Die Leidensgeschichte Jesu Christi, Passionspredigten, 3. und 4. Aufl. 1903; Hirtenspiegel [Ordinationsreden]). Ein Prediger von ganz originaler Kraft war Nikolai Frederik Severin Grundtvig (s. den A. Bd VII S. 206, bes. S. 208, 50 ff.). Die starke Polemik seiner ersten Predigten gegen den Rationalismus tritt später zurück, aber es blieben die Unerschrockenheit seines lebendigen, auf innerer Erfahrung beruhenden Zeugnisses gegen den Abfall der Zeit vom Glauben der Väter, das feurige, erregbare Temperament und vor allem seine ganz hervorragend volkstümliche, poetisch angehauchte, zündende Beredsamkeit, durch die er noch als Achtziger große Scharen anzog. Seine oft mit Gebet beginnenden Predigten sind kurz. Ein Grundgedanke ist da, aber ohne scharfe Disposition (Praedikener [aus den Jahren 1832—39] 1875). Sein großer Einfluß wirkte fort, ebenso seine Predigtweise in zahlreichen Anhängern, z. B. in W. Birkedal, Pastor auf Fühnen (Gleiß S. VIII ff.) und in seinem hervorragenden Schüler C. Hostrup, Schloßprediger in Hilleröd (Friedrichsburg), der zugleich ein bedeutender Lustspieldichter war (gest. 1892). Die vielgelesene Postille (Praedikener paa alle Söndage 1878) des Bischofs von Lolland und Falster, D. G. Monrad, des bekannten Verf. von „Aus der Welt des Gebets“, zeichnet sich namentlich durch einen scharfen Blick für das Psychologische und durch feine Charakterzeichnung aus. Für andere Prediger wie N. G. Blaedel, R. Frimodt und J. H. Paulli (gest. 1865 als Stiftsprobst an der Frauenkirche und kgl. Konfessionarius in Kopenhagen) sei auf Gleiß und Nannestad verwiesen (s. oben). Erwähnt sei aber noch Wilhelm Beck (gest. 1901; s. Nielsen a. a. O.), ein Dorfprediger, vor allem aber ein Erweckungsprediger, ein „dänischer Wesley“, der mit seiner andringenden, kraftvollen, wohl dogmatisch engen, aber keineswegs methodistisch ungesunden Predigt mächtige Wirkungen erzielte.

Von hervorragenden lebenden dänischen Predigern mögen genannt sein: T. S. Roerdam, der jetzige Bischof von Seeland, ein Schüler von Grundtvig, der zwei Predigtsammlungen herausgegeben hat; J. Paulli, Sohn des oben Genannten, gleich ihm Stiftsprobst an der Frauenkirche und kgl. Konfessionarius, Herausgeber zahlreicher Predigtsammlungen, und H. Ussing, Prediger in Valby bei Kopenhagen. Von letzterem stammt eine jüngst erschienene Sammlung von Predigten über die neue Epistelreihe.

Erwähnt mag noch sein, daß in Dänemark fast durchweg frei gesprochen wird; nur sehr selten wird die Predigt gelesen.

Norwegen. Als hervorragender Kämpfer gegen den Rationalismus, aber auch als bedeutender Prediger gewann großen Einfluß Wilhelm Andreas Wexels (1797 bis 1866), zweiter Prediger an der Erlöserkirche in Christiania, ein Mann von Grundtvigscher Richtung, milde und innig. Sein „Andachtsbuch für gemeine Leute“ fand ungeheuere Verbreitung. Seine Predigten (Hauspostille, 2 Bde) waren schlicht und einfach, aber anziehend durch Tiefe und Kraft (Nielsen a. a. O. S. 996). Ferner mögen genannt sein: O. Andr. Berg (gest. 1861 als Pastor in Levanger) mit seinen kurzen, durchsichtig klaren und praktischen Predigten (1863), ganz orthodox, aber in jener in Norwegen in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts herrschenden Art, welche lutherische Orthodoxie mit kirchlichem Pietismus verbindet. Ähnlich geartet ist die „Hauspostille für Kinder“ von Honoratus Halling in Christiania, Horten und Lone, religiösem und homiletischem Schriftsteller. — Etwa in diese Richtung gehört von jetzt lebenden Predigern G. Jensen, Stiftsprobst in Christiania, milde von Grundtvig und der lutherischen Orthodoxie beeinflußt.

Daneben ist in jüngster Zeit eine mehr „moderne“ Predigt getreten, die mit ähnlichen Bestrebungen in Deutschland etwa parallel geht, während sie doch theologisch der lutherischen Kirchenlehre erheblich näher bleibt, als das in Deutschland geschieht. Man hat hier die Aufgabe erkannt, auch durch die Predigt dem modernen Kulturmenschen mit warmherzigem Verständnis zu begegnen und ihn, indem man sowohl von dem orthodoxen Lehrstuhl wie von dem Piedestal pietistischer Frömmigkeit herabsteigt, für Kirche und

Christentum zu gewinnen. Bedeutendster Verfechter und praktischer Vertreter dieser Richtung ist Th. Klaveneß, Prediger in Christiania.

Schweden. Auch hier setzte mit den ersten Jahrzehnten des 19. Jahrhunderts die Reaktion gegen den — übrigens in Schweden nicht zur gleichen Bedeutung wie in Norwegen und Dänemark gelangten — Rationalismus ein. Die Gegenbewegung mündete im wesentlichen im streng konfessionellen Luthertum, neben dem eine pietistische Laienbewegung hergegangen ist und dem gegenüber in neuester Zeit „moderne" Strömungen, ähnlich wie in Norwegen, sich geltend machen. — Die Predigt hat hier meist synthetische Form. Für den Frühgottesdienst sind die Texte frei; für den Hauptgottesdienst sind drei Jahrgänge von Perikopen im Gebrauch. Im Unterschied von Norwegen und Dänemark wird in der schwedischen Kirche die Predigt noch immer öfter gelesen bezw. unter Benützung des aufgelegten Manuskripts vorgetragen, als frei gehalten, während die anderen Kirchengemeinschaften, bes. die Baptisten, auch hier frei predigen. Manche Bischöfe wünschen keine freie Predigt bei ihren Geistlichen oder verlangen doch das schriftliche Koncipieren.

Im Kampfe gegen den Rationalismus war für viele Prediger bedeutsam der Einfluß der Universitätsprofessoren Samuel Oedman in Upsala (gest. 1829) und C. P. Hagberg in Lund (gest. 1837), von denen namentlich der erstere eine formelle Neugestaltung der Predigt anbahnte. Für die Folgezeit sind unter den Predigern der Staatskirche vor allem drei Gruppen zu unterscheiden. Zuerst die romantisch Beeinflußten, die gegen den Rationalismus als öde Vernunftreligion Front machten und der lutherischen Kirchenlehre, als der ihrer innersten Neigung besser entsprechenden, näher, aber nicht immer nahe kamen. Hierher gehören eine Reihe dichterisch veranlagter Männer, unter sich von sehr verschiedener Art: der berühmte Dichter der „Frithjofs-Saga" Esaias Tegnér (gest. 1846 als Bischof von Wexiö), der doch der lutherisch-kirchlichen Fassung des Christentums fremd gegenüber stand, — der kindlich reine, liebliche Redner und Dichter Bischof Franz Mikael Franzén (gest. 1847), dem freilich die schneidige Kraft zum Durchdringen fehlte, und besonders Johan Olof Wallin (1779—1839, gest. als Erzbischof in Upsala). In ergreifender Sprache, im Wohlklang und der Abgerundetheit der Diktion wie im Rhythmus und der Durchsichtigkeit der Disposition ist er in Schweden unübertroffen. Aber auch bei ihm wird der tiefere, positive Inhalt oft vermißt, obschon er ein eifriger Bekämpfer des älteren Rationalismus war. Besonders gelungen sind seine Kasualreden („Pred. und Reden bei feierlichen Gelegenheiten" [deutsch] ed. Rothlieb 1835; eine Predigt bei Nesselmann S. 471 ff.). — Eine zweite Gruppe, in manchem dieser ersten verwandt, bilden etwa folgende Männer: C. G. Rogberg, Prof. in Upsala (gest. 1842), dessen Reden große Formschönheit zeigten, und der, nachdem er eine aufklärerische Entwickelungsperiode durchgemacht, den Herzpunkten der christlichen Lehre näher trat; ferner in besonderem Maße Johan Henrik Thomander (1798—1865, gestorben als Bischof in Lund). Dieser „neue Luther", wie ihn seine Freunde nennen, zeigte seine große Kraft besonders in freier Rede: die ganz ungewöhnliche Frische seines zündenden und stets evangelischen Wortes erinnerte unwillkürlich an die Wälder und Seen des schottischen Hochlands, darin seine Vorfahren gelebt. Endlich Anton Niklas Sundberg (1818 bis 1900, seit 1870 Erzbischof von Schweden), gleich Thomander eine mächtige Persönlichkeit. Diese Männer sind durch die Weite ihres Blicks (Thomander wie Sundberg waren auch Politiker) hoch über viele herausgehoben; ein Mann wie Thomander war bei aller Annäherung an die lutherische Kirchenlehre doch „ein Freiheitsmann"; er „arbeitete für Freiheit sowohl innerhalb wie außerhalb der Staatskirche" (Nielsen S. 1003). — Zur dritten, weitaus größten, in der zweiten Hälfte des Jahrhunderts herrschenden Gruppe gehören die Vertreter eines strengen, orthodoxen Luthertums. Unter den Predigern war ihr Bahnbrecher Henrik Schartau (1757—1825 Prediger in Lund, vgl. d. A.) mit seinem gewaltigen Eifer für die reine Lehre. Er hat durch seine Predigtweise eine selbstständige homiletische Schule gebildet, die noch heute im südlichen und westlichen Schweden viel verbreitet ist. Voll apostolischen Ernstes als Seelsorger, kein Pietist, wohl aber durch scharfe Unterscheidung der inneren Zustände öfters ein Kasuist, entwickelt er in seinen Predigten eine Fülle neuer, eigentümlicher Gedanken, eine reiche geistliche Psychologie besonders in Erläuterung der Heilsordnung und des Wachstums des geistlichen Lebens, und bei aller oft mystischen Tiefe des Inhalts und der geistlichen Erfahrung eine bewundernswerte dialektische Feinheit und Schärfe der Ausführung. Er erläutert nicht bloß den Text der Perikopen, sondern in alter Weise auch schon den sog. Eingangsspruch sorgfältig bis ins Einzelnste. Genaue Einteilungen und scharfe Begriffsbestimmungen sind daher formell die am meisten hervortretenden Charakterzüge der Schartauaner.

Zur streng lutherischen Richtung gehörte von Späteren z. B. der als Bischof in Linköping 1881 gestorbene C. G. Bring. Auch J. C. Bring, Vorstand der Diakonissenanstalt in Stockholm, sei wegen seiner ins Deutsche übersetzten Beichtreden („Das thut zu meinem Gedächtnis“, Gütersloh 1901) erwähnt.

Neben diese Gruppen der staatskirchlichen Prediger tritt alsdann eine andere von ganz verschiedener Haltung: die Erweckungsprediger. Die Erweckungspredigt, wie sie Lars Levi Lästadius (gest. 1861) im schwedischen Norden trieb, war sittlich wirksam, aber ohne jede ästhetische Rücksicht, und hatte ungesund-schwärmerische Wirkungen im Gefolge. Der Laienprediger Karl Olof Rosenius (gest. 1868) predigte, wie auch seine enge Verbindung mit dem Methodisten Georg Scott erwarten läßt, ganz im methodistischen Schema von der freien Gnade. Ähnlich andere, wie der Lektor Paul Peter Waldenström.

Von bedeutenderen lebenden Predigern verdient insbesondere Erwähnung der jetzige Bischof von Lund, G. Billing, ein entschiedener Lutheraner, ein außerordentlich beredter Prediger. Beachtenswert sind auch die ins Deutsche übersetzten Kinderpredigten von Topelius: Evangelium für Kinder, Gütersloh 1900.

Schweiz. Die namhaftesten Prediger der deutschen Schweiz sind bereits bei der deutschen Predigt mit aufgeführt. So ganz besonders A. Bitzius (s. o. S. 724,11ff.) und H. Lang (s. o. S. 724,52ff.). Neben ihnen treten alle anderen zurück. Genannt seien: die (neben schweizerischen allerdings auch reichsdeutsche Prediger umfassende) Sammlung von Konr. W. Kambli, Freies Christentum in Predigten und Betrachtungen protestantischer Geistlicher (1887), und von einzelnen Predigern der letzten Zeit der eindringliche, volkstümliche A. Hauri (Die Furcht des Herrn ist der Weisheit Anfang, 1892), ferner Ad. Bolliger (Die Botschaft vom Gottesreich, 1888) und B. Riggenbach (Jesus nimmt die Sünder an).

Aus der Zeit der Erweckung in der französischen Schweiz im Beginne des 19. Jahrhunderts kommen noch in Betracht: Ludwig Gaussen (s. d. A. Bd VI bes. S. 382,57ff.), Ami Bost (s. d. A. Bd III S. 342), Cäsar Malan (s. d. A. Bd XII S. 98, bes. S. 99,40ff. 100,30ff.), Merle d'Aubigné (s. d. A. Bd XII S. 637), — sie alle an jener Heraufführung neuen religiösen Lebens in der französischen Schweiz aktiv beteiligt, aber auch als Prediger bei aller Kraft und Macht ihres persönlichen Zeugnisses nicht frei von der besonderen Art, wie sie gerade Erweckungspredigern anzuhaften pflegt. Was die Prediger dieser Zeit besonders charakterisiert, das ist, ganz entsprechend der früheren Erweckungspredigt in England und Amerika, eine brennende Liebe zu den Seelen, das Streben, ein lebhaftes Sündengefühl zu wecken, um dann den Sünder zum Kreuz Christi zu führen. Bei der neu erwachten Liebe zum Wort Gottes kam es da und dort auch zu unnüchternem Pressen des Buchstabens, gewagtem Spiritualisieren und Typisieren des Textes, ja bis zum Unterscheiden eines doppelten Sinnes (Vincent S. 42ff.). Von ganz anderer Art ist die Predigt von Alexander Vinet (s. d. A.). Von ihm 5 Bde Predigten und Reden: **Discours sur quelques sujets réligieux** (1832), **Nouveaux discours sur qu. s. r.** (1841), **Etudes évangéliques** (1847), **Méditations evangéliques** (1849), **Nouvelles études évangéliques** (1851). Bei Vinet findet sich nichts Gefühliges; jeder Satz ist dialektisch scharf, gedankenmäßig durchgebildet. Er sucht nirgends zu erschüttern, aber er will überall überzeugen. Seine Reden stellen erhebliche Anforderungen an das aufmerksame Nachdenken der Leser. Tragen sie doch oft mehr den Charakter abhandelnder Reden als den unmittelbarer religiöser Aussprache! Selbst der Text tritt zurück; ein kurzer Spruch wird vorangestellt, aber er ist manchmal kaum mehr als ein Motto, es sei denn, daß er sich selbst zum Thema eigne. Bestimmte Themata führte er in meisterhaftem Eindringen, in tiefer Erfassung des Wesentlichen, aber auch in religiöser Wärme durch. Bei aller Gedankentiefe wird er doch nicht abstrakt; eine Fülle von Anschauungsmitteln steht ihm zu Gebot. Geschichte, Natur, Leben bieten sie ihm, mehr als die Bibel; biblisch im Sinn der äußeren Anschmiegung an Bibelsprache und biblische Erzählung ist seine Predigt nicht. Aber wunderbar ist der Scharfblick, mit dem er in die Tiefe der Menschenseele zu schauen weiß und ihre geheimsten Gedanken nachzuempfinden versteht. Es ist das bei ihm nicht eine psychologische Kunst, die sich in gelegentlichen, aber einzelnen treffenden Beobachtungen erschöpft, sondern sie beruht auf klarer Erkenntnis von Wesen und Bedürfen der Seele, von ihrer Gebundenheit an Zeit und Welt, aber auch von ihrer Sehnsucht nach Freiheit und nach Gott. An dies innerste Bedürfen der Seele knüpft er an; daß das Christentum ihm entspreche, weist er auf. Nicht selten gewinnt seine Predigt so einen machtvoll apologetischen Zug. — Genannt sei aus späterer Zeit der Genfer Franck Coulin als Prediger im Sinne biblischer Orthodoxie.

Frankreich. Aus den Kreisen, welche der schweizerischen Erweckungsbewegung nahestanden, ging Adolphe Monod hervor, einer der ersten, vielleicht der erste unter den französischen Kanzelrednern des Jahrhunderts. Über ihn s. d. A. Bd XIII S. 358; Charakteristik seiner Predigt dort S. 359, 37 ff. 360, 23 ff. Deutsche Ausgaben seiner Predigten: Ausgewählte Schriften, 8 Teile. Übers. von F. Seinecke, Bielefeld 1860—1862; Ausgewählte Predigten, Oldenburg 1865; ferner in mehreren deutschen Ausgaben „Der Apostel Paulus" und „Letzte Worte an seine Freunde und die Kirche". — Sein Bruder Friedrich Monod (s. d. A. Bd XIII S. 362) ist als Prediger von geringerer Bedeutung. Auch die anderen Prediger seiner Richtung erreichen ihn nicht, so zahlreich die bedeutenderen Erscheinungen sind, welche die reformierte Kirche orthodoxer Färbung in Frankreich hervorbrachte. Mit in erster Reihe stehen Grandpierre und Eugène Bersier, dessen Predigten auch ins Deutsche übersetzt sind (1875; Ausgewählte Predigten 1881), neben ihnen ferner Männer wie Bastie, Bouvier, E. de Pressensé, Vidal, Buisson.

Es wäre ungerecht, neben der orthodoxen Richtung nicht auch die Größen des freien französischen Protestantismus zu ihrem Recht kommen zu lassen. Er besaß zwei ganz hervorragende Prediger in den beiden Coquerel, Vater und Sohn. Athanase Coquerel père wirkte von 1818 bis 1830 in Amsterdam, von 1830 an in Paris, wo er 1868 starb. Er vertrat den älteren französischen Liberalismus, einen Liberalismus ruhig-gemäßigter Farbe. Von ihm stammen 6 Sammlungen Sermons. Zur Charakteristik seiner Predigt, deren Form stets „scrupuleusement les traditions classiques" wahrte (Ströhlin), sei die Schilderung von Mounier hier wiedergegeben, welche Ströhlin S. 20 abdruckt: „On était ravi, ébloui par cette prédication brillante, par ce riche fond d'idées toujours intéressantes et sérieuses, spirituelles et souvent saisissantes, par ce language clair, net, incisif, le tout débité avec des effets de geste et de voix qui ne dépassaient jamais ce que permet la dignité de la chaire, mais qui augmentaient considérablement l'impression du discours. C'était bien l'éclatante confirmation de la parole de Cicéron, en vertu de laquelle l'action est la première, la deuxième et la troisième des choses essentielles". Diese begeisterte Beschreibung läßt deutlich erkennen, wieviel die äußere Gabe der Rede bei den Erfolgen von A. C. père mitgewirkt haben mag. Athanase Coquerel fils, geb. 1820, Pastor in Nîmes und von 1848—1864 (bis zu seiner Absetzung durch das orthodoxe Konsistorium) in Paris, gest. 1875, war der Führer des freien Protestantismus in Frankreich, ein genialer, vielseitiger Mann. Seine Predigten wurden wegen ihrer religiösen Kraft und Innigkeit allgemein geschätzt. Er liebte eine freiere Form; die der Homilie war ihm sympathisch. Aktuelle Fragen behandelte er mit umfassendem Geist und wunderbarer Tiefe. Einfachheit mit Eleganz verbindend, wirkte er nicht durch die Wucht der Phrase, sondern durch die Kraft der Gründe. Seine Predigten, namentlich die bei besonderen Anlässen gehaltenen, waren geradezu Ereignisse. Sehr zahlreiche Sermons sind einzeln erschienen (Bibliographie bei Ströhlin); so z. B., um einige der charakteristischen Titel zu nennen: Elan vers Dieu; Le Ministère de l'esprit; Le Père, le Fils, le Saint-Esprit; La Science et la Réligion. Eine Sammlung Sermons et Homélies erschien 1855 u. 58; eine Auswahl deutsch Leipzig 1866. — Neben den Coquerel ist besonders etwa noch Ferdinand Fontanès zu nennen.

Holland. Als praktische Kanzelredner traten in der ersten Hälfte des Jahrhunderts hervor: der bedeutende Leidener Apologet Prof. E. A. Borger (gest. 1820), als Redner vor allem glänzend, auch originell, noch heute viel gelesen (2 Bde Predigten); ferner ganz besonders der Haager Hofprediger J. J. Dermout (gest. 1867), von seinen Zeitgenossen der „Napoleon der Kanzel" genannt um der imperatorischen Kraft seiner Beredsamkeit, der Gravität und Suavität seines Stils willen (4 Bde Predigten). — Wie Dermout durch die Kraft und Borger durch den Glanz, so ragt der ästhetische Erklärer der Schrift, bes. des AT, J. H. van der Palm, Professor in Leiden (gest. 1840), durch die Anmut seiner Rede hervor, ein holländischer Dr. mellifluus, ein Mann von vermittelnder Richtung, der immer maß- und geschmackvoll bleibt und der um seines eleganten, lieblichen Redeflusses und seiner klangvollen Stimme willen unter seinen Zeitgenossen viel gepriesen wird (s. d. A. Bd XIV S. 614, bes. 616, 11 ff.).

Würdig reihen sich diesen die Zierden der Remonstranten an: Professor A. des Amorie van der Hoeven, Vater (gest. 1855) und Sohn (gest. 1848); der Erste, Verf. einer Schrift über die vorbildliche Beredsamkeit des Chrysostomus, ein vollendeter Redner, mit freiem, gewaltig anziehendem Vortrag (2 Bde Predigten). An Tiefe ward er von seinem Sohn (1 Band Predigten) noch übertroffen. Über van Oosterzees geistvolle,

rhetorisch glänzende, dabei reichlich lange, öfters mit breitem Faltenwurf auftretende Predigtweise, orientiert ausführlich d. A. Bd XIV S. 379, bes. S. 380, 27 ff. Bei Meveringh (s. o.) finden sich auch Predigten anderer holländischer Kanzelgrößen, so von Beets in Utrecht, J. J. Doedes in Rotterdam, dann Professor in Utrecht; J. P. Hasebroek in Amsterdam; J. J. L. ten Kate in Middelburg. In letzter Zeit ist in Deutschland bekannt geworden C. E. van Koetsveld. Nicht nur, aber auch seine ins Deutsche übertragenen „Kinderpredigten" (I. 10 über alttest. Texte, II. 10 über neutest. Texte 1896, 2. Aufl. 1902) haben hier die Aufmerksamkeit auf ihn gelenkt. Er predigt schlicht, ohne jede Aufdringlichkeit, aber mit packender Detaillierung und mit psychologisch tiefgreifender Menschenkenntnis, dabei stets mild und gewinnend.

Auch in Holland geht neben der orthodox calvinistischen Predigt eine starke Strömung freierer, moderner Predigt her.

England. 1. Bischöfliche Kirche. Die drei großen Parteirichtungen in der Staatskirche (vgl. d. A. Anglikanische Kirche Bd I S. 544, 50 ff.) haben naturgemäß auch für die Predigt Bedeutung. So gewiß daher die Einreihung in eine dieser Richtungen öfter schwierig ist und so wenig diese Einreihung eine erschöpfende Charakteristik der kirchlichen Stellung bedeuten kann, so mag doch die Unterscheidung nach diesen Gruppen als immer noch bester Weg zur Erzielung möglichster Übersichtlichkeit beibehalten werden.

Im Verhältnis zu der in den freien Kirchen ist die Predigt in der bischöflichen Kirche entschieden von geringerer Bedeutung. Die Predigt ist meist verhältnismäßig kurz, wenngleich auch im Längenmaß der Individualität Spielraum bleibt. Das Lesen der Predigt ist sehr weit verbreitet. Es geschieht deutlich merkbar oder durch größere Vortragskunst fast unmerkbar; aber jedenfalls ist es der normale, herrschende Brauch.

a) Die ganz streng hochkirchliche, romanisierende Richtung läßt die Predigt völlig zurücktreten. Die Liturgie nimmt alles Interesse in Anspruch. Die Predigt ist kurz oder gar sehr kurz. Man kann hier Predigten treffen, die mehr aufsatzähnliche Elaborate sind als geistesmächtige, eigengewachsene Zeugnisse. Anders beim minder sakramental gerichteten Flügel der **High Church**, dem die Mehrzahl der nachher Genannten angehört. — An erster Stelle mögen zwei Geistliche stehen, die einst durch ihre Predigt in der anglikanischen Kirche großen Einfluß übten, dann aber zu Rom übergingen; die beiden Kardinäle John Henry Newman (s. d. A. Bd XIV S. 1; von ihm 8 Bde **Parochial and plain Sermons**, außerdem noch 3 Bde Predigten) und Henry Edward Manning (s. d. A. Bd XII S. 230 ff., bes. S. 236, 27 ff.). Sodann sind hier von hervorragenden Predigern zu nennen: der bekannte Professor und Kanonikus von **Christ Church** in Oxford Edward Bouverie Pusey (gest. 1882; s. d. A.). Seine Predigt **The holy Eucharist a Comfort to the Penitent** veranlaßte seine Suspension von der Universitätskanzel für drei Jahre. Von ihm: **Sermons on solemn subjects** 1845; **Parochial sermons** 3 **vol.** 1848—69; 9 **serm. before the University**, neue A. 1879; **Parochial and Cathedral sermons** 1882. Ferner der geistliche Dichter John Keble (s. d. A. Bd X S. 195, von ihm **Sermons** 1876—80); der Historiker, Dichter und Erzähler John Mason Neale (gest. 1866; von ihm **sermons for children** 1867); Sam. Wilberforce, Bischof von Oxford, dann von Winchester (gest. 1873), ein geborner Redner, voll genialen Witzes, an schlagfertiger Beredsamkeit alle Bischöfe überstrahlend; der nüchterne Walter F. Hook, Dekan von Chichester und Hauptpastor von Leeds (gest. 1875), der durch die Predigt eines strengen, festen Anglikanismus Schule bildend wirkte, die Predigt aber im übrigen nicht als ein Mittel zur Erweckung, sondern nur zur Unterweisung betrachtete; ferner ein anderer gemäßigter Vertreter dieser Schule, vielleicht ihr fähigster und der am meisten philosophische Kopf: James Bowling Mozley, Kanonikus von Worcester, Professor in Oxford (gest. 1878), der in seinen Predigten streng logisch, systematisch und gedankenreich ist; von ihm **University Sermons** (bes. die merkwürdige Predigt über **Reversal of human Judgments**), **Practical and Parochial sermons** 1878; der als Apologet und Kanzelredner gefeierte Kanonikus der Paulskirche in London, Liddon (von ihm **Sermons preached before the Univ. of Oxford**; **Sermons on various subjects** 1872 ff.; **Serm. on the Resurrection** 2 Bde 1885); von lebenden Predigern: Charles Gore, der jetzige Bischof von Worcester, streng ethisch, begeistert für soziale Reform; der Canon von St. Pauls, Henry Scott Holland, ein Mann mit demokratischen und sozialistischen Neigungen; und endlich Boyd Carpenter, Bischof von Ripon, unter den gegenwärtigen Bischöfen vielleicht der beredteste Prediger, von gemäßigt hochkirchlicher, milder Richtung, Verfasser mehrerer Predigtsammlungen und von **Lectures on preaching** 1895.

β) Die Predigt der gemeinhin Low Church genannten Gruppe zeigt gegenüber der korrespondierenden Linie in der deutschen Predigt einige charakteristische Eigentümlichkeiten. Dazu gehört nicht nur die strengere Fassung des Inspirationsbegriffs, die häufigere Wahl alttestamentlicher und kleiner Texte (meist nur ein Vers), sondern namentlich in Ansehung der Zuhörer ein deutlicheres Unterscheiden des für Bekehrte und Gläubige und des für noch Unbekehrte Geltenden. Daher findet sich in der englischen Predigt dieser Richtung stets ein stärkeres Dringen auf Erweckung neben dem Erbauungszweck, mehr Textanwendung und praktische Nötigung durch ganz konkrete, greifbare Illustration und eindringliche Paränese, aber viel seltener vorwiegende Texterklärung und allgemeiner gehaltene Darstellung. Oft beobachtet man auch stoffliche Beschränkung auf einige Hauptpunkte der Heilslehre. Hauptrepräsentanten dieser Richtung sind: der einst sehr gefeierte Henry Melvill, kgl. Kaplan, Kanonikus der Paulskirche, Rektor von Barnes (gest. 1871), mit feurigem Vortrag und blumigem Stil; von ihm **Sermons in the Cathedral of St. Paul** 1860; **Selections from sermons**, 2 vol. 1872; Hugh Mac Neil in Liverpool, ein geborener Irländer (gest. 1879), um die Mitte des 19. Jahrhunderts einer der gewaltigsten Prediger Englands; seine Predigten zeigen lebhafteste Vorstellungskraft, unerschöpflichen Bilderreichtum, kurz ein außerordentlich vielseitiges Rednertalent; Bischof Ryle von Liverpool; der Erzbischof von York, Magee, ein hervorragender Redner, der lange im Ausland (Petersburg) gewirkt hatte. Von Lebenden seien genannt: Bischof Moule von Durham, mit stark pietistischer Richtung, ein ernster, erbaulicher Prediger, und Canon Fleming in London, ein Redner von großer Feinheit.

γ) Die Prediger der **Broad Church** sind zum Teil in Deutschland erheblich bekannter geworden als die der eben genannten Gruppen. Sie dringt auf innigere Berührung der anglikanischen Kirche mit der kontinentalen Wissenschaft, betont mehr die ethische und intellektuelle Seite der christlichen Verkündigung und umfaßt im übrigen eine ziemlich große Mannigfaltigkeit von Standpunkten und Schattierungen der theologischen Überzeugung. — Hierher gehört vor allem Frederik William Robertson, für den aber auf den A. zu verweisen ist. Nur dies Eine soll hier gesagt sein, daß R. vor allem unübertroffen, ja im 19. Jahrhundert in England unerreicht ist in geistvoller, überraschend wahrer und tiefer psychologischer Charakterzeichnung, in feinster Analysierung der Motive. Dazu kommt die gewählte, oft poetisch angehauchte, ästhetisch durchgebildete Sprache. Er spart die Worte, aber er regt mit wenig Worten viele Gedanken an und charakterisiert mit kurzen Zügen ganze Richtungen und Kreise nach ihrem innersten Wesen. Er verzichtet nie auf eine wenn auch kurze, doch tief treffende Anwendung. Neben ihm stehe alsbald sein geistverwandter Schüler Stopford A. Brooke, in Berlin Gesandtschaftsprediger, dann in London, später infolge einer dem Unitarismus nahekommenden Entwickelung aus der Kirche ausgeschieden. Predigten von ihm sind unter dem Titel „Glaube und Wissenschaft" ins Deutsche übersetzt (Göttingen 1898). Gleich neben Robertson sei auch Charles Kingsley gestellt, wennschon dieser als Prediger Robertson nicht erreicht. Über Kingsley s. d. A. Bd X S. 305 ff.; seine Werke, darunter auch seine Predigtwerke, dort S. 314, 55 ff. In deutscher Übersetzung gab D. Krätzinger seine Predigten in 5 Bden heraus: Dorfpredigten, Stadt- und Landpredigten, Frohe Botschaft von Gott (2 Bde), Wasser des Lebens und andere Predigten (1884–1893); ferner: Aus der Tiefe, Worte für die Betrübten, kurze Betrachtungen aus seinen Predigten und Briefen, übersetzt von A. v. Köckritz 1886; Aus Kingsleys Schriften, das Trefflichste, was ein Trefflicher gesagt. Auswahl aus seinen Predigten, Vorträgen, Ansprachen &c. 1897. Er wollte als Prediger den Leuten zurecht legen, was wirklich in ihrem und seinem Innern vor sich ging. Nicht gleichsam aus zweiter Hand trug er ihnen Lehren vor, sondern er redete zu Menschen, als die mit ihm die gleichen Eigenschaften hatten; es war, wie seine Gattin sagt, eine lebendige Rede zu lebendigen Menschen. Nicht wenig trug zur Wirkung seiner Predigt bei, daß er vielfach Gegenstände behandelte, die in Predigten selten erörtert werden; er selbst sagt das von den „Dorfpredigten", aber es gilt auch von den andern, wie z. B. besonders von den hochbedeutenden Predigten über nationale Angelegenheiten. Er vermeidet alles Abgebrauchte, Konventionelle, Formelhafte; er will das Evangelium den Hörern im Vollsinn des Worts in der Muttersprache verkünden, und zwar in der des 19. Jahrhunderts. Er braucht getrost Gedanken und Wendungen des täglichen Lebens, er verabscheut jeden Götzendienst der Form. Er wird durch alle diese Grundsätze ein moderner, konkreter Prediger, ohne theologisch liberal zu sein. Die oft großartig einfachen, die Grundgedanken des Textes kurz ans Licht stellenden Predigten zeigen den großen, kühnen, freien Geist

eines ungemein vielseitigen Mannes, der mit sinnigem Blick in die Natur und das Menschenleben, mit warmer Sympathie für alle Notstände der Menschheit, mit offenem Sinn für alles Gute in allerlei Gebieten der kirchlichen Theologie eine natürliche Religion zur Seite gehen läßt, dabei aber auch Gegenstände der spezifisch-christlichen Verkündigung praktisch und anfassend darzulegen weiß. — Außer diesen Koryphäen mögen genannt sein: Frederik Denison Maurice, zuletzt Professor in Cambridge (gest. 1875), in Deutschland besonders bekannt durch seine soziale Arbeit, gehört hierher wegen seiner predigtartigen Vorlesungen in der Kirche zu Lincolns Inn (London) über „Patriarchen und Gesetzgeber des AT" 1851 und über „Propheten und Könige des AT" 1853; vgl. auch von ihm: The Acts of the Apostles. A course of sermons, London 1894. Hierher sind auch am besten zu rechnen die Brüder Hare: August Will. Hare, Pf. in Alton-Barnes (gest. 1834; von ihm Sermons to a Country Congregation 2 Bde), mit seinen einfachen, aber warmen Predigten, und Jul. Charles Hare, über den d. A. Bd VII S. 420 f. unterrichtet; seine Predigten dort S. 421,30 ff.; ferner Arthur Penrhye Stanley, Dekan von Westminster (gest. 1881). In seinen Predigten stellt dieser manche Lehren ganz zurück; aber durch seinen Ernst, seine geistvolle Behandlung jedes Stoffs, seine weitherzige Freiheit von allem Parteigeist, seinen freundschaftlichen Umgang auch mit Nonkonformisten — bei aller Anhänglichkeit an seine Kirche — war und blieb er für Hoch und Niedrig überaus anziehend; von ihm Sermons and Essays on the Apostolic age 1846; Sermons 1863 (von seinen Reisen durch biblische Länder mit dem Prinzen von Wales); Adresses and sermons (in Amerika gehalten), New-York 1879 u. ö. — Auch Thomas Arnold (s. d. A. Bd II S. 124 ff.) muß wegen seiner 5 Bde Predigten hier erwähnt werden. Ein hervorragender neuerer Prediger des rechten Flügels dieser Richtung ist Frederick Farrar, Kanonikus an der Westminster-Abtei, zuletzt Dekan von Canterbury (gest. 1903), Verfasser mehrerer Predigtsammlungen, ein sehr populärer Prediger in Kingsleys Geist, zugleich Verfasser wirksamer religiöser Schriften über das Leben Christi, Paulus u. s. w. Deutsch z. B. Ewige Hoffnung, 5 Predigten, übers. 1892. Kanonikus Henton an der Westminster-Abtei ist ein Christlich-Sozialer im Sinn von Kingsley und Maurice. Maurices Nachfolger Page-Roberts war ein sehr einflußreicher Prediger im Westen von London.

Schwer in eine bestimmte Parteirichtung einzureihen sind die Vertreter der gelehrten Richtung, die sich für allgemein englisch hält, allerdings der Broad Church am nächsten kommt: J. B. Lightfoot (s. d. A. Bd XI S. 487; außer den dort S. 489,43 f. genannten Werken noch Cambridge sermons 1890; Sermons preached on special occasions 1892) und Brooke F. Westcott (s. d. A. und Bd VIII S. 368,23—31). Von letzterem: Christus consummator. Some aspects of the work and person of Christ in relation to modern throught 1886. Er nimmt hier stets auf moderne Zweifel Bezug, knüpft aber an die Bibel an und entwickelt seine religiösen Gedanken aus ihr. Er stellt hohe Anforderungen an die Hörer.

2. Freie Kirchen. In ihnen steht die Predigt im allgemeinen höher in Blüte als in der Staatskirche; die ganze Art des Gottesdienstes stellt sie in den Mittelpunkt. Auch hier wird die Predigt zuweilen gelesen; falls der Prediger die Kunst versteht, zu lesen, als spräche er frei, hat auch niemand viel dagegen einzuwenden. Aber hier wird häufiger frei gesprochen als in der Staatskirche; zumal in letzter Zeit wächst die Neigung dazu. Auch sonst lassen sich insbesondere für die Entwickelung der Predigt gegen das Ende des 19. Jahrhunderts charakteristische Linien aufzeigen. Die Predigt hat an theologischer Art verloren und an ethischer Fundierung gewonnen. Öffentliche Fragen, soziale Angelegenheiten werden gern behandelt. Die Predigt verliert mehr und mehr den oratorischen Charakter; sie nimmt einen schlichteren Ton an, der von gewöhnlicher Unterhaltung freilich immer noch durch Würde und Vornehmheit sich abhebt, der aber auch manchmal zu ziemlich gehaltloser Rede führt. Die Gemeinden sind auch in den Freikirchen der langen Predigten mehr und mehr überdrüssig geworden; auch hier pflegt man sie auf die Dauer einer halben Stunde einzuschränken. Wirklichkeitssinn und Aufrichtigkeit wird zur kategorischen Forderung an die Predigt; eigene, persönliche Erfahrung oder der gegenwärtige Interessenkreis sollen regieren.

a) Baptisten: Kurz genannt seien John Foster (s. d. A. Bd VI S. 134 ff., bes. S. 135,17 ff.; dazu Fish, Masterpieces I, 411 ff.); Hugh Howell Brown in Liverpool, ein Prediger mit Mutterwitz und volkstümlicher Kraft; Alexander Maclaren, Prediger in Southampton und Manchester. Frisch im Gedanken wie im Ausdruck, stellt er alte Wahrheiten oft unter ganz neuen Gesichtspunkten dar oder bringt mit kurzer Wendung

einen überraschend schönen Zug hervor. Auch das kleinste Detail führt er geistvoll aus; eminente Beredsamkeit, reichste Einbildungskraft kommen ihm zu Hilfe. Seine Predigten sind vollendete litterarische Produktionen (**Sermons** 3 Ser. von 1864 an; **Week-day Evening addresses; Life of David** u. s. w. Deutsch: 3 Predigten v. A. M., Hagen i. W.; Predigten übers. v. L. Kunerth 1899). Weitaus der bedeutendste aller baptistischen Prediger, vielleicht aller englischen Prediger dieses Zeitraums war Charles Haddon Spurgeon. Über seine Predigtweise orientiert ein besonderer A. Zugleich ein radikaler politischer Agitator ist der kraftvolle und volkstümliche John Clifford in London. An einer Kongregationalistengemeinde angestellt ist der Baptist F. B. Meyer; er verfügt über elegante Sprache, feine praktische Gedanken. Viele seiner biblischen Monographien (Jakob, Mose, David u. s. w.) sind ins Deutsche übersetzt.

β) Kongregationalisten. Hervorzuheben sind: John Pulsford in Hull (Mitte des 19. Jahrhunderts), der eine tiefe, oft freilich zu weitgehende Mystik vertrat; der von den höheren Ständen sehr gern gehörte, ungemein beredte und sehr würdevolle Rob. Stephens McAll in Manchester (gest. 1883; 3 Bde **Serm.**), der feurige, klare, in seinem Wirken weithin gesegnete John Angell James in Birmingham (gest. 1859), ein Vertreter maßvoller Evangelisation, Verf. des außerordentlich weit verbreiteten **Anxious Inquirer after Salvation** (1834); **Pastoral addresses, the Family Monitor, the Church in earnest** etc.; Thomas Binney, Prediger in Eastcheap, dann Professor in London (gest. 1874), der durch seine spekulative, originelle und dabei innige, ernste, einfache und klare Predigtweise nicht nur frisches geistiges Leben in weite Kreise von Independenten leitete, sondern auch für die kongregationalistische Predigt die neue Ära eines geschmackvolleren Stils heraufführte (**Sermons** 1869 u. 1875); der sehr populäre, biblische, ernst eindringende James Parsons in York (gest. 1877; s. Lamps S. 282 ff.); der gedankenreiche, oft majestätisch schwungvolle, klare, systematische Alex. Raleigh in London (gest. 1880; von ihm **Quiet Resting places and other sermons** 1863; **The story of Jonah; Sermons; The way to the City**), ein feiner Geist mit glänzender Sprache und trefflichen Gedanken. Robert Will. Dale in Birmingham (zweite Hälfte des 19. Jahrh.) war ein Mann von gewaltigem Einfluß, dessen Begabung vor allem auf dem Gebiet populär-lehrhafter Predigt lag. Alex. Fletcher in London (gest. 1858) war ein Prediger besonders für Kinder und junge Leute. Erst 1902 ist Joseph Parker (City Temple, London) gestorben, einer der volkstümlichsten, vielleicht der volkstümlichste Prediger seiner Zeit. Er verfügte über große dramatische und humoristische Gewalt, mit der sich allerdings auch Neigung zum Theatralischen verband. — Von lebenden Kongregationalistenpredigern mögen kurze Erwähnung finden: R. J. Horton in Hampstead, Vertreter des liberalen Pietismus, J. Campbell, Nachfolger Parkers an City Temple, nicht so glänzend, aber oft gediegener als Parker, wird auch als Hauptvertreter des „**sympathetic and conversational style**" bezeichnet; ferner Guineß Rogers in London, W. Hardy Harwood in London; J. H. Jowett in Birmingham, Dales Nachfolger; J. Morgan Gibbon in London (Stamford Hill), ein beredter Walliser, stark angehaucht von moderner deutscher Theologie, dabei ein aufs Praktische dringender Prediger; Silvester Horne, ein Mann der inneren Mission in London, mit der Gabe frischer, anziehender, packender und erwecklicher Predigt. — Hier darf auch auf den nach 1871 in Frankreich wirkenden Evangelisten Robert Withaker Mac All (s. d. A. Bd XII S. 32) hingewiesen werden.

γ) Methodisten. Aus dem Lager der Methodisten seien erwähnt: Rob. Newton, der als Redner seiner Zeit sehr bekannt war (gest. 1854; von ihm **Sermons** 1856, der sehr populäre, unmißverstehbar deutliche Beaumont, der Meister in Veranschaulichung durch Vergleiche und Bilder (Lamps S. 381 ff.), der sententiöse, stets sehr sorgfältig vorbereitete Jabez Bunting, Präsident des wesleyanisch-theologischen Instituts (gest. 1858; **Sermons** 2 Bde 1861 vgl. Fish, **Pulpit. eloq.** S. 554 ff.); ferner Will. Morley Punshon (gest. 1881), der, seit seinem 20. Jahr als einer der beredtesten Prediger des Methodismus anerkannt, in England und Amerika durch seine Diktion und hinreißenden Schwung die Zuhörer bis zum Enthusiasmus begeistern konnte; von ihm **Lectures and sermons** 1860; **Sermons on various occasions** 1862; **Life thougths** 1863; **Serm., lectures and lit. remains** 1881—82. Von neueren Methodistenpredigern war der hervorragendste der 1902 gestorbene Hugh Price Hughes, der namentlich in der inneren Mission in Westminster thätig war; unter den Lebenden ist wohl W. L. Watkinson in Liverpool der bedeutendste, ein Mann von Begabung, Gelehrsamkeit und großem Eifer. Von ihm deutsch: Soziales Christentum. Eine Sammlung Predigten, Leipzig 1895.

δ) Presbyterianer: James Hamilton in London, hochgeschätzter religiöser Schriftsteller (gest. 1867), der „Moore der Kanzel", sehr poesiereich und von glänzender Phantasie, aus allerlei Gebieten, Schrift und Naturgeschichte, Wissenschaft und Kunst illustrierend, über ihn Fish S. 725 ff.; Adolph Saphir in London. Von Lebenden: John Watson in Liverpool, der als erzählender Schriftsteller auch in Deutschland berühmt geworden ist (Pseudonym: Jan Maclaren; vgl. Beim wilden Rosenbusch; Lang, lang ist's her; Altes und Neues aus Drumtochty).

ε) Ein bedeutender Unitarierprediger: James Martineau (gest. 1901); er pflegte tief in ethische und metaphysische Fragen einzudringen.

ζ) Für neuere wälische Prediger, wie den Kongregationalisten Will. Rees in Denbigh und Liverpool, die zur wälisch calvinistisch methodistischen Kirche gehörenden John Jones (gest. 1857), Henry Rees (gest. 1869), Thomas Aubrey in Liverpool und Nordwales, der um die Mitte des Jahrhunderts der Beredteste unter den wälischen Predigern war, und Will. Roberts in Holyhead, Prediger einer wälisch presbyt. Gemeinde in New-York und Utika sei auf Fish (**XIX. Cent.**) S. 785 ff. und Jones a. a. O. (s. S. 698, 35) S. 357 ff. 463 ff. verwiesen.

η) Ganz originelle Erscheinungen auch auf dem Gebiete der Predigt hat die Heilsarmee gezeitigt (s. d. A. Bd VII S. 578, bes. S. 589, 13 ff. 590, 10 ff.). Nicht bloß die Art ihrer kurzen, dringenden, mit allen Mitteln packenden Ansprachen ist interessant, sondern vor allem auch die von ihr gepflegte Straßenpredigt und die bei ihr gepflegte Predigt der Frauen (s. bes. Th. Kolde, Die Heilsarmee, 2. Aufl. S. 172 ff.), welche letztere zum Wachstum der Armee nicht unwesentlich beigetragen hat.

Schottland. Die größten Prediger Schottlands im 19. Jahrhundert haben bereits in Sonderartikeln Behandlung gefunden: es sind Edward Irving (gest. 1834), der Gründer der meist nach ihm benannten neuen Gemeindebildung (s. d. A. Bd IX S. 424 ff., bes. S. 425, 21 ff.; dort S. 426, 33 f. 427, 30 f. auch seine Predigtwerke), und Thomas Chalmers (gest. 1847). Zu dem im A. Bd III S. 777 ff. Gesagten muß zur besonderen Würdigung seiner Predigtthätigkeit einiges hinzugefügt werden. Er besaß eine ungewöhnliche Energie, völlige Klarheit und große Kraft des Gedankens, dazu vermöge des bedeutenden Umfangs seiner wissenschaftlichen Erkenntnis wie seiner lebhaften Vorstellungskraft eine hervorragende Gabe der anschaulichen Illustration, endlich eine geheiligte Liebe zu seinem Volk und schlichten, immer auf die geistliche Erneuerung seiner Hörer bedachten Ernst. Seine homiletische Methode war eigentümlich. In der Regel enthielt eine Predigt nur einen Gedanken, den dann die Ausführung nach allen nur denkbaren Seiten ins Licht stellte, bereicherte und vertiefte, bis zuletzt der Centralgedanke in kolossaler Proportion vor dem Hörer stand. Der Stil zeigte öfter große Schönheiten, öfter aber auch merkliche Schattenseiten. Bei dem steten Zurücklenken zum Centrum war der Eindruck der Breite, der ermüdenden Wiederholung oft nicht zu vermeiden. Enorm lange Sätze (einer einmal über 2 Seiten lang mit 400 Wörtern!), oft auch seltsame Ausdrücke konnten das andächtige Folgen erschweren. Auch das etwas rauhe Aeußere, die eckigen Bewegungen und der breite schottische Accent hinderten. Merkwürdig war auch, daß er sich nicht gewöhnen konnte, frei zu sprechen; er las seine Predigten in der Regel wörtlich ab. Aber all das trat für den Hörer völlig zurück gegen jene solide Kraft des Gedankens, das sich deutlich offenbarende große, weite, aufrichtige Herz, gegen die imponierende Mannhaftigkeit, die schlichte Frömmigkeit, das warme Gefühl und das lodernde Feuer seiner Beredsamkeit, wenn er für „die Kronrechte des Königs Immanuel" kämpfte. Diese Eigenschaften machten ihn zum Herrn auch über die größten Zuhörerschaften, so daß seine Rede alle unwiderstehlich mit fortriß. Der Inhalt stellte Christus als Versöhner und die heiligende Kraft seines Geistes stets in den Vordergrund. Aber er hat, wie Rüegg es ausdrückt, „über seiner Orthodoxie die ethischen Forderungen nicht vergessen". Im Gegenteil: die konkretesten Fragen, die praktischsten Situationen behandelte er in der Predigt. Er ist ein Mann der speziellen Themata, wie wenige es gewesen sind. Landeskalamitäten, die alte schottische Gemeindeorganisation, die Habgier der Geschäftsleute in Glasgow — das und viele ähnliche Dinge bilden Gegenstände seiner Reden. Über einige Redecyklen s. d. A. S. 779, 9 ff.; außerdem **Sermons on public occasions**; **Congregational Sermons** u. a. Im ganzen sind 7 Bde Predigten von ihm gedruckt. — Außerdem sei aus der Freikirche genannt: Thomas Guthrie (gest. 1873; s. d. A. Bd VII S. 266 f.), der eine wunderbare Gabe der malerischen Illustration besaß. Fast waren die reizenden Bilder, mit denen er die Predigt schmückte, zu reichlich aufgetragen. Er wurde nie warm und ungestüm wie Chalmers, wohl aber oft dramatisch

in poetischer Ausmalung der Textmomente; von ihm: The Gospel in Ezekiel 1855; The City, its sins and sorrows 1857; Christ and the inheritance of the Saints 1858; The way to Life 1862; The Parables 1866 u. a. Dagegen lag die Kraft des großen Kirchenpolitikers Robert S. Candlish in Edinburgh (gest. 1872), der auf der Kanzel viel von dem Feuer und Ernst von Chalmers hatte, ganz besonders in genauer und feiner Analyse des Texts. Sein Stil war populär, aber nicht immer ganz geglättet (Exposition of Genesis; Scripture Characters, The christian Sacrifice; The resurrection of Life; The two great Commandments; Select sermons u. a.). — Aus der Staatskirche ist John Cumming, Prediger an der schottischen Kirche in Crown Court London (gest. 1881), zu erwähnen. Er hatte eine ganz ruhige, einfache Art zu sprechen; seine Ruhe unterbrachen nur je und je scharfe Ausfälle auf den Romanismus. In seiner letzten Zeit war sein Sinnen besonders auf die Endzeit gerichtet; er betonte mit Vorliebe die nahe Zukunft des Herrn. — Ein ganz hervorragender Prediger ist John Caird in Glasgow (geb. 1820), ein Redner von feurig lebhaftem Intellekt und vollendetem Stil (Sermons 1859, darin bes. die Predigten über Self-ignorance und The Solitariness of Christs sufferings). Norman Macleod in Glasgow (gest. 1872; schottische Landeskirche) war in seiner Richtung ein Mann der Broad Church. In der unierten presbyterianischen Kirche ragte John Ker in Glasgow und Edinburgh hervor (gest. 1886), ein Prediger auch für gebildete und wissenschaftliche Hörer, dessen sehr gedankenreiche, tiefe Sermons in schöner, kerniger, sentenziöser und dabei einfacher Sprache spekulative Kraft mit großer Klarheit und geistlicher Anwendungsweisheit verbinden. Alex. Whyte in Edinburgh ist ein forschender, evangelischer Prediger von reicher litterarischer Bildung. Georg Mathison in Edinburgh verfügt gleichfalls über hohe Bildung und geistige Kraft. Henry Drummond war nicht Geistlicher. Aber er mag wegen seiner religiösen Reden hier erwähnt werden; dieselben haben unter den jungen Männern, besonders unter den Studenten in ganz Schottland, eine weitgehende Wirkung erzielt.

Irland. Bedeutendere Prediger waren hier: Richard Whateley, Erzbischof von Dublin (gest. 1863), ein rationaler Supranaturalist, auch in seinen Predigten ein liberaler Theologe; Henry Cooke in Belfast (gest. 1869), seiner Zeit der populärste Theologe, siegreicher Polemiker und Hauptführer der Orthodoxen gegen die Arianer und Unitarier (s. Fish, Masterpieces I, 564; The christian Irishman 1887), der zur evangelischen Neubelebung der presbyterianischen Kirche von Ulster besonders viel beitrug; ferner die Kongregationalisten Alex. King in Dublin und Brighton und Urwick, Führer der Evangelicals. Andere bedeutende irische Prediger wirkten später auswärts; so der bekannte John Hall seit 1867 in New-York (Gods Word through Preaching 1875); der Wesleyaner Will. Arthur in London (The Tongue of Fire 1856, 40. Aufl. 1885, Pfingstpredigten u. a.).

Vereinigte Staaten von Nordamerika. Baird hebt eine Reihe von charakteristischen Zügen der amerikanischen Predigt vor der Mitte und um die Mitte des 19. Jahrhunderts hervor: so, daß sie einfach, ernst und innig, in hohem Grad belehrend sei, gern systematisch an frühere anknüpfe, um in einer Reihe von Predigten einen Gegenstand völlig zu erschöpfen; daß sie unmittelbar zum Herzen oder zum Verstand rede, offen und aufrichtig, eminent praktisch sei. Diese Charakteristik trifft wenigstens zum Teil Seiten, welche die amerikanische Predigt mit der englischen gemein hat.

Was dem ausländischen Beurteiler des transatlantischen Predigtwesens als nächste hervortretende Eigentümlichkeit erscheint, das ist die einzigartige Buntheit der homiletischen Erscheinungen. Da ist der akademisch gebildete Kanzelredner, der vor seiner reichen und gebildeten Gemeinde ein sorgfältig ausgearbeitetes Manuskript abliest, der schlichte Laienprediger, der in improvisierter Rede einem Haufen geringer Leute im Freien oder in einer Halle Buße und Bekehrung predigt, und der Negergeistliche, der in glühender Sprache die Häßlichkeit der Sünde, die List Satans oder die Seligkeit des Gnadenstandes schildert, und den sein leicht erregbares Publikum beständig mit lautem „Amen!“ „Halleluja!“ „Gott sei gelobt!“ „Ja, so ist es“ u. dergl. unterbricht (bes. in methodistischen Kirchen). Einfache Gemeindeglieder legen in den Versammlungen nacheinander Zeugnis von ihren Gnadenerfahrungen ab, ja es predigen in diesem Land der Gleichstellung der Frau mit dem Manne und ihrer Zulassung in allerlei öffentliche Ämter da und dort auch Frauen. Die Kunst, sich klar, fließend und gewandt auszudrücken und jeden Augenblick eine Rede zu improvisieren, ist in Amerika jetzt weit mehr verbreitet als irgendwo sonst. Welche Verschiedenheit des Predigttypus findet sich! Wir haben den ernsten, tief erbaulichen

Vortrag des Pfarrers, der aus gründlicher Schriftkenntnis und reicher pastoraler Erfahrung seine Gemeinde in der Heilserkenntnis zu fördern sucht; daneben den in flammender Begeisterung die Seelen suchenden Erweckungsprediger und den Sensationsprediger, der mit allerlei geistvollen Bonmots und witzigen Einfällen, mit frappanten Illustrationen 5 und spannenden Anekdoten seine Rede anziehend macht. Und wiederum: neben dem theologischen Fortschrittsmann, der alle neuen litterarischen Erscheinungen oder auch naturwissenschaftlichen Entdeckungen auf die Kanzel bringt, steht der eifrige Apologet, der alle Entwickelungsphasen der unchristlichen Wissenschaft sofort mit gewandter Dialektik zu widerlegen weiß. Welche Buntheit in der Form: von ausgesucht eleganter Sprache bis 10 zum derben Volksdialekt oder zum naiven Negerenglisch oder (wie z. B. bei den deutschen pennsylvanischen Bauernpredigern und Versammlungshaltern) bis zum drolligen Mischmasch von Deutsch-Englisch ist alles vertreten und alles möglich, auch das nach unsern Begriffen kirchlich Unmögliche.

Diese Mannigfaltigkeit hängt, wie schon das Vorstehende erkennen läßt, mit den ge- 15 samten kirchlichen Verhältnissen aufs Engste zusammen. Die Verschiedenheit der zahllosen Denominationen, der großen und kleinen Kirchen, bedingt auch einschneidende Verschiedenheit in Lehre und Predigt. Ein vorgeschriebener Inhalt der christlichen Verkündigung fehlt mit dem allgemein giltigen Bekenntnis. Die Ausbildung der Prediger ist, je nach Kirchengemeinschaft und Landesteil, außerordentlich verschieden; und die Ausbildung beeinflußt 20 die Predigtweise. Während man in Deutschland im allgemeinen den Durchschnittsmenschen zu treffen sucht und die Predigt so gestaltet, daß jeder Hörer Gewinn haben kann, ermöglicht die Art der Gemeinden hier oft ein Eingehen auf bestimmte Bildungsstufen. Denn die Gemeinden sind sehr oft gesellschaftlich abgestuft, nie aber nach geographischen Grenzen gebildet.

25 Versucht man bei aller Anerkennung der Mannigfaltigkeit doch auch gemeinsame Züge herauszustellen, so wird man jedenfalls für die jetzige Predigt nicht mehr, wie Christlieb (RE[2] S. 643) für seine Zeit that, sagen dürfen, daß sie überwiegend den Intellekt in Anspruch nehme und auf philosophische Systematisierung der göttlichen Wahrheit ausgehe. Wohl verlangen manche Leute „**doctrinal preaching**". Und es ist ganz richtig, daß die 30 Predigt oder wenigstens ein großer Teil derselben, auch das geistige Denken mehr in Anspruch nimmt als in Deutschland. Es fehlt vielfach die einseitige Rücksichtnahme auf das religiöse Fühlen. Die Religion hat mehr den Charakter der umfassenden Geistesmacht. Die Zusammensetzung der Gemeinden erlaubt es oft, an ihre Fassungskraft hohe Ansprüche zu stellen. Es sind mehr Gebildete in der Kirche, auch mehr Männer, als in 35 Deutschland; und unter den Frauen mehr gebildete Frauen. Auch vom rein theologischen Interesse hält sich der Prediger nicht so fern wie bei uns. Auskunft über biblische Kritik wird von den Gemeinden verlangt, in der Predigt oder in populären Vorlesungen, die in der Kirche gehalten werden, z. B. im Abendgottesdienst, gegeben. So tritt zugleich eine Verminderung der Spannung zwischen Theologie und Kirche ein. Aber die frühere 40 Art des logischen Appells ist jetzt außer Mode. Jedenfalls erheblich deutlicher wird die Eigenart der amerikanischen Predigt als einer durch und durch praktisch angelegten. Selbst die auf geistige Fragen eingehende Predigt ist nicht doktrinär, sondern unmittelbar praktisch: brennende Fragen, die Herzen bewegende Probleme werden erörtert. Mehr tritt die praktische Art noch bei der übrigen Predigt zu Tage. Der Prediger will etwas erreichen, 45 er will die Leute überreden. Er muß ja für den Gemeindenachwuchs Sorge tragen, muß also Leute gewinnen. Daher versucht er alles, um die Zuhörer zu erreichen; er stellt sich auf die Basis des täglichen Lebens, er spricht so lebhaft als möglich. Schon die Gemeindefinanzen zwingen zu interessanten Predigten. Langweilige Prediger müssen entlassen werden. Hiermit hängt es zusammen, daß weit mehr als bei uns alles Neue 50 sofort auf die Kanzel gebracht wird, die neuesten Erfindungen wie die politischen und sozialen Tagesfragen. Der Hörer will in der Predigt Neues vernehmen; einzelne Prediger nähren diesen Zug selbst auf Kosten des guten Geschmacks, und dann auch zum Schaden der Erbauung. Die Spezies der Sensationsprediger ist aus diesen Verhältnissen heraus entstanden.

55 Die freiere Bewegung, welche dem Prediger gestattet ist, trägt zu dieser Gestaltung gleichfalls bei. In vielen Sekten fehlt eine Liturgie mit festen Formen; so kann über den Inhalt des Gottesdienstes frei verfügt werden. Man beschränkt sich nicht auf Perikopen, sondern wählt völlig frei. Gewöhnlich wird nicht ein Abschnitt der Schrift, der eine Reihe von Gedanken enthält, besprochen, sondern ein einzelner Satz, aber dieser dann 60 eingehend und gründlich. — Was die Art der Predigtvorbereitung und des Vortrags

betrifft, so wurde noch um die Mitte des Jahrhunderts von fast allen episkopalen und kongregationalistischen Geistlichen die Predigt abgelesen; desgleichen von vielen anderen. Doch namentlich die methodistischen Prediger, aber auch solche aus den Baptisten u. s. w., predigten frei. Wenn auch die Sitte des Lesens noch keineswegs überwunden ist, so ist doch die des Freisprechens in starker und immer wachsender Zunahme begriffen.

Aus den Kongregationalisten sei als echter Repräsentant Neuenglands und des orthodoxen Kongregationalismus in der ersten Hälfte des Jahrhunderts Lyman Beecher genannt, Pf. in Boston, dann presbyterianischer Prof. am Lane Seminary und Pfarrer in Cincinnati (gest. 1863). Er sprach stets klar und bestimmt, mit steter Rücksicht auf das praktisch Nützliche. Er verband scharfe Logik mit wuchtiger Rhetorik, durchschlagende Kraft, Feuer und Glanz der Rede mit koncisem Ausdruck. Er drang bei seinen Schülern stets auf eine für das Leben fruchtbare Theologie, die zur Bekehrung und Heiligung der Menschen und zur Erneuerung der menschlichen Gesellschaft wirksam gepredigt werden könne (A Plea for the West, Gelegenheitsreden; besonders bekannt seine six sermons on Intemperance und die Predigt: das Heilmittel gegen das Duell s. Fish, Pulp. Eloq., S. 409 ff.). Von großem Einfluß wurde seine Autobiographie (2 Bde 1864—65), herausgegeben von seiner Tochter und seinem weltbekannten Sohn Henry Ward Beecher, Pred. der Plymouthkirche in Brooklyn (gest. 1887), wohl dem genialsten und geistvollsten amerikanischen Prediger der Neuzeit. In ihm vereinigten sich in ganz außerordentlicher Weise gesunder Verstand, lebhafte Einbildungskraft, unerschöpflicher Reichtum an Geist und Witz, religiöser Ernst, kühner Mut, feuriger Patriotismus, Wohlwollen gegen alle, sich warm hingebende Liebe, Erschlossenheit für alles Menschliche, für Politik und Moral, Erziehung und Religion, Kunst und Philosophie, Mechanik, Ackerbau und Blumenzucht, tiefe Kenntnis der menschlichen Natur und aller Klassen der menschlichen Gesellschaft, dazu große Gewandtheit im Ausdruck. All dies gab ihm eine solche Vielseitigkeit und originale Frische der Behandlung, daß er lange Zeit der Stolz Amerikas war und Jahrzehnte hindurch die größte Gemeinde der Ver. Staaten zu seinen Füßen sah. Der systematischen Theologie war er ganz abhold. Mußte er theologische Kontroversen berühren, so ließ er gern gerade das punctum saliens unentschieden. Wie Wenige konnte er seine Zuhörerschaft elektrisieren und beherrschen. Er verfügte über ihre Thränen wie über ihre Heiterkeit. Er konnte seine Stimme und Vortragsweise wandeln vom ruhig freundlichen und vertraulichen Ton bis zum ergreifendsten Ernst. Aber wenn er eben z. B. das Elend des Menschenlebens mit ergreifendem Pathos geschildert hat, so stören die fast in keiner Predigt fehlenden Scherze. Und leider machte gerade dieser unbezwingliche Humor, dieser Mangel an Ehrfurcht in Behandlung des Heiligen vielen die Plymouthkirche so anziehend. Dazu kam seine große dramatische Gabe, womit er z. B. die Gebärden und Reden eines Trunkenbolds oder bestimmte Berufe mit täuschender Ähnlichkeit darstellte. Später wurde seine Theologie, wohl unter dem Einflusse Herbert Spencers freier, von der Autorität des Schriftworts unabhängiger. Sein Ansehen und sein Einfluß hat sich nicht dauernd auf gleicher Höhe gehalten. Er predigte immer frei. Auch wenn er schriftliche Notizen auf die Kanzel mitbrachte, schienen seine besten Gedanken ihm erst im Laufe des Vortrags zu kommen unter dem inspirierenden Eindruck der Tausende, die ihn umgaben. Der Zusammenhang war dann durch das Einschieben neuer Gedanken und Illustrationen oft nicht mehr sehr streng. Seine Predigten wurden seit 1859 wöchentlich gedruckt und erschienen in zahlreichen Bänden: Life Thoughts 1858; Royal Truths 1864; Sunshine and Shadow of New-York City; Summer in the soul 6. ed. 1860; A Summer Parish 1875; Evolution and Religion 1885. Davon auch manche deutsch: Wahrheiten des Himmelreichs aus Predigten und Betrachtungen 1863; B.s geistliche Reden, mit Einl. von H. Tollin 1870; 3 Predigten von H. W. B. 1887; Ausgewählte Predigten, deutsch von Kannegießer 1874; Lebensgedanken 1864; Religion und Pflicht, deutsch von F. Leoni 1889. Über seine homil. Grundsätze s. seine Yale Lectures, deutsch: Vorträge über das Predigtamt, hersg. von Kannegießer 1871. Von anderen namhaften Kongregationalisten seien erwähnt: Bushnell (gest. 1876; Sermons on the new Life s. Hoppin S. 234); Mark Hopkins, Präsident von Williams College, Williamstown, Mass. (gest. 1887); Rich. S. Storrs an der Church of the Pilgrims, Brooklyn; Will. Taylor (gest. 1858), Prediger in New-York; George H. Hepworth, der populäre Prediger besonders für gebildete junge Männer an der Church of the Disciples, New-York; Gunsaulus und Mc Kensie.

Aber auch ein unstudierter Prediger, der aus den Reihen der Kongregationalisten hervorging, muß hier genannt sein: es ist der hervorragende Evangelist Dwight L. Moody; vgl. d. A. Bd XIII S. 434 ff. Seine Predigt war durch und durch fesselnd; nie gab

er abstrakte Beweisführung, stets veranschaulichte er durch Leben und Erfahrung. Er verfügte über außerordentliche Schriftkenntnis, aber noch staunenswerter war seine Fähigkeit, die Fehler und Schwächen der Menschen zu durchschauen und zu schildern. Er war ein „religiöser Kraftmensch", und eben dies gab seinen Predigten die packende Gewalt 5 (von ihm deutsch: Weg zu Gott. Zehn Reden; Zwölf Reden). Wie Moody war auch Charles Grandison Finney, Erweckungsprediger gleich ihm, erst Presbyterianer, nachher Kongregationalist, im Grunde interdenominationell (s. d. A. Bd VI S. 63ff.). Streng calvinistisch und infolge davon auch keineswegs immer in Übereinstimmung mit Finney war ein anderer bedeutender Erweckungsprediger: Nettleton (gest. 1844).

10 Presbyterianer-Prediger von Ruf waren: Alb. Barnes, der bekannte Schriftausleger, an der ersten presbyt. Kirche in Philadelphia (gest. 1870); Rob. J. Breckenridge (gest. 1871), Pastor in Lexington, Prof. in Danville Seminary, Kentucky; Thomas H. Skinner, erst in Philadelphia, Prof. der Homiletik und Pastoral am Union-Seminar in New-York (gest. 1871), und sein Nachfolger in letzterem Amt Will. Adams (gest. 1880); ferner der 15 Irländer John Hall (s. o. S. 739,36), der ungemein beredte Pastor der größten presbyterianischen Kirche New-Yorks und Kanzler der Universität, und Thomas De Witt Talmage, der geistvolle, etwas sensationelle Prediger am Brooklyn Tabernacle, dessen originelle und frappante Illustrationsgabe auch ein übersättigtes Geschlecht noch immer elektrisieren kann. Von seinen allwöchentlich in vielen Sprachen von zusammen 600 Zeitungen und 20 Zeitschriften veröffentlichten Predigten (Sermons 6 Bde, London 1876—88) erschienen viele auch deutsch: 12 Pred. von Dr. T.; viele auch im Jahrgang 1887 von „Schwert und Kelle". Kurz genannt seien: Cuyler, Palmer, Moses Hoge, Babcock und von Lebenden Parkhurst und Jones.

Unter den Baptisten ragen hervor: Francis Wayland, Präsident der Brown 25 University, Rhode Island (gest. 1865; Discourses 1832; University Sermons; bes. eine Pred. the moral dignity of the missionary Enterprise); Will. R. Williams (gest. 1885) an der Amity Street Gemeinde in New-York, und Rich. Fuller in Baltimore (gest. 1876). Unter den holländisch Reformierten: George W. Bethune (gest. 1862) in Philadelphia, dann in Brooklyn (s. bes. Growth in Grace), und 30 James Romeyn in Six Mile Run, New-Jersey und Catskill, New-York. In der protest. bischöfl. Kirche: Alonzo Potter, Bischof von Pennsylvanien (gest. 1865), fest, kräftig, wirkungsvoll; Charles Pettit McIlvaine, Bischof von Ohio (gest. 1873), der verdiente Apologet, klar und innig, echt evangelisch, tief erbaulich, immer über die Erlösung, ihre Notwendigkeit und Art der Ausführung durch das stellvertretende Opfer Christi 35 predigend, s. auch das treffliche Schriftchen The work of preaching Christ 1871; der frühere Unitarier in Boston, Fred. Dan. Huntington, Bischof von Central-New-York (Sermons for the People; Christian Believing and Living; Sermons on the christian year 1881, 2 vol.); von Lebenden Henson und Hoyl. Sie alle überragt Phillips Brooks (gest. 1893), seit 1869 in Boston, wo er zuletzt Bischof war. Er 40 gehörte zur bischöflichen Kirche; aber diese Zugehörigkeit hat seine Eigenart wenig beeinflußt. Brooks war kein abstrakter Denker; spekulative Interessen blieben ihm fremd. Er war auch kein äußerlich bezaubernder Redner; Bilder waren in seiner Rede selten, Rhetorik war nicht seine Gabe. Aber es wirkte die einfache Natürlichkeit, die Gewandtheit und Liebenswürdigkeit, vor allem aber die Begeisterung und Kraft, die 45 seiner Rede wie seiner Erscheinung innewohnte. Seit Henry Ward Beechers Tod ist er wohl der bedeutendste Prediger Amerikas gewesen; von ihm Lectures on Preaching 1877; verschiedene Sammlungen seiner Sermons 1878—1883. — Endlich aus der bischöflich methodistischen Kirche: John P. Durbin (gest. 1876); Bischof Matth. Simpson (gest. 1884), eine Hauptsäule dieser Kirche und der Erste ihrer Prediger (Lectures 50 on Preaching 1879; Sermons 1885); ferner Tiffany und von Lebenden Bulkley. Aus der method. bischöfl. Kirche des Südens sei nur der als Redner sehr geschmackvolle Bischof George F. Pierce (gest. 1884) erwähnt. Eine ungeheuere Wirksamkeit entfaltete Peter Cartwright (gest. 1872), der 15000 Predigten gehalten haben soll.

Auch aus den Reihen der Unitarier stammen bedeutende Prediger. So William 55 Ellery Channing (gest. 1892) in Boston, ein „doctrinal reformer"; von ihm eine Predigtauswahl The perfect life 1872, neue Ausg. 1885; eine deutsche Auswahl von Sydow und Schulze, Leipzig, 15 Bde 1850—53; so Ralph Waldo Emerson (gest. 1882), in Boston nach verhältnismäßig kurzer Wirksamkeit von der Kirche getrennt, ein Idealist, ein „priest without robes". Große Bedeutung erlangten die kurzen, gedrungenen, 60 praktisch-einfachen, aber gedankenreich-fesselnden Andachten für Studenten des ständigen

Universitätspredigers an der Harvard-Universität in Cambridge, Prof. F. G. Peabody (**Mornings in the College Chapel, short addresses to young men on personal religion** 1896 und **Afternoon addresses.** Deutsch: Peabody, Morgenandachten für Studenten, hersg. von O. Baumgarten 1900; dazu von demselben: Abendstunden, deutsch von E. Müllenhoff 1902). Sie sind völlig aus der konkreten, gegebenen Situation geboren, leben in der Zeit und mit der Zeit, haben ganz bestimmte Gegenstände und dadurch ungemeine Kraft. Sie sind am Besten mit Naumanns Hilfe-Andachten zu vergleichen. Noch ein anderer Prediger der Unitarierkirche hat neuerdings angefangen, nach Deutschland herüberzuwirken; es ist John White Chadwick in Brooklyn, ein Mann von großer rednerischer Begabung, „die die schwierigsten religionsphilosophischen Probleme in volkstümlicher spannender Form zu behandeln weiß", auch von dichterischer Phantasie und religiösem Empfinden. Aber sein monistischer Pantheismus wirkt doch zu kalt (von ihm deutsch: Religion ohne Dogma. Sechs Vorträge. Übersetzt von A. Fleischmann 1891).

5. Blick auf die neuere katholische Predigt von der Mitte des 18. Jahrhunderts bis zur Gegenwart. — Ch. G. Wilke, Neue Predigt-Bibliothek des In- und Auslandes, Auswahl der vorzüglichsten Kanzelwerke neuerer Zeit. I.—VII. Jahrgang 1845—51; Gottsched, Neuer Büchersaal I S. 64ff.; X S. 234ff.; Neuestes aus der anmutigen Gelehrsamkeit 1753 S. 840. 909; 1754 S. 703ff.; eine Auswahl anerkannt guter Predigten auch aus neuerer Zeit mit vollständigen Inhaltsangaben des jedesmaligen Werks und nach Rubriken geordnet ist die „Fundgrube für katholische Prediger." Paderborn 1897ff.; eine vorzügliche Uebersicht auch über die Predigtlitteratur (Herzjesupredigt! Marienpredigt!) in Kathol.-theol. Bücherkunde, hersg. von Mario Sig. Tavagnutti bes. II und III. Wien 1891; weitere Litt. in H. Kihn, Encyklopädie und Methodologie der Theologie 1902 S. 188ff.; Predigtzeitschriften dort S. 491ff.; Wetzer und Welte Bd X Sp. 346—348; Thomasius, Das Erwachen, s. o. S. 690,21; L. Tiesmeyer, Die Erweckungsbewegung in Deutschland während des 19. Jahrh., 4. Heft, Baden (bes. für Henhöfer) 1903; für Lacordaire (außer der im A. genannten Litt.) Comte, La prédication contemporaine. Ad. Monod und Lacordaire, Thèse de Genève, 1882; G. Dombre, Essay sur la prédication catholique contemporaine. Etude d'homilétique comparée, Montauban; Haußleiter, Beachtenswerte Predigten eines Benediktiners (O. Rottmanner). NkZ 1903 (XIV) S. 396ff.

Nur sehr langsam arbeitet sich in Deutschland die katholische Predigt aus der noch geraume Zeit fortdauernden Formlosigkeit und inhaltlichen Unbedeutendheit zu der ansehnlichen Höhe hinauf, die sie im 19. Jahrhundert z. B. durch Joh. Mich. von Sailer erreichte. Der Aufschwung und die Reinigung der deutschen oratorischen Prosa in formaler Hinsicht (etwa von 1740—70), nachher auch der Einfluß der neuen Epoche unserer Litteratur, an deren Regeneration zu klassischer Höhe der Anteil der Katholiken im achtzehnten Jahrhundert ja überhaupt ein geringer blieb, zeigte sich auf den katholischen Kanzeln entschieden später als auf den lutherischen. Die großen Vorbilder im eigenen Lager, wie die der französischen Glanzredner, wurden wohl in Italien frühe nachgeahmt (s. oben Segneri); in Deutschland klagt noch 1776 ein kathol. Homiletiker Wurz (Anleitung zur geistl. Beredts. S. 8) über die fortdauernde sehr große Mittelmäßigkeit des Stils. Von den philosophisch-rationalistischen Zeitströmungen wird die katholische Predigt gleichfalls beeinflußt, aber wiederum etwas später als die protestantische. Dagegen vollzog sich ihre Rückkehr zu strengerer kirchlicher Orthodoxie ungefähr gleichzeitig mit dem Umschwung in der protest. Predigt. Aber aller milderen Gewöhnung des kathol. Klerus bis zum 3. Jahrzehnt des 19. Jahrhunderts, der stärkeren Betonung des allgemein Christlichen, aller freieren, elastischeren Auslegung des katholischen Dogmas wie aller gemütlichen Tradition in freundnachbarlicher Annäherung an protest. Geistliche bereitete der steigende Einfluß des wiederhergestellten Jesuitenordens ein jähes Ende. Seitdem ist der Preis der Kirche und ihrer Gnadenmittel, des Papsttums und seiner Heilsschätze, die Verherrlichung der Heiligen und ihrer Tugenden, vor allem der Mutter Gottes, wieder das vorherrschende, aber in moderner Sprache und manchmal mit viel Redekunst ausgeführte Hauptthema der Predigt; und die Kluft zwischen beiden Kirchen und dem Inhalt der beiderseitigen Predigt wächst immer mehr.

Indes ist auch in der neueren Zeit, verglichen mit der allgemein protestantischen Predigtsitte und -Vorschrift, in der kathol. Kirche die Allgemeinheit der Predigt — abgesehen von den Fasten- und den Festzeiten — noch keine lückenlose, zumal in romanischen Ländern. Auch in Altbayern gibt es Diöcesen, worin in manchen Dörfern bis in die zweite Hälfte des 19. Jahrhunderts sogar nie gepredigt wurde, und dann erst ein Anfang damit gemacht ward.

Daher lassen sich in der Entwickelung der kathol. Predigt Deutschlands während der letzten anderthalb Jahrhunderte drei Phasen unterscheiden: zuerst eine inhaltlich

in der alten Dogmatik wurzelnde und sprachlich noch recht unbeholfene Predigtweise bis etwa zum letzten Drittel des 18. Jahrhunderts; dann eine Zeit des Einflusses der rationalistischen Philosophie, der Aufklärung und einer sporadischen Reaktion dagegen durch eine dem evang. Standpunkt sich nähernde Bewegung, besonders in Süddeutschland, bis ins 2. und 3. Jahrzehnt des 19. Jahrhunderts; endlich von da ab die immer allgemeinere Restauration der ultramontanen Richtung auch in der Predigt bei gefälligerem sprachlichem Ausdruck.

Im Anfang des 18. Jahrh. sehen wir manche kathol. Prediger ganz wie in alter Zeit Zitate aus altrömischen Autoren mit solchen aus Kirchenvätern wunderlich zusammenmischen; vgl. z. B. die Sittenpredigten des bayerischen Benediktiners Placidus Urtlauff, „Sittliches Rauch-Altar d. i. Sonntagspredigten" 1701. Die Kirchweihpredigten des Augustiners Sam. Depser in Wien (um 1700) sind zur Hälfte Latein. Auch sonst ist der deutsche Kanzelstil häufig mit Latein durchsetzt, z. B. in den sehr zahlreichen und langen Lobreden des Benediktiners Sebast. Textor auf die Heiligen. Bezeichnenderweise sind es fast immer Ordensgeistliche, die mit Predigten an die Öffentlichkeit treten. Wie früher, so sind auch im 18. Jahrh. ganze Jahrgänge Moralpredigten nicht selten; so bei dem Kapuziner Jordan Annaniensis in Tirol, bei dem Karmeliter Pacificus a cruce in Arles (Geistlicher Sittenwald — 109 Moralpred. 1726), der sich aber wenigstens auf seine kurzen, klaren Dispositionen etwas zu gute thun kann. — Vergleicht man später die schöne, schwungvolle Sprache eines Mosheim mit den katholischen Predigten im zweiten Drittel des 18. Jahrhunderts, — welch ein frappantes Zurückbleiben der letzteren in sprachlicher und stilistischer Hinsicht! Konnten die deutschen Protestanten an Tillotson, Saurin u. a. ihren Stil glätten lernen, warum nicht auch die Katholiken an Bossuet und Massillon? Aber da sehe man die Sprache z. B. eines Xaver Dorn in seiner geschmacklosen Lobrede auf Karl VII. 1745 oder seiner Heuschreckenpredigt („Was bedeuten die Heuschrecken? Echo: Schröcken! d. i. moralische Kirchweyhpredig eingericht auf dermahlig-gefährliche Zeits-Umstände" 1750), oder des Theatiners Maxim. Steger in München in seiner aberwitzigen Lobrede auf den h. Cajetan („der die Wochen seines Lebens, in einem Freytag, wie Christus, mit Creutzziehen zubringende, wie Christus gecreutzigte h. Cajetanus", 1745, 9 Bogen lang!). Auch die Predigten des Pater Joseph Angelus a St. Claudia, seine Leichenrede auf Karl VII., „den von der Fußsohlen an bis zur Scheitel des Haupts, ganz dörnernen Kayser" (München 1745) zeigen die Bildersprache des 17. Jahrh. in noch ganz ungefeilter Form. Letztere beginnt: „Zum öffter mahlen schon ist meine Zungen zu einem Pembsel, meine Worte zu Farben, meine Predig zu einem Gemähl worden" u. s. w. Bei einzelnen finden sich allerdings schon jetzt Ansätze zu besserer Handhabung der Form (Kehrein I S. 83; II S. 183). — Auf eine ganz ungewöhnliche Bibelkenntnis stoßen wir in den kurzen, einfach disponierten Predigten des Hermann Schlösser zu Orsoy (gest. 1718), die nahezu aus lauter Bibelstellen bestehen; s. Verbum breviatum (Predigten für Sonn- und Festtage) 1699; Verbum lucis aeternae (über den apostol. Glauben) 1701; eine Probe bei Kehrein II, 177ff.

Antiprotestantische, oft heftige Polemik bei schon viel gewandterer Sprache findet sich bei den Augsburger Dompredigern Franz Neumayr, Jesuit (H. Streitreden über wichtige Glaubensfragen, 3 Bde 1764—66), und Alois Merz (gest. 1792; 97 Kontroversreden 1763). Eine mit Sorgfalt geglättete Sprache, im wesentlichen schon ganz unser modernes Hochdeutsch, redet in seinen zahlreichen Predigten (8 Teile 1783—86, dazu viele Gelegenheitsreden, vgl. bes. die Trauerrede auf Maria Theresia) Ignaz Wurz, Prof. der geistl. Beredsamkeit in Wien (gest. 1784), auch Verf. einer „Anleitung zur geistl. Beredsamk." 1776. Der würdige, kraftvolle, männlich beredte Stil, die Vermeidung aller Schulzänkereien, das Hervortreten auch philosophischer Gedanken und Gesichtspunkte zeigen den beginnenden Einfluß des philosophischen Zeitalters. Sehr stark zeigt sich dann der Einfluß der Aufklärung bei dem Religionsphilosophen B. Bolzano (gest. 1848; von ihm „Erbauungsreden an die akademische Jugend" in zahlreichen Bden), bei B. M. von Werkmeister und vollends bei dem Franziskaner Eulogius Schneider (gest. 1794). A. Selmar repräsentiert eine geradezu utilitarische Predigt.

Eine der edelsten Gestalten unter den kathol. Kanzelrednern des 18. und 19. Jahrhunderts, die auch uns Protestanten um ihrer frommen, milden und weiten (s. seine „Grundlagen der Religion" 1805) Gesinnung willen ganz besonders sympathisch berührt, ist Johann Michael von Sailer (s. d. A.). Seine „Vertrauten Reden an Jünglinge" (2 T. 1804) wie auch seine Sonntagspredigten in der Universitätskirche wirkten nachhaltig. Sie veranschaulichten seine trefflichen Predigtgrundsätze, daß der christliche Redner nicht bloße

Pflichtenlehre vortragen, sondern nährende Speise für die Hungrigen darbieten, erst der kranken Menschheit Arznei darreichen, dann den Gesunden stärken müsse. Das in Christo erschienene ewige Leben sei der vornehmste Predigtinhalt; also nie Gesetz predigen ohne Gesetzgeber, nie Tugend ohne Religion, nie Heiligung empfehlen ohne den Erlöser Christus (s. Vorrede zu den „Gastpredigten in der Schweiz" 1813; auch „Kurzgefaßte Erinnerungen an junge Prediger" 1791). Im übrigen sind seinen Predigten auch die sonstigen Vorzüge seiner Schriften eigen: große Klarheit, gewandte Darstellung, ob auch der Ausdruck nicht gerade immer völlig abgerundet ist, ein Reichtum tiefer, oft rasch hervorblitzender Gedanken, und über alles das milde Licht tiefster Ehrfurcht vor Gott, wärmster Liebe zu den Menschen und eines wohltuend ansprechenden Seelenfriedens (Pred. bei verschiedenen Anlässen, 3 Bde 1790—92; 6 Predigten zur Ehre der Vorsehung über alttestamentliche Begebenheiten 1782; Christl. Reden ans Christenvolk 2 T. 1802; Homilien auf alle Sonn- und Festtage, 2 Bde 1819 u. a.). Ähnlich wie er predigten Männer wie F. X. Schwäbl und Sambuga.

Mit Sailer stehen wir bereits vor jener Gruppe katholischer Zeugen, die man öfters und nicht mit Unrecht als seine Schule bezeichnet, obschon er selbst sich von ihr später trennte, um in den vollen Frieden mit seiner Kirche zurückzulenken (s. d. A. Sailer). Die Betonung des Allgemein-Christlichen vor dem spezifisch Römisch-Katholischen brachte einzelne von ihnen sogar zum Anschluß an die evangelische Kirche, während die anderen doch treue Söhne ihrer Kirche blieben. Zu diesen letzteren gehören: Michael Nathanael Feneberg (s. d. A. Bd VI S. 31 ff.), dem Sailer nachrühmt, er sei Glaubens- und Sittenprediger zugleich gewesen und habe immer den ganzen Christus verkündigt, der die Menschheit neu schafft durch den Glauben, welcher in Liebe thätig, in guten Werken fruchtbar, in Hoffnung selig ist; der treue, lautere Xav. Bayr, eine Zeit lang mit Goßner Kaplan Fenebergs, dann Pf. in Dirlewang; der hochbegabte, kräftige Prediger Langenmayr, Domkaplan in Augsburg, Pf. in Zalling, später der liebenswürdige Jugendschriftsteller Christoph von Schmid, Domherr in Augsburg (gest. 1854). Im Bistum Augsburg allein zählte man 60 katholische Geistliche dieser Richtung.

Ebenso blieben innerhalb der katholischen Kirche der wegen seiner Art, die Gerechtigkeit aus dem Glauben zu predigen, viel verfolgte Martin Boos (s. d. A. Bd III S. 317 ff.) und der feurige und geistreiche Ignaz Lindl, Pf. in Baindlkirch, der, wie er später bekannte, „die ersten 10 Jahre in seiner Gemeinde donnernd das Gesetz predigte, sie aber dabei täglich schlimmer werden sah", dann seit 1812 ein begeisterter Herold der freien Gnade wurde. Er hatte die Gabe der zündenden Rede noch mehr als sein Freund Goßner. Bis zu 10-, ja 15000 Menschen strömten öfters aus der Umgegend zu seiner Predigt herbei, so daß er nicht selten auf freiem Felde reden mußte. Haufenweise kamen die Leute, besonders an Sonn- und Markttagen, von 4 Uhr morgens an bis abends auf sein Zimmer, um unter Thränen ihre Sünden zu bekennen und den Trost des Evangeliums zu hören. Der Verfolgung seiner Vorgesetzten entzog ihn eben noch ein Ruf des russischen Kaisers nach St. Petersburg 1819, wo er eine Zeit lang in der Malteserkirche predigte, — in glänzender, begeisterter Sprache, getragen von kühnen Bildern, aber auch durchglüht von schwärmerischen Gedanken. Noch deutlicher verriet er als Probst einer Ansiedlerkolonie in Südrußland, daß der ernst nüchterne Sinn eines Boos und Goßner ihm fehlte. Der schwärmerisch chiliastische Zug, vor dem Goßner ihn umsonst gewarnt, die Erwartung des nahen Entrücktwerdens der Gläubigen, auch eine „Gewissensehe", die er insgeheim geschlossen hatte, führten zu seiner Entfernung nach Preußen 1824, wo er sich einer separierten chiliastischen Gemeinschaft anschloß.

Eine Anzahl anderer, ähnlich gerichteter katholischer Priester dagegen vollzog nach vielen Kämpfen wirklich den Austritt aus der römischen und den Anschluß an die evangelische Kirche. So besonders Johannes Evangelista Goßner. Über ihn s. d. A. Bd VI S. 770 ff. Er predigte schon in München den „Christus für uns und in uns". Statt trockener Moralpredigt gab er ein warmes entschiedenes Zeugnis vom Gottessohn und seiner Erlösungsgnade und gegen die Werkheiligkeit. Noch tiefer und weiter wirkt der Eindruck seines Zeugnisses von den evangelischen Heilswahrheiten in Petersburg. Nie griff er einzelne äußere Dinge seiner Kirche an, er betonte immer nur die Reformation des Herzens durch Buße und Glauben an Jesum. Seine Predigt „Seligkeit eines Christen, in dessen Herzen Jesus wohnt", wirkte als Traktat auch in die russische Kirche hinein (21 Predigten von J. G. an seine Petersburger Gemeinde ed. Prochnow). Nach seinem Übertritt zur evangelischen Kirche zog er auch in Berlin, besonders in den ersten 20 Jahren, noch große Scharen an. Seine Sammlung gedruckter und ungedruckter Predigten 1838 spiegelt freilich die Kraft und

Lebensfrische des Vortrages nicht deutlich ab. Dem Volk verständlich und doch nie flach, bewegte sich seine stets freigehaltene Predigt immer um die beiden Pole der Sündenerkenntnis und Erlösungsgnade in Christus, wobei er oft in der kernhaften Sprache Luthers ohne alle Furcht und falsche Schonung Hoch und Niedrig ihre Sünden aufdeckt und viele aus der Lauheit aufrüttelt. Immer fühlt man dem Redner das von der Wahrheit des Evangeliums tief durchglühte Gemüt, den Hauch einer innigen Liebe zu Gott, den ununterbrochenen Gebetsumgang mit Christus ab, dabei auch den fleißigen Verkehr mit den Schriften eines Tauler, Thomas a Kempis, Tersteegen, die ihm zum guten Teil sein geistiges Gepräge gegeben hatten. Ob später auch der Zudrang etwas abnahm, so blieb doch bis zu Ende der kräftige Geist, der naive Christ, der glaubensfreudige Bekenner und der tiefe Menschenkenner, dem aus reichster Erfahrung in seiner ausgebreiteten Seelsorge wie in seinem Missionswirken allezeit genug erbaulicher Stoff von selbst zuströmte. Vgl. noch die weitverbreitete „Evang. Hauskanzel, Auslegung der sonn- und festtäglichen Evangelien" 1843 u. ö. (homilienartige Betrachtungen); von Einzelpredigten besonders die auf der Kanzel seines Freundes Schleiermacher gehaltene Missionspredigt 1833. — In dieselbe Gruppe gehört Alois Henhöfer (s. d. A. Bd VII S. 674 ff.), auch etwa der freilich anders geartete Charles Chiniquy, als kathol. Priester der „Mäßigkeitsapostel von Kanada" genannt, der 1858 mit Tausenden von französischen Kanadiern seiner Gemeinde in St. Anne, Illinois, zur evangelischen Kirche übertrat und seitdem in Verbindung mit der kanadisch presbyterianischen Kirche erfolgreich das Evangelium unter Katholiken verbreitete. — Prediger ähnlicher Richtung werden sich auch sonst gefunden haben. Z. B. von Breslau berichtet J. H. Wichern 1848, daß er im kath. Dom eine Predigt gehört, die lauteres Evangelium war und mitten in der Zeit stand. „Auf nichts als den Herrn Jesum wurde mit scharfen und richtig gezeichneten Zügen hingewiesen . . . kein Wort von der Jungfrau Maria oder den Heiligen, alles nur der Herr!" (Gesammelte Schriften Bd I S. 434 ff.)

Außerhalb dieser evangelischen Bewegung standen Kanzelredner wie der im Ausmalen und Ausdruck geschmackvolle G. A. Dietl, Prof. in Landshut (gest. 1809), der freimütige und ideenreiche Th. Ant. Dereser, kath. Hofprediger in Karlsruhe, Prof. in Luzern, Domherr und Prof. in Breslau (gest. 1827). Rednerisch bedeutender noch als diese ist der frühere Israelit, Dr. med. und Direktor des Tierarzneiinstituts in Wien, Joh. Em. Veith, 1816 getauft, Redemptorist, 1831—45 Domprediger an St. Stephan (gest. 1876), Verfasser von medizinischen und belletristischen wie von zahlreichen homiletischen Schriften. Im Stil rhetorisch, aber nicht überladen, natürlich, klar, mit hübschen Vergleichen aus der Geschichte, überhaupt bilderreich, dabei gewandter Polemiker, in der Disposition immer einfach, ist dieser Redner, der oft sagte: „das Evangelium muß ganz neu gepredigt werden", vor vielen Neueren meist auch für uns Protestanten genießbar (Homilet. Vorträge für Sonn- und Festtage 7 Bde 1830—51, z. T. in 3 Aufl.; Homilienkranz für Passionsgesch. 3. Aufl. 1855; Festpredigten 1844 und 49; Fastenpredigten u. s. f. Gesammelte homil. W. Bd. 1—16 1855 ff.). In gleicher Linie stehen andere bedeutende Kanzelredner aus der Mitte des 19. Jahrhunderts, deren Predigt in guter Form und strengem Anschluß an die Kirchenlehre alle Auswüchse katholischer Frömmigkeit meidet und auf ernste Darbietung durchdachter Wahrheit alles Gewicht legt. Hierher gehören aus dem Gebiet der deutschen Predigt die Kardinäle: Melchior Frhr. von Diepenbrock mit seinen „Predigten" 1841—43 (s. d. A. Bd IV S. 641), Johannes von Geissel, Erzbischof von Köln (gest. 1864; Schriften und Reden von Joh. Kard. v. G., hrsg. von Dumont 1869—76) und Joseph Othmar von Rauscher, Erzb. von Wien (gest. 1875); ferner der Breslauer Fürstbischof Heinrich von Förster (gest. 1881; Kanzelvorträge 1851, 6 Bde, 5. Ausg. 1878), der Bonner Professor Franz Xaver Dieringer (gest. 1876) und eine Reihe von anderen Theologen wie Colmar, Dinkel, Eberhard, Missionar P. Roh.

In Frankreich glänzte gegen die Mitte des Jahrhunderts als der beredteste Kanzelredner H. Dom. Lacordaire. Über ihn s. d. A. Bd XI S. 201 ff. Aus der späteren Zeit sei hier nur auf P. Hyacinthe (Loyson) hingewiesen, der 1869 aus der kath. Kirche austrat, dann altkatholischer Prediger war und später eine katholisch-gallikanische Kirche in Paris stiftete. Fast aberwitzige Leistungen der heutigen ultramontanen Richtung in Verherrlichung der Heiligen und Schmähungen der Protestanten finden sich auf italienischen Kanzeln (Neue ev. Kirchenzeitung 14. Juni 1873). Wo Christus behandelt wird, ist es nirgends die historische Person, sondern Einzelnes: der Name Jesu als personifizierter Begriff, das Herz Jesu. Über das Fegfeuer werden alljährlich im November Predigten in Italien

gehalten. Im übrigen sei für das Ausland auf Wetzer und Welte Bd X Sp. 316—347 verwiesen.

Keppler (Wetzler und Welte Bd X Sp. 346) rühmt von der katholischen Predigt des 19. Jahrhunderts: „... eine inhaltlich korrekte, ihrer Aufgaben und Ziele klar bewußte und formell auf der Höhe der Kultur stehende christliche Predigt war, wie einerseits eine der schönsten Früchte des wiedererwachten religiösen und kirchlichen Sinnes, so andererseits das wirksamste Mittel, dieser wahren inneren Reform in der Kirche zum Durchbruch zu verhelfen." Aber wir müssen dies Urteil erheblich einschränken, indem wir den Charakter dieser Predigt näher betrachten. Auch heute noch, ja heute wieder in verstärktem Maß, trägt die katholische Predigt wesentlich einen kirchlichen Missionscharakter. Sie muß vor allem darauf ausgehen, zur Kirche zu führen oder in ihr zu befestigen. Sie muß der Sünde nicht, wie die evangelische, die freie Gnade Gottes in Christo, sondern die Heilsanstalt der Kirche und den Gehorsam gegen deren Gebot gegenüberstellen und so auch dem Laster nicht die erneuernde Kraft des Geistes Gottes, wie sie im Glauben zu erlangen ist, sondern die Tugend. Daher rührt ihr überwiegend moralisierender, oft ganz rationalisierender Charakter. Sie stellt sich infolge der Unterordnung der Schrift unter die kirchliche Tradition zum Schriftwort in ein viel loseres Verhältnis als die evangelische, so daß der Text oft zum bloßen „Vorspruch" oder Motto wird. Sie nimmt, um populär zu werden, oft einen etwas vulgären Ton an, oder sie verwendet oratorischen Prunk. Es finden sich gewiß auch Predigten, die ein tieferes Eingehen auf die christliche Wahrheit zeigen (z. B. Rottmanner); sie beschäftigen sich dann gern mit dem Erweis der philosophisch-tief gefaßten Kirchenlehre aus dem vernünftigen Denken. Aber diese Predigtart ist vereinzelt; im allgemeinen herrscht praktische, populäre Volksart, die das Religiöse, Abstrakte ganz zurückstellt, die kirchliche Institution verherrlicht, die Sittlichkeit nicht auf Prinzipien zurückführt, sondern drastisch-konkret anbefiehlt und bis ins Einzelne behandelt, auch reichliches Eingehen auf Heiligenleben und -Legenden bei Gelegenheit nicht vermeidet. Diese Art hat naivem Volk, das des Denkens ungewohnt ist, gegenüber unfraglich ihre Vorzüge; aber die damit verbundene Popularität kann die großen Schwächen der katholischen Predigt nicht aufwiegen.

(Christlieb †) M. Schian.

Predigt, Theorie der s. d. A. Homiletik Bd VIII S. 295.

Pelagius, gest. nach 418, und der pelagianische Streit. — In die geschichtlichen Fragen führt noch heute am besten ein Ch. W. F. Walch, Entwurf einer vollständigen Historie der Ketzereien u. s. w. IV, Leipzig 1768 (hier S. 839 ff. unter Nr. 1—11 die jetzt veraltete ältere Litteratur); für die dogmengeschichtliche Beurteilung geben die m. E. richtigen Orientierungslinien Harnack, DG III, 151 ff. und R. Seeberg, Duns Scotus, Leipzig 1900, S. 573—594 unter Zuziehung von W. Windelband, Lehrbuch der Gesch. der Philosophie § 14: Das Ideal des Weisen (3. Aufl., Tübingen und Leipzig 1903, S. 133 ff.). — Neben diesen Büchern sei hier unter Rückweis auf die vor dem A. „Augustinus" (Bd II, 257 ff.) schon erwähnte vita Augustini der Mauriner (Bd II, 258, 40) und auf die ebenfalls dort verzeichneten Arbeiten von Tillemont (Mémoires XIII; vgl. Bd II, 258, 24), Dieckhoff (Augustins Lehre von der Gnade, ibid. 258, 65), A. Dorner (Augustinus, ibid. 259, 7), W. Kahl (Der Primat des Willens bei Augustin u. s. w., ibid. 259, 11) und Reuter (Augustinische Studien; ibid. 259, 12), sowie auf die Bd IV, 752 ff. aufgeführten dogmengeschichtlichen Lehrbücher die noch heute wertvolle ältere und die neuere Litteratur genannt. Die wichtigsten Arbeiten sind dabei durch ein Sternchen (*) hervorgehoben: H. Noris, Historia Pelagiana, Padua (so Walch IV, 843; KL² IX, 497: Florenz) 1673 (abgedruckt in den Opera theologica Henrici Norisii ed. Berti I, Venedig 1729 p. 1—412), ein Buch, das 1747—1758 auf dem spanischen Index stand (vgl. Reusch, Der Index II, 671 ff. und 832 ff.); Garnier, Dissertationes septem, quibus integra continetur historia Pelagiana (in Marii Mercatoris opera ed. Garnier I, Paris 1673 p. 123—433; wieder abgedruckt in Bd XII der „Antwerper" Ausgabe Augustins [vgl. Bd II S. 257, 36 f.], nach welcher Walch Garnier citiert); Praefatio* editorum in Bd X der Benediktiner-Ausgabe der Werke Augustins (MSL 44, 1—107; vgl. Bd II, 257, 35); J. G. Walch (nominell: Th. Chr. Lilienthal), Dissertatio de Pelagianismo ante Pelagium, Jena 1738 (neu abgedruckt in J. G. Walchs Miscellanea sacra etc., Amsterdam 1744 p. 575—620); G. F. Wiggers, Versuch einer pragmatischen Darstellung des Augustinismus und Pelagianismus, 2 Bde, Hamburg 1833; J. L. Jacobi, Die Lehre des Pelagius, Leipzig 1842; J. Müller, Die christliche Lehre von der Sünde I, Breslau 1844, 3. Aufl. 1849; Ch. E. Luthardt, Die Lehre vom freien Willen und seinem Verhältnis zur Gnade in ihrer geschichtl. Entwickelung,

Leipzig 1863; F. Wörter, Der Pelagianismus, Freiburg i. B. 1866 (2. Aufl. 1874); F. Klasen*, Die innere Entwickelung des Pelagianismus, Freiburg i. B. 1882; J. Ernst, Pelagianische Studien. I. Der Pelagianismus und die evang. Räte (Der Katholik LXIV, 2. 1884, II S. 225—259), II. Der Pelagianismus und der Erlösungstod Christi (ibid. LXV, 1. 1885, I 5 S. 241—269); F. Klasen, Pelagianistische Commentare zu 13 Briefen des hl. Paulus, auf ihren Inhalt und Ursprung untersucht (ThQS 67. 1885 S. 244 ff. und 531 ff.); C. P. Caspari*, Briefe, Abhandlungen und Predigten aus den zwei letzten Jahrhunderten des kirchlichen Altertums, Universitätsprogramm, Christiania 1890; A. Koch, Die Autorität des hl. Augustinus in der Lehre von der Gnade und der Prädestination (ThQS 1891 S. 95 ff., 287 ff., 455 ff.); 10 B. B. Warfield, Two studies in the history of doctrine, Augustine and the Pelagian controversy. The development of the doctrine of infant salvation, New-York 1897 (mir unbekannt); A. Bruckner*, Julian von Eclanum, sein Leben und seine Lehre, Leipzig 1897 (TU XV, 3); H. Zimmer*, Pelagius in Irland, Berlin 1901; Möller-v. Schubert, Lehrbuch der KG I², Tübingen und Leipzig 1902; H. v. Schubert*, Der sog. Prädestinatus. Ein Beitrag 15 zur Gesch. des Pelagianismus, Leipzig 1903 (TU XXIV, NF IX, 4); E. Riggenbach, Unbeachtet gebliebene Fragmente des Pelagius-Kommentars zu den paulinischen Briefen [bei Smaragdus v. St. Mihiel] (erscheint demnächst i. d. „Beiträgen z. Förderung" u. s. w. von Schlatter u. Lütgert); Nestoriana ed. F. Loofs, Halle 1905.

Quellen (vgl. die Zusammenstellung verschiedener Urkunden und Berichte zur Geschichte 20 des Pelagianismus in der Appendix des Bd X der Benediktiner-Ausgabe der Opera Aug. = MSL 45, 1609 ff.). Urkundliches Material haben wir in ausreichendem Maße für die Lehre der streitenden Parteien und für die Art der antipelagianischen Polemik: 1. Die Werke Augustins, insonderheit seine antipelagianischen Schriften (vgl. oben Bd II, 257, 30 ff. und 281, 7 ff.; auch hier citiere ich nach MSL 32—46, doch mit der Bandzahl der Opp. Aug., vgl. Bd II 25 S. 257, 50 f.), 2. die Reste der Schriftstellerei des Pelagius, Cälestius und Julian (vgl. zunächst Garnier I, 366 ff., 383 ff., 387 ff.; Näheres unten), 3. sonstige pelagianische Schriften, wie der libellus der Aquilejenser (Garnier I, 319—323; vgl. Walch IV, 676—79, Caspari S. 346 Anm., Bruckner S. 31 f.), die Vorreden des Anianus v. Celeda (Garnier I, 389—392, vgl. I, 151—155 und v. Schubert S. 114 f.) und die von Caspari auf den Briten Agricola 30 (vgl. Bd I, 249), von Morin und Künstle (nach Bardenhewer Patrologie, 2. Aufl. S. 445) auf seinen Landsmann Fastidius (vgl. Bd V, 780 f.) zurückgeführten pelagianischen Briefe und Traktate, die Caspari der Forschung erschlossen hat, 4. die antipelagianischen Schriften und gelegentlichen Bemerkungen des Hieronymus (vgl. Bd VIII, 50, 17 ff.; citiert ist nach Vallarsi überall da, wo dem Texte in MSL 22 ff. die Seitenzahlen Vallarsis eingedruckt sind, sonst nach 35 MSL), 5. Orosius' liber apologeticus (vgl. Bd XIV, 494), citiert nach der Ausgabe von Zangemeister, 6. das commonitorium super nomine Caelestii des Marius Mercator (ed. Baluze p. 132—142; vgl. Bd XII, 343, 29 ff.) und der handschriftlich mit einem fast gleichlautenden Titel (commonitorium adversum haeresim Pelagii et Caelestii) versehene liber subnotationum in verba Juliani (ed. Baluze p. 1—39, vgl. Bd XII, 343, 35). Uebrigens ist 40 das Urkundenmaterial dürftig: von keiner der zahlreichen durch den Streit veranlaßten Synoden (vgl. Garnier, diss. secunda; I, 165—237), mit Ausnahme des hier kaum zu nennenden ephesinischen Konzils von 431, sind die Akten erhalten; wichtige Briefe, wie die ep. tractoria des Zosimus und die Briefe Julians an ihn, sind ganz oder bis auf dürftige Fragmente verloren. Einige erhaltene Briefe der bei dem Streit beteiligten Personen und die von den Po- 45 lemikern gegebenen Citate aus den Synodalakten sind neben den Streitschriften, die nur in gewisser Hinsicht urkundlichen Wert haben, die einzigen über den äußern Verlauf des Streites uns unterrichtenden Urkunden, die erhalten sind.

Alte Darstellungen des pelagianischen Streites fehlen: keiner der griechischen Historiker des 5. Jahrhunderts erwähnt den Streit, keiner nennt den Pelagius 50 oder Cälestius oder Julian. Eine Art von Darstellung giebt für die Anfangszeit Augustin de gestis Pelagii 35, 61 ff. (X, 355 ff.), für den ganzen Verlauf das commonitorium des Marius Mercator. Neben diesen Skizzen sind die berichtenden Angaben der Urkunden und Streitschriften, gelegentliche Notizen bei Augustin und Hieronymus, bei Prosper (vgl. d. A.) und bei einigen Späteren, endlich der liber praedestinatus (MSL 53, 587—672) als Quellen 55 zu nennen.

1. Pelagius und sein Freund Cälestius werden von Augustin in einem Briefe, welcher der zweiten Hälfte des Jahres 418 entstammt (ep. 190, 6, 22. II, 684 f.) als die toto orbe christiano verurteilten auctores vel certe acerrimi notissimique suasores einer neuen Häresie bezeichnet, die durch die Bestreitung der göttlichen Gnade 60 die sichern Fundamente des uralten Glaubens einzureißen sich bemühe. Dies Urteil ist zweifellos in mehr als einer Hinsicht falsch. Augustins Gnadenlehre war in höherem Maße eine Neuerung, als die Gedanken des Pelagius. Und mit der Verurteilung des Pelagius in der ganzen christlichen Welt hat es eine eigene Bewandtnis: Pelagius, der bis 411 als völlig orthodox gegolten hatte, ist in den Verdacht der Ketzerei erst dann 65 gekommen, als er in den Bereich der dogmatischen Einflüsse Augustins geriet; von Afrika ist die Zensurierung der Pelagianer ausgegangen, und nicht ohne Schwierigkeiten hat das

afrikanische Urteil im Abendland offizielle Anerkennung erlangt; der Orient dagegen ist nur durch die eigenartige Verquickung des pelagianischen Streites mit dem nestorianischen dazu gekommen, Pelagius in den Ketzerkatalog aufzunehmen, und auch dies erst mehr als ein Jahrzehnt nach 418. Dennoch hat das Urteil Augustins die Schätzung, die Pelagius gefunden hat, so stark beeinflußt, daß der Widerspruch, dem Augustin bei Semler und dem Rationalismus begegnete — **non infitior**, sagte Semler in der Vorrede zu seiner Ausgabe des Briefes an die Demetrias, **Pelagium et socios contra jus et fas auctoritate et potestate externa oppressos fuisse, alienos quidem ab Augustini et Africanorum theologia provinciali, minime vero alienos a christianismi vera causa et salubri regula** — in der Regel nur dem Rationalismus auf sein Schuldkonto angerechnet ist. Allein, so zweifellos die sympathische Beurteilung, die Semlers Rationalismus dem Pelagianismus angedeihen ließ, über das Ziel hinausschoß, das ist doch seit drei Jahren, seit der lehrreichen Publikation Zimmers, zweifellos geworden, daß Augustins Urteil über Pelagius in noch höherem Maße der Revision bedarf, als es die neuere Dogmengeschichte schon vordem erkannt hatte.

2a. Pelagius „hat lange in Rom gelebt“ (**Aug. de gratia Christi** 2, 21, 24. X, 396), ehe sein Leben um 411 (vgl. unten) mit einer Reise nach Afrika die tragische Wendung nahm, infolge deren er als **haeresiarcha** gilt. Schon **ca.** 400, zur Zeit des Bischofs Anastasius (398—401), weilte er in Rom (**Mar. Merc., common. p.** 2; über **Hieron. praef. in Jerem. libr.** 4. **Vall. IV,** 968 vgl. die Note Vallarsis). Daß er um 410 schon ein Greis war, kann mit der in einigen Hss. der Werke des Hieronymus seinem Kommentar zu den Paulinischen Briefen vorangestellten **praefatio ad Heliodorum (MSL** 30. **XI,** 645**A)** nicht bewiesen werden (gegen Walch IV, 541); denn diese Vorrede rührt m. E. nicht von Pelagius her. Doch ist es nicht unwahrscheinlich (vgl. **Zosimus ep. ad. Afric. nr.** 2 ^{bis} **Aug. X,** 1721: **longa servitute; Pelag. ad Demetr.** 24, **Aug. II,** 1115: **senescimus**). Man hört auch nach 418 nichts mehr von Pelagius. Jedenfalls fällt der größere Teil seines Lebens in die Zeit vor 400. Aus diesen langen Lebensjahren des Pelagius weiß man gar nichts Sicheres. Selbst seine Heimat läßt sich nicht zweifellos bestimmen. Augustin erwähnt gelegentlich (**ep.** 186, **1. II,** 816), daß Pelagius zur Unterscheidung von einem Pelagius aus Tarent den Beinamen **Brito** führe; Prosper nennt ihn in der Chronik (**ad ann.** 413 **ed.** Mommsen **p.** 467) **Pelagius Britto**, an anderer Stelle „die britannische Schlange“ (**carmen de ingr. MSL** 45, 1684); Marius Mercator führt ihn als **gente Brittanum** ein (**liber subnot. p.** 2); und Orosius verhöhnt ihn als **Britannicus noster (apol.** 12, 3 **p.** 620). Hieronymus aber, der es wußte, daß geographische Fabeleien der Alten die **Scoti** (d. h. die Iren) als wilde Menschenfresser schilderten, die nicht einmal die Ehe hätten, und der ein Asketen-Interesse daran hatte, über letzteres, als beständen diese Zustände noch zu seiner Zeit, sich aufzuregen (**adv. Jov.** 2. **II,** 335; **ad Oceanum** 3. **I,** 415; vgl. Zimmer S. 20 Anm. 2), bemerkt gelegentlich (**praef. in Jerem. lib.** 3. **IV,** 924), daß Pelagius — er ist gemeint, nicht Cälestius (vgl. Caspari S. 348 Anm.) —, der **Albinus** (d. h. aus **Albin** oder **Albion** stammende) **canis grandis et corpulentus**, durch den Johannes v. Antiochien belle, und der **calcibus magis possit saevire quam dentibus**, iroschottischer Abkunft sei (**habet enim progeniem Scoticae gentis de Britannorum vicinia**); und an einer zweiten Stelle (**praef. in Jerem. lib.** 1. **IV,** 836) meint er, Pelagius habe, da er früher zu sehr mit dem primitiven Mehlbrei der Iroschotten beschwert sei (**Scotorum pultibus praegravatus**), nicht die nötige Gedächtniskraft behalten. Schon Vallarsi schloß aus den letzterwähnten Stellen des Hieronymus, daß Pelagius ein „Schotte“ gewesen sei (**nota a. a. O.**), deutete aber **Scotia** irrig auf das heutige Schottland. Neuerdings hat Zimmer, unter den **Scoti** richtig Iren verstehend, es als sicher angesehen, daß Pelagius ein Ire war, der über Südwestbritannien nach Rom kam (S. 20; vgl. oben Bd X, 211, 15). Daß es vor Patrick in Irland keine Christen gegeben habe, kann man dem nicht entgegenhalten (vgl. Bd X, 207 f.); man wird auch zugeben müssen, daß die „Schimpfereien“ des Hieronymus bei allen Verständigen ohne allen Eindruck bleiben mußten, wenn Pelagius nicht aus Irland stammte. Allein hat nicht Hieronymus oft in einer Weise polemisiert, die nur Ununterrichteten imponieren konnte? Die Unbestimmtheit der Aussagen des Hieronymus (vgl. auch das **Albinus canis**), der nicht anzuzweifelnde Beiname **Brito**, den Pelagius trug, und der Umstand, daß auch der im Kreise des Hieronymus mit Pelagius bekannt gewordene Orosius den Pelagius einen Britannier nennt, — dies alles rät m. E., bei der bisher fast allgemeinen Annahme (vgl. Walch IV, 535 f.; für Irland Möller-v. Schubert I, 631)

zu bleiben, daß Pelagius ein Britte war. Er war Mönch (**Aug. de gestis Pel.** 14, 36. X, 342; **syn. Diospol.** bei Aug. a. a. O. 19, 43 und 20, 44. X, 345 f.; **Mar. Merc. lib. subnot.** p. 2); doch weiß man nicht, ob er's schon in seiner Heimat gewesen ist. Nicht unwahrscheinlich ist, daß er schon vor seinem Aufenthalt in Rom den Orient besucht hat. Daß er Griechisch verstand, ist freilich kein zwingender Beweis dafür (vgl. Zimmer S. 199 Anm. und S. 213 ff.), und weil er Griechisch lesen konnte, so ist auch das schon in Rom bei ihm nachweisbare Wissen von orientalischen Zuständen (ad Rö 16, 1 MSL 30, 714 D; ad 1 Ti 3, 11 ib. 880 C) und die Verwandtschaft seiner Kommentare mit denen Theodors v. Mopsueste (vgl. **Theod. Mops. in epp. Pauli comm. ed. Swete** I p. LXXIV—LXXVI) kein zuverlässiges Zeugnis; allein ein früherer Aufenthalt etwa im Kreise Diodors v. Tarsus würde dies alles erklärlicher machen. Die Identität unsers Pelagius mit dem von Chrysostomus im Jahre 405 (ep. 4 ad Olymp. fin. MSG 52, 596) erwähnten Mönch Pelagius wäre selbst dann, wenn unser Pelagius den Kreis des Diodor kannte, sehr unwahrscheinlich; denn unser Pelagius weilte im J. 405 in Rom (vgl. Walch IV, 511 f.); und in einem von Isidorus Pelusiota (lib. I ep. 314. MSG 78, 364) mit einem Briefe bedachten mönchischen Gourmand Pelagius unsern Pelagius wiederzufinden, ist ebenso grundlos als nutzlos. Wäre unser Pelagius schon vor 400 im Orient gewesen, so könnte er im Orient Mönch geworden sein, dort auch einer Klostergemeinschaft angehört haben. In Rom fehlte ihm offenbar der Zusammenhang mit einer klösterlichen Gemeinschaft. Auch ein kirchliches Amt hatte er nicht; er war Laie (**Orosius**, ap. 4 p. 607, 24; **Zosimus ep. ad Afric. Aug.** X app. 1721). Trotzdem hat es Pelagius in Rom sich eifrig angelegen sein lassen, auf andere zu wirken (vgl. **ep. ad Demetr.** 2. Aug. II app. p. 1100: **quoties mihi de institutione morum et sanctae vitae conversatione dicendum est, soleo primo humanae naturae vim qualitatemque monstrare**; vgl. Pel. ad 1 Th 5, 11. MSL 30, 869 C); — ein gebildeter, sittenstrenger Asket fand sein Publikum auch ohne Schule (gegen Noris p. 29) und Amt. Und daß Pelagius in dem Rufe guter Bildung und ernstester mönchischer Frömmigkeit stand, ist gänzlich zweifellos (**Zosimus** a. a. O.; **Aug. de pecc. mer.** 2, 25, 41. X, 176: **talia ingenia**; ib. 3, 3, 5 p. 188: **bonus ac praedicandus vir**), „seine Lebensführung wurde von vielen gerühmt" (**Aug. retr.** 2, 33. I, 644); und sein Ruf reichte über Rom hinaus: mit dem edlen und frommen Paulinus v. Nola (vgl. Bd XV, 55 ff.) stand er schon im J. 405 (vgl. **Pel. ep. ad Inn.** bei **Aug. de gratia** 35, 38. X, 378) in brieflicher Verbindung (**Aug.** a. a. O. und **ep.** 186, 1. II, 816), Augustin hörte von ihm als einem **vir sanctus et non parvo provectu Christianus** (**de pecc. mer.** 3, 1, 1. X, 185; vgl. ib. 2, 16, 25 p. 167) und macht noch später, wenigstens dem Paulinus gegenüber, kein Hehl daraus, daß er Pelagius geliebt habe (**ep.** 186, 1. II, 816). Das häßliche Geschimpfe des Hieronymus und Orosius belastet unter diesen Umständen nur sie selbst, nicht den Pelagius, und hat für unser Wissen über Pelagius nur den Wert, daß es uns sein Äußeres erkennen läßt: Pelagius ist ein Mann mit breiten Schultern und starkem Nacken gewesen, der von vorn gesehen (**in fronte**), den Eindruck großer Wohlbeleibtheit machte (**Oros.** ap. 31, 2 p. 657; vgl. **Hieron. praef. in Jerem. lib.** 3 oben S. 749, 11 und **dial.** 1, 28. II, 726). Daß Pelagius verschnitten gewesen sei (Walch IV, 513), ist m. E. ein irriger Schluß daraus, daß Orosius (ap. 16, 5 p. 626) ihn im Gegensatz zu Christo, dem **perfectus agnus**, als **mutilus** bezeichnet. Zu einem Einäugigen haben ihn erst die Herausgeber des Orosius gemacht, die es nicht verstanden, daß Orosius a. a. O. gegenüber dem **perfectus agnus** mit sieben Augen (Apk 5, 6) den Pelagius als einen gewöhnlichen *δυόφθαλμος* charakterisiert, und deshalb das *δυόφθαλμος* der Hss. in *μονόφθαλμος* „korrigierten".

2b. Pelagius hat nach Gennadius (c. 43 ed. Richardson TU XIV, 1 S. 77), **antequam proderetur haereticus**, zwei Werke geschrieben, die Gennadius als **studiosis necessaria** beurteilt: **de fide trinitatis libros III**, und **eclogarum** (älteren Ausgaben: **eulogiarum**) **ex divinis scripturis librum unum, capitulorum indiciis in modum sancti Cypriani** (vgl. dessen **testimoniorum libri III** ed. Hartel I, 35 ff.) **praesignatum**. Ersteres Werk ist, bis jetzt spurlos, verloren; letzteres ist unfraglich identisch mit dem **testimoniorum liber**, den Augustin **contra duas epp. Pelag.** (4, 8, 21. X, 623) erwähnt, und mit dem **liber, qui capitulorum vocatur**, von dem er in **de gestis** (30, 54. X, 350) redet, sowie mit den **capitula**, aus deren **tituli** Hieronymus (**dial.** 1, 25 ff. **Vall.** II, 721 ff.) einige anführt, und dem **capitulorum liber**, aus dem die Synode von Diospolis dem Pelagius mehrere seiner Sätze vorhielt (**Aug. de gestis** 3, 7; vgl. 1, 2 ff.). Daß dieser **eclogarum liber** vor 411 geschrieben ist, wie Genna-

dius überliefert, ist sehr wahrscheinlich; doch haben die Fragmente dieses wesentlich aus Schriftcitaten bestehenden Werkes, in dem nur die Überschriften der einzelnen Kapitel, die tituli, von Pelagius herrührten (vgl. die übrigens vielfach anfechtbare Zusammenstellung der Fragmente bei Garnier I, 370 f.), für die Erkenntnis der Gedanken des Pelagius nur geringe Bedeutung. Um so wichtiger sind die sicher ebenso alten in apostolum Paulum commentarii des Pelagius (Mar. Merc. comm. p. 135), die Gennadius nicht nennt. Augustin lernte diese expositiones brevissimas in apostoli Pauli epistulas schon i. J. 412 kennen (de pecc. mer. 3, 1. X, 185 f.); es wird daher richtig sein, was Marius Mercator (a. a. O.) bemerkt, daß Pelagius sie ante vastationem urbis Romae (d. h. vor 410) geschrieben habe. Dieser Kommentar zu den 13 Paulinen darf nach Zimmers glücklichen Entdeckungen als erhalten gelten. Zimmer hat nicht nur eine Benutzung desselben und zahlreiche Citate aus ihm in der irischen Litteratur nachgewiesen (vgl. Zimmer selbst, oben Bd X, 211); er hat auch, seit er Bd X, 211 schrieb, noch eine Hs. des Pelagius-Kommentars aufgefunden und diesen cod. Sangall. auf S. 280—420 seines Buches mit der unter die Werke des Hieronymus geratenen Form des Pelagiuskommentars (vgl. Bd X, 211, 12 f.; MSL 30, 646—902) verglichen. Eine „Bearbeitung" des Pelagius-Kommentars kann man seitdem den Pseudo-Hieronymus nicht mehr nennen (vgl. Zimmer S. 245 Anm. 1). Im Kommentar zum Römerbrief fehlen zwar bei Pseudo-Hieronymus zwei von Augustin und Marius Mercator aufbewahrte pelagianische Ausführungen, die der cod. Sangall. erhalten hat; sonst aber *bietet Pseudo-Hieronymus*, von zahlreichen Textkorruptelen und zufälligen Auslassungen abgesehen, *den Pelagius-Kommentar wesentlich intakt*. Auch als verkürzt wird man trotz der lehrreichen Nachweisungen Riggenbachs den durch Pseudo-Hieronymus, den cod. Sangall. und viele irische Citate verbürgten Text dieser expositiones brevissimae des Pelagius höchstens an wenigen Stellen ansehen dürfen, wenn auch in Bezug auf „Primasius" und die Smaragdus-Citate noch viele Rätsel bleiben. Daß Pseudo-Hieronymus das pelagianische Kommentar-Werk ist, das Cassiodor nach seiner eignen Angabe (de instit. div. litt. 8. MSL 70, 1119 f.) im Römerbrief-Kommentar gereinigt hat (so Zimmer Bd X, 211, 13, während er in seinem späteren Buche, S. 201 ff., diese Ansicht bekämpft), ist m. E. trotzdem möglich — man muß das „epistolam ad Romanos, qua potui curiositate, purgavi" nicht zu ernst nehmen; Cassiodors Zeit war bescheiden in ihren Forderungen an die Selbstthätigkeit, und Cassiodor selbst war außer stande, das Pelagianische stets als solches zu erkennen —; allein die Annahme ist nicht nötig, ja vielleicht unwahrscheinlich (vgl. Zimmer S. 201 ff.; doch kann ich mehrere Argumente Z.s mir nicht aneignen) und jedenfalls vielen Kopfzerbrechens nicht mehr wert, weil die Bedeutung des Pseudo-Hieronymus unabhängig von dieser Frage jetzt feststeht. Diese Bedeutung kann dogmengeschichtlich nicht leicht überschätzt werden. Der nach dem [mehrfach interpolierten] cod. Sangall. kontrollierte Pseudo-Hieronymus ermöglicht es uns, dem Pelagius gegenüber dem audiatur et altera pars gerecht zu werden: aus einer Zeit stammend, da Pelagius weithin geschätzt ward, da er selbst dem ungenau unterrichteten Augustin rectae fidei videbatur (Aug. ep. 186, 1. II, 186), zeigt uns das Kommentarwerk des Pelagius die „pelagianischen" Gedanken im Rahmen einer sittlich-religiösen Gesamtanschauung, die man nach Augustins Polemik bei Pelagius nicht vermutet. Es ist billig, vor allem Weiteren diese Gesamtanschauung des Pelagius in der Zeit vor dem Streit, soweit es hier in der Kürze möglich ist, darzulegen.

3a. Schon in seinem Kommentar zum Römerbrief hat Pelagius den Gedanken eines von Adam her auf dem Wege der Fortpflanzung vererbten peccatum originale energisch zurückgewiesen. Er bekämpft diese Vorstellung nicht nur indirekt, indem er andere (Cälestius? — vgl. unten S. 758, 11) zu Worte kommen läßt, qui contra traducem peccati sunt (zu Rö 5, 15. Zimmer S. 296, vgl. Garnier I, 369), oder darauf hinweist, daß andere sagen, nulla ratione concedi, ut deus, qui propria peccata remittit, imputet aliena (ibid.); er sagt selbst: insaniunt, qui de Adam per traducem asserunt ad nos venire peccatum (Rö 7, 8. p. 676 B). Nur die caro der Menschen, nicht ihre unsterbliche (Rö 8, 13. p. 681 C) Seele, stammt aus der massa Adae (Rö 5, 5. Zimmer S. 296; Rö 4, 1. p. 663 A). Und auch die substantia carnis ist von Gott und daher gut (Rö 7, 18. p. 678 B; 1 Ko 11, 12. p. 750 B); es ist manichäisch, zu meinen, naturam corporis insertum habere peccatum (zu Rö 6, 19. p. 674 A). Es hat daher der Mensch jetzt, wie früher, die Möglichkeit, *nicht* zu sündigen: natura talis a deo facta, ut possit non peccare, si velit (Rö 8, 3. p. 680 B); unusquisque habet libertatem faciendi bonum vel malum (Rö 11, 8, p. 696 B). An dieser Freiheit hat Pelagius ein besonderes Interesse; das „ne tollatur

libertas arbitrii" ist ihm mehrfach ein ausschlaggebendes Argument (a. a. O. p. 696 A; Kol 1, 10. p. 853 C; 1 Ti 2, 4. p. 877 D, vgl. Zimmer S. 400; Phil 2, 14. p. 846 B, vgl. Zimmer S. 378: si enim ita non est, nullus invenitur liberum arbitrium habens). Auch der natürliche Tod ist nicht von Adam herzuleiten. Pelagius sagt dies freilich nicht direkt. Doch wenn er Abraham, Isaak und Jakob als solche bezeichnet, zu denen der Tod nicht durchgedrungen sei, weil sie [nach Mt 22, 32] leben (Rö 5, 12. p. 668 C), und wenn er generell sagt: justus non habet mori (Rö 5, 7. p. 667 B), so ist offenbar, daß er die communis et naturalis mors (Rö 8, 12. p. 681 C) nicht als Folge des Sündenfalls ansieht. Das natürliche Sterben allein (d. h. offenbar: das Sterben ohne das nachfolgende Gehaltensein im Hades) fällt ihm überhaupt nicht unter den Begriff des Todes. Dennoch ist durch Adam die Sünde in die Welt gekommen (Rö 5, 12. p. 668 B), und dennoch hat Adam sich und seinen Nachkommen den Tod gebracht (Rö 5, 15. Zimmer 296, vgl. Garnier I, 369). Pelagius hat ein zum mindesten exegetisches Interesse an diesen Gedanken; denn es ist ihm wichtig propterea Christum passum [esse], ut qui sequentes Adam discesseramus a deo, per Christum reconciliaremur deo (Rö 5, 12. p. 668 B). Wie denkt er sich denn die Verlorenheit des Menschengeschlechts? Zunächst muß da betont werden, daß obgleich die caro gut ist, die desideria carnis (edere, potare etc.), sobald sie naturae modum excedunt (1 Ti 5, 6. p. 883 B), der ratio widersprechen (Rö 7, 22 p. 678 D); non est hominis rationalis irrationalium animalium ritu vivendum (Rö 7, 17. p. 678 A; vgl. Rö 8, 12. p. 681 C). Die Ausführungen dieser Art tragen bei Pelagius ein entschieden asketisches Gepräge: alles verkaufen (1 Ti 6, 19. p. 888 B), wie er selbst es gethan hat (Aug. de pecc. mer. 2, 16, 25. X, 167), sich enthalten auch vom Erlaubten (1 Th 1, 5. p. 863 A), wie Pilgrime zufrieden sein mit dem Nötigen (1 Ti 6, 7. p. 886 A) und in virginitas leben (1 Ko 7, 1. p. 734 C; ib. 7, 34. p. 739 D u. ö.): das ist ihm das Ideal, das das Höhere für die „Starken" (1 Ti 4, 3. p. 881 B; 1 Ko 7, 28. p. 738 D), der leichtere Weg zu größerer Gerechtigkeit (1 Ko 7, 28. p. 739 A). Doch hütet sich Pelagius, dies Ideal so zu betonen, daß die Natur getadelt erscheint: auch die copula carnalis ist [in der Ehe] erlaubt (1 Ko 6, 16. p. 733 C; doch vgl. 1 Ko 7, 1 ff. p. 735 A: statim se abstinere post conceptum), ja ex traditione dei sanctae sunt nuptiae (1 Ko 7, 14. p. 737 A). Ohne den Gedanken ernstlich zu gefährden, daß in den Schranken der Natur die Funktionen der caro nicht unrecht sind — natura agit legem in corde (Rö 2, 15. p. 655 D; vgl. ib. zu 2, 12. p. 655 B, korrigiert nach Zimmer S. 290 f.: sine lege litterae, in lege naturae) —, verstärkt daher die asketische Färbung der Gedanken des Pelagius nur den Eindruck der Vernunftwidrigkeit der desideria carnis. Sie stehen der voluntas animae entgegen (Rö 7, 22. p. 678 C), werden in ihrer Stärke zu Leidenszuständen (passiones, = πάθη): maxima pars passionum desideria humani corporis, quod cum ceteris, irrationalibus, animalibus commune habemus (Rö 8, 13. p. 681 C). Freilich kann die Vernunft diesen passiones irrationabilium animalium widerstreben (Rö 7, 22. p. 678 C, ergänzt nach Zimmer S. 300 f.). Aber wie die gesamte Stoa, deren Einwirkung die Affektenlehre des Pelagius verrät, davon überzeugt war, daß infolge der communis insania die Menschheit ein Meer von Verkehrtheit und Lastern sei (vgl. Zeller, Phil. der Griechen III, 1 3. Aufl. S. 252), so verhüllt sich auch Pelagius die Macht der Sünde auf Erden nicht. Und die Sünde ist durch Adam in die Welt gekommen: insaniunt, qui dicunt, antequam deceperit diabolus Evam, peccatum fuisse in mundo (Rö 5, 12. p. 668 B). Exemplo vel forma (ibid.) hat Adam die Sünde in die Welt gebracht: exemplo inobedientiae Adae (ib. 5, 19. p. 671 A) „peccatores constituti sunt multi" (Rö 5, 19). Ja die consuetudo peccati ist eine solche Macht geworden für die Menschheit und den Einzelnen, daß Pelagius von einer in der consuetudo peccandi wurzelnden necessitas zu reden wagt, die freilich jeder Mensch sich selbst bereitet hat (Rö 7, 20. p. 678 C). Und weil alle — in multitudine peccatorum non excipiuntur pauci justi (Rö 5, 12. p. 668 C) — gesündigt haben, so sterben auch diese alle: per Adam mors intravit, quia ipse primus est mortuus. Adam ist morientium forma, wie Christus die forma resurgentium (1 Ko 15, 21. p. 765 B). — Zwar hat dann Gott, weil die Menschen naturalem legem obliti degeneraverant a natura et per excessiones peccandi consuetudine permanente quasi naturaliter . . . infructuosi esse coeperunt (Rö 11, 24. p. 698 C), das Gesetz (die lex litterae) gegeben. Dies Gesetz hätte auch erfüllt werden können — non enim impossibilia mandata (Rö 8, 3. p. 679 D u. ö.) —, und wer es gehalten hätte, der

hätte nicht etwa nur irdischen Lohn, sondern das ewige Leben davon getragen (Rö 10, 5. p. 693 B; Rö 7, 10. p. 676 D). Aber Pelagius scheint zu meinen, daß faktisch niemand das geschriebene Gesetz vollkommen hielt (Rö 10, 5. p. 693 B): per infirmitatem carnis non potuit [lex] impleri (Rö 8, 3. p. 679 C); und Sündenvergebung kannte das Gesetz nicht (Rö 3, 20. p. 660 D; Rö 5, 20. p. 671 B). Ja, das Gesetz 5 magis gravavit peccare volentes, quam absolvit, per scientiam cumulando delicta (Rö 4, 15. p. 664 C) und, bona terrae promittens, nutrire novit amatorum carnis desideria (Rö 7, 6. p. 675 C). — Doch Gott hatte vor aller Zeit sich vorgesetzt, per filium salvare credentes (Tit 1, 2. p. 895 D), proposuit sola fide salvare, quos praesciverat credituros (Rö 8, 28. p. 684 D); und tunc manifestavit con- 10 silium suum, quando praescierat factum esse, omnem scilicet mundum a justitia diversum (Tit 1, 3. p. 895 D). Als Christus kam, impletum jam erat tempus, quando legem per malam consuetudinem nemo poterat custodire (Ga 4, 4. p. 815 A). Weil nun ita praevaluit consuetudo peccandi, ut nemo jam perficiat legem (Ga 3, 10. p. 812 B; vgl. zu Eph 2, 3 τέκνα φύσει ὀργῆς p. 827 B), so steht, 15 seit Christus gekommen ist, das Heil nur im Glauben an ihn (Rö 2, 12. p. 655 B): in ecclesia nunc sola veritas stat firmata, quae antea in lege erat posita vel natura (1 Ti 3, 15. p. 880 D, vgl. Zimmer S. 102). — Was hat denn nun Christus gethan? Was giebt er? Eine zwiefache Antwort bekommt man an vielen Stellen: remissionem peccatorum donat credentibus et docet, quomodo debeant carnis 20 vitia vitari atque prudentia resecari (Rö 3, 20. p. 660 D); gratiam vivendi et doctrinam praebuit et exemplum (Rö 6, 14. p. 673 C, vgl. Zimmer S. 249; über den Zusatz im cod. Sangall.: insuper et virtutem per spiritum sanctum vgl. unten S. 756, 12). Geht man genauer auf die remissio peccatorum, die gratia vivendi, ein, so kann man die redemptio und die justificatio unterscheiden: non solum 25 redemit, sed etiam peccata remisit, sine labore justos nos facit (Eph 1, 7. p. 821 C). Redemit nos sanguine suo de morte, cui per peccatum venditi fueramus, . . . quam mortem Christus vicit, quia non peccavit (Rö 3, 24. p. 661 B); justitia donatur per baptismum (Rö 5, 17. p. 670 B). Das erstere wird nur betont, wo der Paulustext von redemptio spricht; das zweite ist ein von Pelagius immer wieder geltend 30 gemachter Gedanke. Und dieser Gedanke, daß die Christen justificati gratis sind sine ulla operum actione per baptismum, quod omnibus non merentibus gratis peccata donavit (Rö 3, 24. p. 661 B), verdient genauere Wiedergabe. Beachtenswert ist zunächst die begriffliche Fassung der justificatio: sie steht infolge richtigeren Verständnisses des Paulus der evangelischen näher als die Augustins (vgl. Rö 4, 6. p. 663 C: ad hoc 35 fides prima ad justitiam reputatur, ut de praeterito absolvatur et de praesenti justificetur et ad futura fidei opera praeparetur). Sodann muß die Schärfe hervorgehoben werden, mit der Pelagius betont, daß diese justificatio im Menschen nichts anderes voraussetzt als den Glauben: per solam fidem justificat deus impium convertendum (Rö 4, 5. p. 663 B); proposuit gratis per solam fidem peccata 40 remittere (ib. C). Das „sola fide [justificari oder accipere remissionem oder salvari]“ hat vor Luther keinen so energischen Vertreter gehabt als Pelagius. Ich führe, ohne anzunehmen, daß meine Liste vollständig ist, folgende Stellen an: p. 662 B, 663 B und C, 666 A, 684 B und C, 692 D, 693 A, 698 D, 744 D, 786 B, 806 D, 809 A, 810 C und D, 811 B, 812 A und C und D (vgl. Zimmer S. 352; 45 m. E. ist justificat sola fide zu lesen), 813 A, 814 B, 819 D, 824 A, 827 D, 828 C, 848 B, 850 D. Mehrere dieser Stellen sind außer durch Pseudo-Hieronymus und den cod. Sangall. auch durch Citate der von Zimmer (S. 39 ff.) besprochenen Würzburger Handschrift gedeckt (vgl. Zimmer S. 46 zu 663 C, 54 zu 693 A, 89 zu 806 D, 99 zu 810 D, 99 zu 850 D). Daß die angeführten Stellen echte Äußerungen des Pelagius geben, 50 kann daher nicht im Geringsten zweifelhaft sein. Auch das (vgl. Caspari S. 219 Anm.) kann nicht irre machen, daß neben dem „ad justitiam sola sufficit fides“ (p. 812 A) für Pelagius die Warnung möglich ist: nolite errare, putantes solam fidem sufficere ad salutem (1 Ko 6, 9. p. 732 B); denn, was Pelagius mit dieser Warnung meint, wird p. 662 A, 812 B und 879 A so offenbar, daß ein sachlicher Widerspruch nicht bleibt: 55 gegen die ad destructionem operum justitiae solam fidem posse sufficere affirmantes (p. 662 A) betont er, quod sola fides ad salutem ei, qui post baptismum supervixerit, non sufficiat, nisi sanctitatem mentis et corporis habeat (879 A), und 812 B wird die die Frage (quaeritur), si fides sola sufficiat Christiano, durch die Ausführung erledigt: fides ad hoc proficit, ut in 60

primitiis credulitatis accedentes ad deum justificet, si deinceps in justificatione (beachte die zuständliche Fassung des Begriffs!) permaneant, ceterum sine operibus fidei, non legis, mortua est fides. Die letztcitierte Äußerung verknüpft durch den Begriff der opera fidei die justificatio mit dem Leben des justificatus. Welcher
5 Art diese Verknüpfung ist, entscheidet der Begriff der fides. Was ist fides für Pelagius? Die Antwort muß zunächst hervorheben, daß, wenn auch die fides als unicuique a deo data bezeichnet wird (Rö 12, 6. p. 701 C), insofern voluntate dei vocatur quisque ad fidem (1 Ko 1, 1. p. 717 B), dennoch jeder sua sponte et suo arbitrio credit (a. a. O. p. 717 B); Pelagius ist kein Prädestinatianer: praedesti-
10 nare idem est quod praescire . . .; quos praescivit credituros, hos vocavit; vocatio autem volentes colligit, non invitos (Rö 8, 29 f. p. 685 A); electio gratiae fides est, sicut opera electio legis (Rö 11, 5. p. 695 C); Rö 9, 16—19 ist von Paulus eine gegnerische Meinung angezogen, und der Apostel erwidert 9, 20 ff. (p. 689 f., vgl. Aug. de gestis 16, 39. X, 343). Sodann ist zu betonen, daß Pelagius in der
15 fides kein bloßes Fürwahrhalten sieht: die fides ist ihm nach Hbr 11, 1 die fides promissorum dei (1 Ti 6, 10. p. 886 C; vgl. Eph 2, 2 p. 827 A), die spes retributionis bonorum operum, ohne welche perficere virtutes nemo poterit (Rö 1, 17. p. 649 C). Der Zusammenhang zwischen justificatio und dem Leben in justificatione ist nach dieser Stelle also der, daß die fides als spes retributionis das Motiv für die
20 opera fidei wird. Der Getaufte ist sanctificatus (Eph 1, 1. p. 823 C); aber er muß nun auch diese sanctitas festhalten (vgl. oben S. 753, 58). Die früheren Sünden sollen niemanden ängstigen, tantum ne post baptismum delinquat (1 Ko 6, 11. p. 732 C). Sanctos homines . . . esse possibile est (Phil 4, 21. p. 852 D); Joannes omnem, qui peccat, deum non cognovisse confirmat (Eph 1, 17. p. 826 A). Wer
25 von der Sünde übereilt ist, ad poenitentiam convertatur (1 Ko 6, 11. p. 732 C); maculati ab ecclesia alieni esse censentur, nisi rursum per poenitentiam fuerint expurgati (Eph 5, 27. p. 837 D). Ita sibi Christus mundavit ecclesiam, ut antiqua crimina ablueret, et novas maculas quomodo non incurrimus, et verbo ostendit et exemplo (ibid.; vgl. Zimmer S. 370). — Das also ist — damit
30 kommen wir zu der oben (S. 753, 20) genannten zweiten Wohlthat Christi — die gratia Christi, die auch die Getauften noch erfahren, daß sie von Christi doctrina und exemplum lernen können. Selbst Stellen wie Phil 1, 6 werden auf die Gabe der gratia scientiae gedeutet (p. 841 C); ja sogar das ἐνδυναμοῦν, das Phil 4, 13 rühmt, findet Pelagius darin, daß Christus, dans intellectum, vel sua doctrina, confirmat
35 (p. 852 A). Und was ist das Besondere der doctrina und des exemplum Christi? Daß man lernt, quemadmodum oportet vincere passiones (Rö 6, 14. p. 673). Denn das ist das Eigenartige des NT, der gratia oder lex Christi (Rö 8, 2. p. 679 B, vgl. CD), daß Christus non solum peccata, sed etiam occasiones auferre docuit delictorum (Rö 6, 18. p. 673 D). Und Christus lehrte dies, kurz gesagt, da-
40 durch, daß er die Askese empfahl: nascendo de matre paupere divitias reprobavit; dum litteras non discit, refutat sapientiam saecularem; cum vero traditus non resistit, in humana fortitudine prohibet gloriari (1 Ko 1, 27. p. 721 C). Quae Moyses et naturalis lex non docuit, haec docuit dominus noster Jesus Christus: contemnere mundum et superare vitia (Rö 7, 25! p. 679 A).
45 3b. Einige nicht unwichtige, aber mit dem Grundzuge der eben entwickelten Gesamtanschauung nicht notwendig zusammenhängende Gedanken der Kommentare des Pelagius werden ihre Würdigung finden, wenn wir nun der Beurteilung der dargelegten Lehrweise uns zuwenden. Ich stelle dabei zunächst fest, daß, wie die Darstellung des Streites in den folgenden Nummern ergeben wird, alle dem Pelagius später mit Recht
50 vorgeworfenen Irrtümer mit einer Ausnahme schon in seinen Kommentaren nachweisbar sind. Die eine Ausnahme ist hinsichtlich des Punktes zu konstatieren, der später vor allen andern die Verurteilung des Pelagius veranlaßt hat: Bedenken gegen die Taufe der Kinder in remissionem peccatorum treten in den Kommentaren des Pelagius nicht hervor. Nicht, daß Pelagius verriete, daß er solche Bedenken damals nicht hatte.
55 Er spricht von der Kindertaufe gar nicht; seine hohe Wertung der justificatio sola fide durch die Taufe berücksichtigt offenbar nur die Erwachsenentaufe, die in seinem Beobachtungskreise damals vielleicht noch die Regel gewesen ist. Die Frage, ob auch die Kinder getauft werden dürften, hätte Pelagius zu verneinen keinen Anlaß gehabt; doch eine Taufe der Kinder in remissionem peccatorum hätte der Pelagius der Kommen-
60 tare nicht für korrekt halten können, wenn er über sie zu sprechen Anlaß gehabt hätte.

— Aus diesem Thatbestande ergiebt sich ein Doppeltes. Erstens, daß Pelagius' Lehrweise an sich weiten Kreisen der damaligen Kirche nicht anstößig gewesen sein kann — Pelagius galt ja als ein besonders heiliger Christ —; zweitens, daß die Frage der Kindertaufe für ihn verhängnisvoll werden mußte, sobald es als „kirchlich" dargethan ward, daß sie in remissionem peccatorum erfolge. Das zweite wird der Verlauf des Streites lehren; das erstere nötigt dazu, zuvor die dogmengeschichtliche Stellung der in 3a entwickelten Gedanken zu erörtern. Augustin hat zweimal (contra duas epp. 8, 24. X, 606 und de dono persev. 2, 4. X, 996) „die drei Hauptirrtümer" des Pelagianismus formuliert. Er sieht sie darin, daß die Pelagianer 1. das peccatum originale leugnen, 2. die gratia, qua justificamur, non gratis, sed secundum merita gegeben denken, und 3. darin, daß sie sündlose Vollkommenheit nach der Taufe für möglich halten. Der erste und der dritte Vorwurf ist dem Pelagius gegenüber berechtigt: ein propagine vererbtes peccatum kennt Pelagius nicht, so stark er die fast ausnahmslose Allgemeinheit der Sünde betont; und die, wenn auch selten realisierte, Möglichkeit sündloser Vollkommenheit nach der Taufe ist ihm die Voraussetzung der Überzeugung, daß die Christen zur Vollkommenheit berufen sind. Doch war Pelagius mit diesen beiden Anschauungen ein Neuerer? Wie steht es mit der „herkömmlichen Rede von einem Pelagianismus ante Pelagium" (vgl. Thomasius, DG I², 502, Anm. 2)? — Die Frage verträgt keine runde Antwort. Im Abendlande hatte seit Tertullian die Anschauung, daß der sündig gewordene erste Mensch die Sünde durch die Fortpflanzung auf seine Nachkommen vererbt habe, in wachsenden Kreisen Geltung erhalten; das Morgenland aber kannte diese Gedanken nicht (Harnack, DG II, 137), und die orientalische Freiheitslehre hatte auch in der occidentalischen Kirche ihre Vertreter gehabt. Pelagius berief sich später in seinem Buche de natura (Aug. de natura et gratia 61, 71. X, 282) mit Recht auf zwei zu seinen Gedanken völlig passende Äußerungen des Lactantius (divin. instit. 4, 24 f. MSL 6, 522 B: oportuit magistrum doctoremque virtutis homini simillimum fieri, ut vincendo peccatum doceat hominem vincere posse peccatum und ibid. 25 p. 525 A: ut desideriis carnis edomitis doceret, non necessitatis esse peccare, sed propositi ac voluntatis). Für die origenistische Theologie war freilich die ausnahmslose Allgemeinheit der Sünde eine Voraussetzung dieser Zeitlichkeit; doch der diese origenistische These begründende Gedanke eines Sündenfalls in der Präexistenz gehörte zu den am frühesten aufgegebenen Stücken der origenistischen Tradition. Daß Abraham, Noah, Henoch und Abel *εὐάρεστοι τῷ θεῷ* waren, sagte das AT; und auch Athanasius (de decr. syn. Nic. 5. MSG 25, 432 A) scheint dies im Sinne aktiver Rechtschaffenheit gedeutet zu haben, jedenfalls hielt er den Jeremias für sündlos (or. c. Ar. 3, 33. MSG 26, 393 A). — Vollends war es alte Tradition, daß es eine — natürlich im Bereiche der Möglichkeit liegende — Christenpflicht sei, nach der Taufe *ἀναμαρτήτως* zu leben (Justin, dial. 44. ed. Otto p. 148); auch Athanasius meint, daß *νῦν ἐν ἁγίοις κακία οὐκ ἔστιν* (contra gentes 2. MSG 25, 5 C), ja er sagt: *πολλοὶ γοῦν ἅγιοι γεγόνασι καὶ καθαροὶ πάσης ἁμαρτίας* (or. c. Ar. 3, 33. MSG 26, 393 A). Freilich war da, wo im Orient die Annahme möglicher Sündlosigkeit zu Hause war, der Sündenbegriff gelegentlich ein sehr äußerlicher (J. Leipoldt, Schenute TU XXV = NF X, 1 S. 79, vgl. Anm. 7); bei Pelagius, der mit ganzem Ernst auch vor Gedankensünden warnte (Eclogae tit. 131: malum nec cogitandum bei Hier. dial. 1, 32. II, 729; Aug. de gestis 4, 12. X, 326, Garnier I, 371; vgl. ad Demetr. 27. Aug. II, 1118) und nur im Interesse der Pflicht des sündlosen Lebens dessen Möglichkeit betonte, bedeutete die *ἀναμαρτησία* mehr, als bei dem „heiligen" Schenute, der in Ephesus ihn mit verurteilte. Dennoch ist auch hier, bei der Annahme möglicher Sündlosigkeit ebenso, wie bei der Verwerfung der Fortpflanzung der Adamssünde, offenbar, daß es einen „Pelagianismus ante Pelagium" gab. — Trotzdem kann man nicht sagen, daß die Gesamtanschauung des Pelagius nichts Neues biete gegenüber den verwandten älteren, im Orient noch damals verbreiteten Gedanken. Man kommt dem ihm Eigentümlichen näher, wenn man den zweiten der drei Vorwürfe untersucht, die Augustin ihm macht. Daß Pelagius die gratia, qua justificamur, durch menschliche merita bedingt sein lasse, wirft ihm Augustin freilich sehr mit Unrecht vor; denn daß der Mensch non meritis prioris vitae, sed sola fide (Eph 2, 8. p. 827 D) in der Taufe gerechtfertigt werde, ist ein Grundgedanke des Pelagius (vgl. o. S. 753, 39 ff.). Nur helfende Gnade anderer Art kann nach Pelagius verdient werden (vgl. u. S. 758, 10). Augustin polemisiert hier an Pelagius vorbei, weil er unter justificatio etwas anderes versteht als Pelagius: Pelagius kennt wirklich eine justificatio per remissionem

peccatorum, eine justificatio sola fide, die in der Taufe erfolgt; für Augustin aber vollzieht sich die justificatio erst durch die von der gratia remissionis zu unterscheidende gratia inspirationis, durch welche an Stelle der concupiscentia mala die concupiscentia bona, die dilectio, dem Menschen infundiert wird. Richtig formuliert daher Augustin an einer andern Stelle (de gestis 31, 56. X, 352) den Mangel, den er bei Pelagius fand, wenn er sagt, daß Pelagius die gratia dei nicht anerkenne, quae neque natura est cum libero arbitrio, neque legis scientia, neque tantum remissio peccatorum, sed ea, quae in singulis nostris actibus est necessaria. Die gratia, ohne die nach Augustin überhaupt nichts Gutes geschieht, die innerliche Mitteilung übernatürlicher Kraft zum Guten, die Anteilgabe an dem göttlichen bonum esse, kennt Pelagius in der That nicht. Zwar redet Pelagius von einer durch Christus den Seinen übermittelten virtus per spiritum sanctum (vgl. o. S. 753,21), von einem signaculum spiritus, das die Christen in der Taufe empfangen (Eph 4, 30. p. 835 A); er weiß auch, daß nach Rö 8, 26 der Geist unserer Schwachheit aufhilft (p. 684 A). Allein er versteht unter dieser Geisteshilfe entweder die mit der Taufe gegebene Versiegelung der Hoffnung auf jenseitige Vergeltung — die signa spiritus (d. i. das signari spiritu; und das geht wohl auf die Formen der manus impositio, vgl. 1 Ko 12, 13. p. 755 B) arrha sunt haereditatis futurae (Eph 1, 13. p. 825 C) —, oder das adjuvari doctrina sancti spiritus (Rö 8, 26. p. 684 A), d. h. die Stärkung unserer infirma possibilitas durch die [durch das NT, vielleicht auch durch christliche Prophetie, vgl. 1 Ko 14, 3. p. 759 C erfolgende] Belebung der spes retributionis (vgl. Rö 5, 5. p. 667 A: spiritum sanctum nobis dedit, qui jam ostendat gloriam futurorum). Zwar wird nicht jede Erwähnung des adjutorim spiritus von Pelagius in diesem Sinne erklärt; was die omnes spirituales gratiae benedictiones (Eph 1, 3. p. 823 D) sind, von denen Pelagius öfter geredet haben muß (vgl. Aug. de gestis 14, 32. X, 339), wird z. B. nicht deutlich. Aber während Augustin die gratia, unter deren Einwirkung der Getaufte fortwährend stehen soll, klar in der inspirito dilectionis sieht (vgl. Bd II, 280, 28 ff.), und während die Griechen in Bezug auf die Gnadenhilfe Gottes neben Gedanken, die Pelagius hat, zumeist ein Plus erbaulicher Redeweisen ertragen haben, die im Sinne einer physisch-hyperphysischen Kraftmitteilung verstanden werden könnten, geht die Tendenz des Pelagius offenbar dahin, die biblischen Gedanken in klaren, zu seiner Gesamtanschauung passenden Begriffen auszumünzen. Seine Gesamtanschauung aber ist jeder physischen oder hyperphysischen Begründung des Sittlichen entgegen, sie wurzelt im Intellektualismus der antiken Ethik. Dort ist der Pelagianismus ante Pelagium zu Hause. Während Augustin von der „mystischen" Philosophie der Zeit, dem Neuplatonismus, die entscheidenden Impulse bekommen hat, ist Pelagius von der ältern, moralistisch-rationalistischen Popularphilosophie, insonderheit von der der Stoa, abhängig. Konsequenter als andere vor ihm, konsequenter z. B. als die griechischen Apologeten, denkt er mit dem Begriffsmaterial dieser Traditionen; seine Beurteilung der naturalis et communis mors hat daher auch im Orient nur seltene Parallelen (Harnack DG II, 137 und 152 f.). Diese größere Geschlossenheit seines Denkens giebt dem Pelagius gegenüber der Vergangenheit vor ihm eine eigenartige Stellung, der man nicht gerecht wird, wenn man ihn nur als Vertreter der griechischen Freiheitslehre auffaßt. — — Ist der Gegensatz zwischen Pelagius und Augustin letztlich der zwischen den Voraussetzungen und Begriffen der mystischen Philosophie und denen des ältern, intellektualistischen Moralismus, so wird das Urteil begreiflich sein, das mir die Kommentare des Pelagius aufgenötigt haben: das Urteil, daß Recht und Unrecht zwischen Augustin und Pelagius nicht so reinlich zu Gunsten Augustins verteilt werden können, als es in der Regel geschieht. Fordert die Gerechtigkeit, daß man Augustin es zu gute hält, daß er mit seinem Begriffsmaterial die Tiefe des Evangeliums nicht ausschöpfen konnte, so ist's billig, auch den Pelagius analog zu beurteilen. Wer teilt denn heute die Vorstellungen Augustins de nuptiis et concupiscentia? Die pelagianische Fassung des Sündenzustandes der Menschheit steht modernen, „kirchlichen" Gedanken von der „Gesamtsünde" und Gesamtschuld näher, als die augustinischen (vgl. das corpus peccati = omnia vitia Rö 6, 6. p. 672 B). Der Ausscheidung alles „Physischen" in der Sündenlehre des Pelagius, der moralistischen Steifheit seiner Termini wird man nur dann gerecht, wenn man bedenkt, daß er konsequent die physische Betrachtungsweise ausschaltet: imitatione enim, non natura filii dei sumus (Eph 5, 1. p. 835 C). Daß seine Rechtfertigungslehre in mancher Hinsicht dem Apostel Paulus mehr gerecht wird, als die Augustins, ist schon gesagt (vgl. oben S. 753,35). Auch sein Glaubensbegriff (vgl. oben S. 754, 15 ff.)

ist tiefer. Freilich ist er nicht tief genug: wie den Augustin seine Mystik, so hindert den Pelagius sein intellektualistischer Moralismus am Verständnis des Religiösen. Allein, wie Augustin, so hat auch Pelagius mehr, als er ausgemünzt hat. Die spes retributionis (= fides) ist ihm durch die remissio begründet; die remissio aber ruht auf Christi Kreuz. Daher sagt er, in sola fide crucis esse salutem (Ga 5, 11. p. 819 D); ja das *διὰ τοῦ σταυροῦ* in Eph 2, 16 erläutert er p. 828 C mit den Worten: „per solam fidem crucis", quae nullum deterret, non enim gravis aut difficilis est, quam habere etiam latro potuit crucifixus; daher erklärt er 1 Ti 1, 14 durch ein „coepi diligere Christum, qui mihi magna peccata dimisit" (p. 876 B; vgl. Ga 6, 14. p. 823 A); daher versteht er Lc 7, 47: mit einem „cui enim plus dimittitur, plus diligit" erklärt er Rö 15, 9 (p. 711 C; vgl. Rö 5, 20. p. 671 C); daher betont er oft die Dankbarkeit: magnitudo beneficiorum excitat in se magnitudinem caritatis (Rö 5, 5. p. 666 D; beachte die Fassung des *τοῦ θεοῦ* als Gen. obj.). Und wer möchte bezweifeln, daß Pelagius persönlich an der hl. Schrift mehr hatte als eine nova lex, wenn man ihn sagen hört, daß omnis profectus ex meditatione descendit (1 Ti 4, 15. p. 882 C), und wenn man das gratiam dei dispensare bei ihm mit dem praedicare identifiziert sieht (2 Ti 2, 2. p. 890 B)? Weist nicht auch die Begrüdung der Pflicht heiligen Lebens mit den Worten: ille probat se deum habere in notitia, qui semper deum in praesenti habens peccare non audet (Rö 1, 21. p. 652 A; vgl. Eph 1, 17. p. 826 A), oder mit den andern: Christus ideo surrexit, ut nos similiter resurgamus, qui autem hoc vere cognoscit, satis agit, si omnino non peccet (Phil 3, 10. p. 849 B), darauf hin, daß Pelagius ein persönliches Verhältnis zu Gott und Christus kannte, das seine moralistischen Formeln ebensowenig beschreiben konnten, wie Augustins physische und hyperphysische Begriffe dem Zartesten seiner persönlichen Frömmigkeit gerecht zu werden vermochten?

4a. Freilich das Interesse des Pelagius lag nicht da, wo seine Gedanken den paulinischen am nächsten stehen, und wo sie einer Vertiefung am ehesten fähig gewesen wären. Den Beweis hierfür liefert sein Brief an die jugendliche, vornehme römische virgo Demetrias (Aug. II, 1099—1120). Zwar stammt dieser unter den Werken des Hieronymus (Vall. XI, 1 ff. = MSL 30, 15—45) uns erhaltene Brief erst aus dem Jahre 413 oder 414; aber er nimmt auf den Streit nicht Rücksicht und bietet nichts, das der Pelagius der Kommentare nicht auch hätte sagen können. Daher darf er unbedenklich hier verwertet werden. Daß Gott in der Taufe den Christen alle Sünden erläßt, zu seinen Kindern sie annimmt, verrät sich auch hier als Überzeugung des Pelagius (c. 24 p. 1116; 19 p. 1112). Aber es ist wenig davon die Rede; der Ton liegt darauf, daß die Getauften ita coelestis nativitatis memores esse debent, ut inter malos viventes omne malunt vincant (16 p. 1110). Der Ernst dieser Forderung paßte vielen nicht: durum est — hieß es —, arduum est, non possumus, homines sumus, fragili carne circumdamur (ibid.). Daher pflegte Pelagius, wie er selbst sagt (vgl. oben S. 750, 23), primo naturae vim qualitatemque monstrare (2 p. 1100), ne tanto remissior sit ad virtutem animus, quanto minus se posse credat (ibid.). Die possibilitas utriusque partis (d. i. boni et mali) betont er als eine Voraussetzung seiner sittlichen Forderungen. Ja, ihm ist in hac utriusque partis libertate rationabilis animae decus positum (3 p. 1100); hoc quoque ipsum, quod etiam mala facere possumus, bonum est, . . . quia boni partem meliorem facit (3 p. 1101). Und trotz aller Macht der longa consuetudo vitiorum, welche die Menschen, die ihr nachgeben, ita obligatos sibi et addictos tenet, ut vim quodammodo videatur habere naturae (8 p. 1104 f.), gilt doch: semper utrumque possumus (8 p. 1104; vgl. 17 p. 1111). Lediglich kraft des bonum naturae haben viele Philosophen, obwohl alieni a deo, doch tun können, was Gott gefällt (3 p. 1101). Und wenn Pelagius auch sagt: quamdiu sumus in hoc corpore, numquam nos ad perfectum venisse credamus (27 p. 1118), so bleibt es doch ein an sich erreichbares Ziel, jegliche Sünde zu überwinden: schon in der Zeit der lex naturae, zwischen Adam und Moses, kennt die Schrift Menschen, die heilig gelebt haben (4 p. 1102); Abraham, Isaak und Jakob haben in vollkommener Weise den Willen Gottes gethan (5 p. 1102). Und die Christen haben mehr als die Schöpfergnade (3 p. 1101)! Hier wäre Gelegenheit gewesen, die religiösen Gedanken der paulinischen Briefe zu verwerten. Doch die angezogene Stelle (3 p. 1101: vide, quid Christiani facere possunt, quorum in melius per Christum natura et vita instructa est, et qui divinae quoque gratiae adjuvantur auxilis) erwähnt die in dem Briefe nicht völlig ignorierte gratia remissionis in

der Taufe gar nicht oder nur unklar (**natura in melius instructa**). Die **gratia doctrinae** wird zunächst betont, und die Lehre Christi rückt Pelagius auch hier in asketische Beleuchtung (9 f. p. 1105 f.), obwohl er ernstlich betont, daß die göttlichen **praecepta**, die **generalia mandata** (einschließlich des **non jurare**, c. 19 p. 1112), die
5 gleiche Norm der Gerechtigkeit für alle sind, auch für die, die **perfectionis secuti consilium, beatitudinem specialis propositi agressi sunt** (10 p. 1106). Das neben der Gnade der göttlichen Unterweisung 3 p. 1101 noch genannte **gratiae adjuvari auxilio** deutet freilich noch auf eine weitere Gnadenhilfe. Der Brief sagt auch an anderer Stelle, daß wir durch das Tun des göttlichen Willens die **divina gratia** und das
10 **auxilium sancti spiritus** „verdienen" (25 p. 1117). Doch bleibt diese Gnadenhilfe ein dunkler Begriff; man wird sie verstehen müssen, wie oben (S. 756,15 ff.) ausgeführt ist. Selbst die der Demetrias dringend ans Herz gelegte **meditatio scripturae sanctae** (23 p. 1115; 26 p. 1117; 27 p. 1118) empfiehlt Pelagius nur im Interesse der moralischen Unterweisung und Aufmunterung (23 p. 1115). Kurz: Die religiösen Gedanken,
15 die Pelagius hatte (vgl. oben S. 753 u. 757 ff.), sind offenbar, so oft er **de institutione morum et sanctae vitae conversatione** zu reden hatte (vgl. oben S. 750,20), gänzlich zurückgetreten; er lebte trotz seiner genauen Bekanntschaft mit den paulinischen Briefen in einem asketisch gefärbten Moralismus, der zweifellos der Lebensanschauung eines Seneka näher stand, als der des großen Apostels. Daß dieser Moralismus die Energie der re-
20 ligiösen Gedanken Augustins nicht verstehen konnte, ist begreiflich: **cum libros confessionum mearum ediderim**, so erzählt Augustin (de dono pers. 20, 53. X, 1026), **antequam Pelagiana haeresis extitisset, in eis certe dixi deo nostro et saepe dixi: „da, quod jubes, et jube, quod vis". quae mea verba Pelagius Romae, cum a quodam fratre et coëpiscopo meo fuissent eo praesente commemorata,**
25 **ferre non potuit et, contradicens aliquanto commotius, paene cum eo, qui illa commemoraverat, litigavit.** Der moralistische Ernst des Pelagius sah in dem „**da, quod jubes**" vermutlich nur eine Phrase fauler Frömmigkeit (vgl. ad Demetr. 20 p. 1113). Und es ist möglich, daß Pelagius nicht nur bei dieser Gelegenheit gegen ähnliche, dem Augustin wichtige Gedanken sich ausgesprochen hat. Augustin sagt später, die
30 **fama** habe ihm über Pelagius berichtet, **quod adversus dei gratiam disputaret** (de gestis 22, 16. X, 346). Doch kann dies Gerücht auch angeknüpft haben an Ausführungen gegen die Erbsünde, wie sie das Kommentarwerk des Pelagius enthält (vgl. oben S. 751,45 ff.).

4b. Energischer als Pelagius und auch früher als er, hat sein Schüler (Aug. de
35 gestis 35, 62 f. X, 355 f. u. a.) Cälestius, ein Advokat von vornehmer [aber hinsichtlich des Heimatlandes uns unbekannter] Herkunft (Mar. Merc. comm. p. 2), der zwar **naturae vitio eunuchus** (Mar. Merc. a. a. O.) und also **caelebs** gewesen ist, aber deshalb noch nicht Mönch gewesen zu sein braucht, weil er als Jüngling seinen Eltern drei von Gennadius (de vir. ill. 44 ed. Richardson p. 77) gerühmte **libelli de monasterio**
40 geschrieben hat (Aug. de gestis 35, 61. X, 355 ist auch nicht beweisend), die negative Seite der gemeinsamen Gedanken hervorgekehrt. Nach dem ausdrücklichen Zeugnis des **liber praedestinatus** (I, 88 MSL 53, 618 CD) rührten von Cälestius, **qui contra traducem peccati primus scripsit** (a. a. O.; vgl. auch Vinc. Ler. comm. 24, 34 MSL 50, 670 f.), die Sätze her, die Pelagius (zu Rö 5, 15, bei Zimmer S. 296; vgl. Mar.
45 Merc. comm. p. 137) als Äußerungen derer anführt, **qui contra traducem peccati sunt**. Daß diese Sätze einem Buche entnommen sind, das, wie oft angenommen ist, den Titel „**contra traducem peccati**" trug, ist damit nicht gesagt. Was Hieronymus (ad Ctesiph., ep. 132, 5. I, 1033) aus einem Buche des Cälestius citiert, das vielleicht „Syllogismen" betitelt war, kann ebenso wie die Reihe von Sätzen, die man 411 in
50 Karthago dem Cälestius vorwarf (vgl. unten S. 759,30 ff.), derselben von Pelagius benutzten Schrift des Cälestius entstammen (vgl. Garnier I, 383 f.); doch können Vincenz und der Verfasser des **liber praedestinatus** auch mehrere Schriften des Cälestius im Auge haben, wenn sie ihn als ersten Bestreiter der Erbsünde nennen. Jedenfalls aber hat Cälestius durch seine Schriftstellerei, auch wenn er mehrere Bücher publizierte, in Rom,
55 so viel wir wissen, ebensowenig einen Streit angeregt, als Pelagius durch seine Kommentare.

5. Ein Streit begann erst, als Pelagius und Cälestius Nordafrika besucht hatten. Vermutlich reisten sie zusammen von Rom ab; das Jahr steht nicht fest: nach Marius Mercator (comm. p. 132) verließ Cälestius Rom ± 20 Jahr vor Ende 429 (vgl. oben
60 Bd XIII, 744, 42), doch haben wir, da wir die Reiseroute und Reisedauer nicht kennen,

kein Mittel, diese ungefähre Angabe zu kontrollieren; möglich ist, daß Pelagius zur Zeit der Eroberung Roms durch Alarich (24. August 410) noch in Rom weilte (vgl. ad Demetr. 30 p. 1120). Sicher wissen wir, daß Pelagius nach der Landung in Hippo, wo er nur kurze Zeit blieb und Augustin nicht traf, vermutlich mit Cälestius in Karthago weilte, als dort (Mai 411) das Religionsgespräch mit den Donatisten (vgl. Bd VI, 796,22) gehalten wurde (Aug de gestis 22, 46. X, 346). Pelagius ist bald nachher weitergereist in den Orient (ad transmarina properavit, Aug. l. c.), Cälestius blieb in Karthago und wäre gern dort Presbyter geworden (Aug. ep. 157, 22. II, 685). Doch ward er von dem Mailänder Diakon Paulinus in einem libellus bei dem Bischof Aurelius als Ketzer denunziert (Mar. Merc. comm. p. 132) und noch im Jahre 411 (ante ferme quinquennium vor der Herbstsynode von 416, Aug. ep. 175, 1. II, 759, unter dem Prokonsulat des Apringius, Aug. retr. 2, 33. I, 644 und ep. 139, 2. 3 und 134. II, 536 und 510; vgl. gegen die Ansetzung auf 412 [bei Garnier I, 165, Walch IV, 579 f. u. a.] opp. Leonis ed. Ballerini III, 846 Nr. 5) — von einer karthagischen Synode, der Augustin nicht beiwohnte (de gestis 11, 23. X, 334), seiner Irrlehre wegen, zwar anscheinend nicht exkommuniziert (Mar. Merc. comm. p. 133), aber doch zurückgewiesen (Aug. ep. 157, 3, 22. II, 685; de gestis 22, 46. X, 347; vgl. Zosimus ad Afric. Aug. X, 1719: nil liquido judicatum). Von den ausführlichen Akten der Synode ist uns nur e i n kurzes Fragment, Wechselreden zwischen Paulinus, Cälestius und Aurelius (bei Aug. de pecc. or. 3 u. 4. X, 386 f.), und eine Zusammenstellung der sechs (Mar. Merc. comm. p. 133: septem muß falsche Lesart sein) Sätze erhalten, die dem Cälestius in dem in die Akten aufgenommenen libellus des Paulinus vorgeworfen waren und von der Synode verworfen wurden (Mar. Merc. comm. p. 133 nach den Akten von Karthago, doch ist das commonitorium aus dem Griechischen übersetzt; Mar. Merc. lib. subnot. p. 3, nur z. T. nach dem comm.; in den Akten von Diospolis, welche die Sätze anders [1. 2. 5. 6. 3. 4] ordnen, bei Aug. de gestis 11. 23. X, 333 u. 35, 65 p. 357 und de pecc. or. 11, 12. X, 390; nach einem Briefe des Pelagius, welcher der Anordnung und dem Texte der Synode von Diospolis folgt, bei Aug. de gestis 33, 57 p. 353; vgl. das Aktenfragment und den liber praed. I, 88 MSL 53, 618). Die verurteilten Sätze sind folgende: 1. Adam mortalem esse factum, qui, sive peccaret, sive non peccaret, esset moriturus. 2. Quod peccatum Adae ipsi soli obfuerit, et non generi humano. 3. Quod infantes, qui nascuntur in eo statu sint, in quo fuit Adam ante transgressionem. 4. Quod neque per mortem vel praevaricationem Adae omne genus humanum moriatur, quia nec per resurrectionem Christi omne genus humanum resurgit. 5. Quod lex sic mittat ad regnum coelorum, sicut evangelium. 6. Quod et ante adventum Christi fuerint homines sine peccato. Daß diese Sätze alle wörtlich einem Buche des Cälestius entstammten, ist durch das Aktenfragment (vgl. auch lib. praed. I, 88) ausgeschlossen; aber sie formulierten, wenn auch in mißgünstiger Form, seine [und des Pelagius] Gedanken; Nr. 4 griff offenbar eine an Rö 5, 15 anknüpfende Argumentation auf. Cälestius wollte daher die Sätze nicht verurteilen (Mar. Merc. comm. p. 133; lib. praed. I, 88); die Vererbung der Sünde durch die Fortpflanzung sei eine disputable Meinung, auch Presbyter der Kirche hätten sie geleugnet: quaestionis res est, non haeresis (Aktenfragment bei Aug. de pecc. or. 3 p. 387). Von den Presbytern, auf die er sich berief, nannte er auf Verlangen den Rufin, der mit Pammachius in Rom geweilt habe (Aktenfragment a. a. O.). Gemeint war damit wohl Rufin v. Aquileja, nicht der angebliche Urheber des Pelagianismus, Rufinus Syrus, bei Marius Mercator (lib. subnot. 2), der wohl nur einem Mißverständnis dieser Aktenstelle sein Dasein dankt. Beachtenswert ist, daß Cälestius schon auf dieser Synode mit der Kindertaufe bedrängt ist; er erklärte „gezwungen", wie Augustin (ep. 157, 22. II, 685) meint: infantes semper dixi egere baptismo ac debere baptizari (Aktenfragment a. a. O.); ja er hat einen, wie es scheint ad hoc geschriebenen, besondern libellus über diese Frage der Synode vorgelegt, in dem er zugestand, daß den Kindern durch die Taufe die redemptio zugeeignet werde (Aug. ep. 175, 6. II, 762, vgl. ep. 157, 3, 22. II, 685 u. ep. Zosimi de Coel nr. 3. Aug. X, 1719). Bei dem Urteil beruhigte er sich nicht, appellierte vielmehr an den römischen Bischof (Mar. Merc. comm. p. 133). Doch reiste er alsbald, ohne diesem Schritte weitere Folge zu geben (neglecta appellatione; vgl. libell. Paulini 4 Aug. opp. X, 1725), nach Asien und bemühte sich dort, in Ephesus, wie es scheint mit Erfolg, um Erlangung eines Presbyteramtes (Mar. Merc. l. c.; vgl. Aug. ep. 176, 4. II, 764).

6. Ist seit diesem Einschreiten gegen Cälestius in Karthago von einem pelagianischen Streit im Occident zu reden? — Ja und nein! Ja, weil seitdem die in Karthago erörterten Fragen Gegenstand des Streites wurden; nein, weil Pelagius und Cälestius, die im fernen Orient weilten, zunächst in diesen Streit nicht verflochten wurden, Pelagius
5 überdies von Augustin mit ängstlicher Hochachtung behandelt ward. Es ist unmöglich, hier diese m. E. noch nicht in ausreichend helles Licht gerückten Verhältnisse so ausführlich zu behandeln, wie es mit Hilfe der Predigten und Briefe Augustins geschehen kann. Ich beschränke mich auf die Hauptsachen. Augustin, der natürlich von den Geschehnissen hörte, auch später bei einer Anwesenheit in Karthago von den Akten der Synode gegen Cäle-
10 stius Kenntnis nahm (**de gestis** 11, 23. X, 334), behandelte, wie andere Bischöfe, die Sache zunächst in Predigten (vgl. **sermo** 170. 174. 176) und Gesprächen (**retr.** 2, 33. I, 614). Als dann die angeregte Frage in weiteren Kreisen diskutiert ward, und **multorum fratrum perturbabatur infirmitas**, schrieb er auf Drängen des **comes** Marcellinus, der mit solchen Brüdern „täglich lästigste Debatten hatte" (**de gestis**
15 11, 25. X, 335) — wohl [Ende 411 oder] Anfang 412 (vgl. **opp. Leonis ed. Ballerini** III, 846) — seine beiden Bücher **de peccatorum meritis et remissione et de baptismo parvulorum** (X, 109—185), denen als drittes (185—200) der Begleitbrief an Marcellinus angehängt ist (vgl. **retract.** 2, 33. I, 644) und das demselben Marcellinus gewidmete Buch **de spiritu st littera** (X, 201—246) bald folgte. Die Streit-
20 punkte — die Erbsünde, die Notwendigkeit der Kindertaufe, die [auch von Augustin, vgl. **de spir.** 1. X, 201 und **de pecc. mer.** 2, 6, 7 ff.] zugegebene Möglichkeit, wenn auch Unwirklichkeit, des **sine peccato esse ope adjuvante divina**, der Unterschied des ATs und NTs (**spiritus** und **littera**) — sind hier teils mit, teils ohne Polemik gegen Andersdenkende erörtert, Pelagius und Cälestius aber werden in den genannten Büchern
25 gar nicht erwähnt; nur der Brief an Marcellinus (= **de pecc. mer.** III) nennt den Pelagius, in ehrender Weise, und widerlegt die in seinem Römerbrief-Kommentar angeführten Argumente anderer (nämlich des Cälestius) gegen die Erbsünde (vgl. **retr.** 2, 33. I, 644). — Im nächsten Jahre (413; vgl. **praefatio** p. 23) zeigte sich in Karthago, wie verbreitet die „pelagianischen" Gedanken waren. Augustin predigte dort am Jo-
30 hannistage, 24. Juni (**sermo** 293. V, 1327 ff.; vgl. **de gestis** 11, 25. X, 335), und berührte zum Schluß auch die Notwendigkeit der Kindertaufe. Das wirkte wie ein Stoß in ein Wespennest. Augustin erfuhr — offenbar erst nach dieser ersten Predigt —, wie leidenschaftliche Anhänger hier die pelagianischen Gedanken hatten. Man drohte mit den Kirchen des Orients: die würden die verurteilen, die ihre Meinung nicht teilten (**de ge-
35 stis** l. c.); als Neuerer (**sermo** 294, 20, 19. V, 1347), ja als Häretiker (**ib.** 21, 20) bezeichnete man Augustin und seine Gesinnungsgenossen. Auf Veranlassung des Aurelius von Karthago nahm deshalb Augustin drei Tage später (27. Juni) in einer zweiten Predigt (**sermo** 294. V, 1335—1348) die Streitfrage, aus welchem Grunde die Kinder zu taufen seien, zum alleinigen Gegenstand seiner Erörterung, und gestand selbst
40 in der Einleitung in Bezug auf seine Ausführungen vom Johannistage: **non tanta dicta sunt de tanta quaestione, quanta in tanto periculo a sollicitis dici debuerunt** (p. 1336). Die ganze Predigt, insonderheit ihr entgegenkommender Ton (vgl. namentlich 21, 20 p. 1348), ist ein Beweis dafür, daß der [nie mit Namen genannten] irrenden Brüder mehr war als eine unbedeutende Minorität (vgl. das **maxime apud
45 Carthaginem, Aug. ep.** 157, 22. II, 685). — Im nächsten Jahre, 414 (vgl. **opp. Aug.** II, 674 **not. a**) erfuhr Augustin durch einen Brief eines uns unbekannten Hilarius (**Aug. ep.** 156. II, 673 f.), daß in Syrakus **quidam Christiani** folgende Sätze verträten: 1. **posse esse hominem sine peccato et mandata dei facile custodire, si velit**; 2. **infantem non baptizatum, morte praeventum, non posse perire
50 merito**; 3. **divitem manentem in divitiis suis, regnum dei non posse ingredi, nisi omnia sua vendiderit, nec prodesse eidem posse, si forte ex ipsis divitiis fecerit mandata**; 4. **non debere jurare omnino**; 5. **ecclesiam, de qua scriptum est non habere rugam neque maculam, esse, quae nunc frequentatur populis, et sine peccato esse posse.** Von diesen Sätzen stammt der erste, den Marius Mer-
55 cator (**lib. subnot.** p. 3) dem Cälestius zuschreibt, aus den **Eclogae** des Pelagius (**Hier. dial.** 1, 32. **Vall.** II, 729, vgl. **Aug. de gestis.** 30, 54 u. 6, 16. X, 350 u. 329); **Garnier** I, 371); der vierte wird auch dort zu Hause sein, denn er entspricht einem Titel der Testimonien Cyprians 3, 12 **ed. Hartel** p. 125) und giebt die Meinung des Pelagius wieder (vgl. oben S. 758, 4); der fünfte bringt gleichfalls einen Gedanken des Pelagius
60 zum Ausdruck (vgl. zu 1 Ko 1, 2 p. 717 BC; zu 2 Ti 2, 20 p. 892 A; **Aug. de gestis**

12, 27 f. X, 336); der zweite (in der Form: **infantes, etiamsi non baptizentur, habere vitam aeternam**) und dritte werden von Augustin (**de gestis** 33, 57. **X**, 332 f.; vgl. 11, 24 p. 334), der zweite auch von Marius Mercator als von Cälestius herrührend ausgegeben (vgl. auch Caspari S. 265 ff. Anm.). Aus demselben Sizilien gingen dem Augustin wenig später (**opp. Aug. X**, 290 f.), als ein Werk des Cälestius bezeichnet, die sog. **definitiones Caelestii** zu (nach **Aug. de perf.** zusammengestellt bei **Garnier I**, 384—387). In demselben Sizilien (Caspari S. 12) hat in der Zeit zwischen 413 und 418 der Verfasser der von Caspari herausgegebenen sechs pelagianischen Schriften, die z. T. wie ein Kommentar zu den von Hilarius mitgeteilten Sätzen sich ausnehmen (vgl. namentlich den Traktat **de divitiis**, Caspari S. 25—67 und den Brief **de possibilitate non peccandi** a. a. O. 114—122), im pelagianisch-asketischen Denken, wie er meint, die Anweisung dazu bekommen, ein **verus Christianus** zu sein (vgl. oben Bd I, 249, 31 f.). Daß Pelagius und Cälestius auf ihrer Reise nach Afrika (vgl. oben S. 758, 60) oder, was Augustin für möglich (**ep.** 157, 22. **II**, 685), aber auch für unverbürgt (**de perf.** 1. **X**, 293) ansieht, letzterer vor seiner Übersiedelung nach Asien (oben S. 759, 58) in Sizilien gewirkt haben, ist eine unerweisliche Vermutung. Man müßte annehmen, sie hätten auch in Rhodus Station gemacht, das Hieronymus (**in Jerem. IV praef. Vall. IV**, 965) neben Sizilien als einen Hauptherd des Pelagianismus nennt, — wenn nur persönlicher Einfluß dieser beiden die Verbreitung ihrer Gedanken erklärte. Aber eben das ist das e i n e Bedeutsame an den occidentalischen Ereignissen der Jahre 412—415, daß sie beweisen, daß die „pelagianischen" Gedanken viel weiter verbreitet waren, als die persönliche Wirksamkeit der „Häresiarchen" hat reichen können. Und es ist nicht nur die Neigung des natürlichen Menschen zu pelagianischem Denken, die dies erklärt, sondern zweifellos auch der Zusammenhang der damaligen Bildung mit der antiken, stoisch gefärbten Popularphilosophie (vgl. Caspari S. 351). Das zweite Beachtenswerte ist die Stellung, die Augustin in dieser Zeit zu Pelagius und Cälestius einnimmt. Daß sie in den Schriften und Predigten von 412 und 413 nicht bekämpft sind, ist schon gesagt (vgl. oben S. 760, 24). In der Antwort auf die Mitteilungen und Anfragen des Hilarius (**ep.** 157) erwähnt Augustin den Cälestius und seine Verurteilung in Karthago und hält für möglich, daß er in Sizilien eingewirkt habe. Doch legt er keinen Ton auf diese Vermutung; er weiß, daß Cälestius viele Irrtumsgenossen hat, ja **plures, quam sperare possumus** (**ep.** 157, 22. **X**, 685). Auch in der etwa gleichzeitigen [nach der **vita Aug.** 8, 7. **opp. I**, 180 freilich erst 415 entstandenen] Schrift gegen die **definitiones Caelestii**, dem **liber de perfectione justitiae hominis** (**X**, 292—318), nimmt Augustin von der „nicht vom Verfasser herrührenden" Betitelung der Schrift als eines **opus Caelestii**, obwohl sie ihm wegen der Verwandtschaft der Schrift mit „einem andern Werk" des Cälestius wahrscheinlich ist, nur eingangs Notiz; das „andere Werk" bleibt ungenannt und unbekämpft. U n d d e s P e l a g i u s ist, obwohl Augustin sein Kommentarwerk damals schon kannte (vgl. oben S. 760, 26), das „Pelagianische" der in Sizilien verbreiteten Gedanken ihm also nicht verborgen bleiben konnte, w e d e r d e m H i l a r i u s g e g e n ü b e r, n o c h i n **d e p e r f e c t i o n e** g e d a c h t. Das ist nur erklärlich, wenn auch Augustin den Pelagius und Cälestius damals noch nicht als die **auctores** einer durch sie erst aufgebrachten Häresie ansah, erklärt sich aber, soweit Pelagius in Betracht kommt, dadurch noch nicht ausreichend. Denn den Pelagius hat Augustin dem Marcellin gegenüber e h r e n d erwähnt; er hat auch etwa gleichzeitig (412) einen [verlorenen] Brief, den Pelagius ihm geschrieben hatte, zwar kurz und gedrechselt, aber verbindlich beantwortet (**de gestis** 27 f., 52. **X**, 349 = **ep.** 146. **II**, 596). Wie ist das zu begreifen? Augustin selbst sagt (**retr.** 2, 33. **I**, 614), er habe zunächst die Namen des Pelagius und Cälestius in seinen antipelagianischen Schriften nicht genannt, weil er gehofft habe, daß sie so leichter von ihrem Irrtum abgebracht werden könnten. Diese fromme Rede wäre glaublich, wenn Augustin in dem Privatbrief an Pelagius die Streitfrage berührt, hier ihm ins Gewissen geredet hätte. Er will in dem abgezirkelten Wortlaut auf die irrigen Gedanken des Pelagius leise angespielt haben (**de gestis** 26, 51. **X**, 349). Doch weshalb dies Leisetreten? Ich kann dies nur aus dem Personenkult erklären, den die Zeit mit asketischen Heiligen trieb. Augustin fürchtete, seine Position durch die Polemik gegen diesen heiligen Mann zu diskreditieren.

7. Um so dringender wird die Frage, was es war, das seit 415 dem Streite die persönliche Färbung und die Schärfe gab. Harnack (DG III³, 164) meint, die von Augustin in der Einleitung von **de perfectione** genannte „andere Schrift" des Cälestius (vgl. oben Z. 36 f.), die nach Harnack identisch ist mit dem gleichfalls für uns titellosen Werk des

Cälestius, aus dem die Synode von Diospolis uns zehn Abschnitte aufbewahrt hat (de gestis 14, 30. 32; 18, 42. X, 337 f. 339. 345; Garnier I, 383), — sie sei der eigentliche Anstoß geworden. Daß die in Diospolis exzerpierte Schrift bestätigt, was Augustin sagt (de pecc. or. 12, 13. X, 391), daß Cälestius apertior und pertinacior, als Pe-
5 lagius, die gemeinsamen Gedanken vertrat, ist freilich wahr. Doch wäre Harnacks Vermutung richtig, so wäre Augustins ruhige Erwähnung dieser Schrift und sein Absehen von der Person des Cälestius in dem Buche de perfectione unbegreiflich. Überdies wissen wir weder von dem in de perfectione genannten opus aliud, noch von dem in Diospolis benutzten liber, deren Identität möglich, aber ganz unerweislich ist, wann es
10 verfaßt ist; die Entstehungszeit des Werkes, bezw. beider Werke, kann vor die Synode von Karthago fallen, und dann verliert Harnacks Vermutung vollends den Boden. — Was war dann der Grund oder der Anlaß des erregteren Streites? Der 413 oder 414 (praefatio 7 p. 26) geschriebene Brief des Pelagius an die Demetrias war es nicht; denn Augustin hat diese bei den Pelagianern hoch geschätzte Schrift des Pelagius (ep.
15 188, 3, 13. 14. II, 853 f.) nicht vor 416 kennen gelernt (de gratia Christi 22, 23. X, 371; praefatio 7 p. 27). Auch darin allein ist das weiter treibende Moment nicht zu erkennen, daß der nach Palästina gekommene Pelagius dort aus Gründen, die nicht mehr durchsichtig sind, mit Hieronymus in Spannung geriet. Es scheint bei Hieronymus der Neid über Pelagius Einfluß bei den „Frommen", speziell bei den Frauen (dial.
20 prol. 2. Vall. II, 695; vgl. ep. 133, 4 f. Vall. I, 1031 f.; der Demetrias schrieb auch Hieronymus, ep. 130. I, 975 ff.), und der Verdacht eines Zusammenhanges zwischen Pelagius und Rufinus (in Jerem. I praef. Vall. IV, 835 f.; „Grunnius" = Rufinus) das letzte Motiv gewesen zu sein; die kritischen Bemerkungen des Pelagius über den Epheserkommentar des Hieronymus (vgl. Hier. in Jer. I praef. l. c.) waren gewiß schon eine
25 Folge der Spannung. Gleichgiltig für den Gang der Dinge war dies Zerwürfnis des Pelagius mit Hieronymus freilich nicht: Hieronymus hat, als er im Frühjahr 415 (vgl. das nuper bei Oros. apol. 4, 6 p. 608), nach Vollendung des ersten Buchs seines Jeremias-Kommentars (vgl. in Jerem. I praef. Vall. IV, 877 f.), in seinem Briefe an einen gewissen Ctesiphon den [auch hier ungenannten] Pelagius als Ketzer angriff, we-
30 sentlich das aufgestochen, was Augustin zunächst (vgl. ep. 157, 2, 4. II, 676; de perf. 21, 44. X, 316; vgl. die admonitio edit. p. 290) für minder unerträglich hielt: die Möglichkeit sündloser Vollkommenheit (vgl. oben S. 760,21). Doch es ist fraglich, ob Hieronymus nicht schon zu diesem Briefe von anderer Seite — von Orosius nämlich (vgl. unten Z. 42) — angeregt ist; in der Vorrede zum ersten Buch des Jeremias-Kommen-
35 tars erscheint „der dumme Schotte" (vgl. oben S. 749,46) noch nicht als Ketzer. Und schwerlich hätte Hieronymus ohne das Eingreifen des Orosius dem Briefe an den Ctesiphon in der zweiten Hälfte des Jahres 415 (vgl. das nunc bei Oros. apol. 4, 6 p. 608 und Hier. ep. 134, 1. Vall. I, 1043) die dialogi adversus Pelagianos (Vall. II, 495—590) folgen lassen. Aber was verursachte das Eingreifen des Orosius? — Daß Augustin, als
40 er im Frühjahr 415 (vita Aug. 7, 8, 4 f. I, 477 f.) den Orosius mit seinen Fragen zu Hieronymus in den Orient schickte (vgl. Bd XIV, 494,31 ff.), den Nebenzweck verfolgte, dem Hieronymus einen Wink zu geben und die Orientalen gegen Pelagius in Bewegung zu setzen, hat schon Walch (IV, 587) wahrscheinlich gemacht. Auch mir scheint dies „unleugbar". Dann spitzt sich die oben (S. 761,58) aufgeworfene Frage darauf zu, was Augustin
45 zu diesem Vorgehen bestimmte. Daß die Gelegenheit Diebe macht, wird auch hier gelten; doch reicht diese Erwägung zur Erklärung nicht aus. Ein Zwiefaches läßt sich nachweisen, das weiter treibende Kraft haben mußte. Zunächst war die Haltung des Orients — Cälestius hatte dort ein Presbyteramt erlangt (vgl. oben S. 759,59)! — dem Augustin sehr störend (vgl. oben S. 760,31): gab sich eine Gelegenheit, so mußte er der Berufung
50 der „Pelagianer" auf den Orient den Boden entziehen. Sodann hatten (vgl. Aug. ep. 179, 2 u. 168. II, 774 u. 742) zwei von Pelagius für das asketische Leben gewonnene Jünglinge, Timasius und Jakobus, die dem Einfluß Augustins sich geöffnet hatten, ihm — wohl Anfang 415 — das Buch de natura übermittelt, das Pelagius etwa gleichzeitig mit dem Briefe an die Demetrias (414) geschrieben hatte (Fragmente aus Aug.
55 de nat. et gratia bei Garnier I, 373—377). Daß Augustin erst aus diesem Buche, das nicht ketzerischer war als die Kommentare zu den Paulinen, erkannte, was er bisher der fama nicht hatte glauben wollen, — daß Pelagius ein Ketzer sei (ep. ad Paulinum Nol. 186, 1, 1. II, 816): das ist freilich eine Unwahrheit, deren Behauptung Augustin wahrlich nicht ziert; Augustin kannte längst das Kommentarwerk des Pelagius (vgl. oben
60 S. 760,62) und will (vgl. de gestis 26, 51) schon in seinem Briefe vom Jahre 412 ihn

verstohlen zurechtgewiesen haben! Doch dies Werk des Pelagius versuchte u. a. einen Autoritätsbeweis für seine Lehre, und neben Lactanz (vgl. oben S. 755,25), Hilarius, Ambrosius, Hieronymus u. a. war hier Augustin selbst, der frühere Augustin (de lib. arbitr. 3, 18, 50. I, 1295), ins Feld geführt. Daß dies für Augustin ein Hauptanstoß war, zeigt die Behandlung dieser Sache in der Gegenschrift, die er im Laufe des Jahres 415, zunächst für Timasius und Jakobus ausarbeitete, der Schrift de natura et gratia (X, 246—290). Noch in dieser zugleich für die Öffentlichkeit bestimmten Schrift ist der Verfasser der bekämpften Schrift (libri quem misistis conditor c. 7) nicht genannt, „ne offensus insanabilior redderetur" (?ep. 186, 1. I, 816; vgl. oben S. 761,19). Die persönliche Zuspitzung des Streites war dann eine Folge der weiteren Geschehnisse in Palästina.

8a. Johannes von Jerusalem, der „Pelagius sehr liebte" (Aug. ep. 179, 1. II, 774), hat am 29. oder 30. Juli 415 (Oros., apol. 7, 1 p. 611; vgl. Garnier I, 167), höchstens einige Monate nach der Ankunft des Orosius, in Jerusalem mit seinen Presbytern oder einigen seiner Presbyter (vgl. Oros. ap. 4, 1 p. 607: consessu presbyterorum) einen conventus abgehalten — vielleicht war's eine Diöcesansynode, vielleicht eine kleinere Gerichtsversammlung —, und hier ist über Pelagius verhandelt. Der Bericht des Orosius (apol. 3—6) ist parteiisch bis zur Unglaubwürdigkeit, für die Thatsache der Verhandlung und für eine Episode haben wir auch durch Johannes selbst Nachricht (Aug. de gestis 14, 37. X, 342 f.). Es scheint, als ob Orosius durch sein Wühlen gegen Pelagius die Verhandlung veranlaßt habe (vgl. schon Walch IV, 588 Anm. 3): er ward vor die Versammlung citiert, kramte dort aus, was im Occident gegenüber der „Häresie" des Pelagius schon geschehen sei und noch geschehen solle — Augustin schreibe gegen das Buch de natura —, und produzierte Augustins Brief an Hilarius. Auf Forderung des Johannes ward dann auch Pelagius — offenbar, damit er sich verteidige, — gerufen (Oros. 3). Die folgenden Verhandlungen litten darunter, daß Orosius nicht griechisch sprach und einen schlechten Dolmetsch hatte (Or. 6, 1). Daß Pelagius, der griechisch sprach, die „Blasphemie" sich hat zu Schulden kommen lassen, zu sagen: „et quis mihi est Augustinus?" (Or. 4, 1), darf man billig bezweifeln; er hat vielleicht, wie Johannes (Or. 4, 3), darauf hingewiesen, daß Augustin garnicht gegen ihn polemisiert habe. Sachlich scheint nur über die Frage der Möglichkeit sündloser Vollkommenheit geredet zu sein. Die Debatte, bei der, wie beide Berichte beweisen, die Majorität der Versammlung auf seiten des von Orosius Verklagten stand, endete damit, daß Pelagius der Formulierung des Johannes zustimmte und den anathematisierte, qui dicit absque adjutorio dei posse hominem ad profectum omnium venire virtutum (Aug. de gestis 14, 37. X, 343); — das entsprach seiner längst gehegten Meinung (vgl. oben S. 753,16 u. 757,59), doch verstand er unter der gratia nicht die ad singulos actus nötige inspiratio, die Augustin behauptete. Nach Orosius endete die ganze Verhandlung damit, daß Johannes seiner Forderung zugestimmt habe, daß an Innocenz von Rom eine Gesandtschaft mit Briefen geschickt und seinem Urteil gefolgt werden solle, der „Häretiker" Pelagius bis dahin Schweigen zu halten habe (6, 4). Daß dies so nicht wahr ist, zeigt das spätere Benehmen des Johannes gegen Orosius und Pelagius: Orosius hatte es nötig, sich wegen Ketzerei zu verteidigen (vgl. 7, 2 und was folgt, und oben Bd XIV, 494, 38); zu Pelagius aber stand Johannes noch nach mehr als Jahresfrist so, daß Augustin es für gut hielt, ihm gegenüber von Pelagius als dem „frater noster, filius tuus" zu sprechen (ep. 179, 1. II, 774). Sicher ist also nur, daß Orosius mit seinem Vorstoß gegen Pelagius in Jerusalem keinen Erfolg gehabt hatte.

8b. Nicht glücklicher, aber viel folgenreicher war ein zweiter, der von den gallischen Bischöfen Heros von Arles und Lazarus von Aix ausging. Beide waren als Parteigänger des Usurpators Konstantin nach dessen Besiegung (411) genötigt gewesen, auf ihre Bischofssitze zu verzichten (vgl. DchrB s. v. u. I, 657 f.; Duchesne, Fastes épiscopaux I, 94 f. 248. 271 f.). Dem Augustin und seinen Anhängern gelten sie als sancti fratres (ep. 175, 1. II, 759; Prosper ad ann. 412 ed. Mommsen p. 466); Papst Zosimus, der zwar auch voreingenommen, aber besser unterrichtet war (vgl. Noris I, 113 f.), entwirft ein sehr ungünstiges Bild von ihnen (Jaffé[2] Nr. 330, Aug. X, 1721; vgl. auch Joann. Ant. bei Aug. de gestis 16, 39. X, 343). Was sie nach Palästina geführt hatte, wissen wir nicht. Daß sie vorher zu Augustin Beziehungen gehabt hatten, ist nicht zu erweisen; doch ist sicher, daß sie mit Orosius in Palästina sich zusammenfanden (vgl. Aug. ep. 175, 1. II, 759); und daß sie nicht ohne voraufgehende Verständigung mit den palästinensischen Gegnern des Pelagius vorgingen, ist selbstverständlich,

wenn auch nicht belegbar (gegen Walch IV, 598). Genug, sie reichten dem Bischof Eulogius von Cäsarea einen libellus gegen Pelagius ein (Aug. de gestis 1, 2 u. 3, 9. X, 320. 325) und veranlaßten dadurch, daß im Dezember 415 (Garnier I, 169 f.) eine Synode von 14 Bischöfen (Pelag. bei Aug. de gestis 30, 54. X, 350; Aug. c. Jul. 1, 5, 19. X, 652, wo die Namen gegeben sind) in Diospolis (Hier. ep. 143, 2. Vall. I, 1067), dem alten Lydda (Hier. ep. 108, 8 p. 696), sich mit der Orthodoxie des Pelagius beschäftigte. Über die Verhandlungen dieser Synode sind wir, namentlich durch die Auszüge aus den Akten, die Augustin in seiner Schrift de gestis Pelagii gegeben hat, so gut unterrichtet, daß über das Thatsächliche kein Zweifel sein kann (vgl. Walch IV, 591—609). Die Ankläger waren nicht gegenwärtig, weil einer von ihnen erkrankt war (de gestis 1, 2. X, 320); die Klagpunkte ihres Libells wurden den Synodalen von einem Dolmetsch vorgelegt (ib. p. 321). Pelagius verteidigte sich griechisch. Unter den Klagpunkten (vgl. die Übersicht bei Walch IV, 601—609) waren die an Sätze des Pelagius selbst anknüpfenden mit wenig Sachkenntnis, aber mit viel kleinlichem Argwohn formuliert; Pelagius konnte die angegriffenen Äußerungen zumeist durch bloße Interpretation verteidigen; den Hauptvorwurf, daß er lehre, posse esse hominem sine peccato, si velit, erledigte er dadurch, daß er diese possibilitas, wie in Jerusalem, von dem adjutorium dei abhängig machte (de gestis 6, 16. X, 329 f.). Den eigentlichen Fragen des pelagianischen Streites kam die Anklageschrift nur mit den Sätzen nahe, die sie aus Schriften des Cälestius entnommen hatte. Pelagius hat diesen Klagpunkten gegenüber, soweit sie nicht auf Grund eigener Äußerungen von ihm schon erörtert waren, sich nicht nur darauf zurückgezogen, daß die Sätze nicht von ihm herrührten; er hat die ihm vorgelegten Sätze auch verurteilt (de gestis 11, 23 ff. 14, 30 ff. 18, 42 f.). Das Ende war, daß die Synode dem Pelagius, qui piis doctrinis consentit, contraria vero ecclesiae fidei reprobat et anathematizat, sein Stehen innerhalb der katholischen Kirchengemeinschaft bezeugte (de gestis 30, 44. X, 346). Die von Augustin und seinen Gesinnungsgenossen oft ausgesprochene und bis zur Gegenwart hin immer wiederholte Anklage, daß Pelagius die Synodalen getäuscht habe — Hieronymus bezeugt auch der „miserabilis“ synodus selbst seine Verachtung (ep. 143, 2. Vall. I, 1067) —, ist ungerecht. Sie hätte nur dann recht, wenn man aus de gestis c. 32 f. (X, 352 f.) schließen dürfte, daß Pelagius in dem brieflichen Bericht über die Synode, den er selbst an Augustin schickte — er kannte Augustins unausgesprochene Animosität gegen ihn nicht oder ignorierte sie —, ausdrücklich erklärt habe, er könne die Sätze des Cälestius nicht verurteilen. Allein das noluit anathematizare besagt nur, daß er diese Verurteilung nicht ausgesprochen hatte (vgl. das cur ergo non ita et in illa chartula scriptum est?!). Daß Pelagius die anstößige Formulierung, die Cälestius seinen Gedanken, oder Paulinus (oben S. 759, 37 ff.) den Sätzen des Cälestius gegeben hatte, sich zu Nutz machte — in Rücksicht auf diese Formulierung konnte er die meisten dieser Sätze verurteilen, ohne seine Meinung zu verleugnen (Nr. 6 oben S. 759, 36 gab er zu): diesen Kunstgriff mag man wenig freundschaftlich nennen, obwohl er dem Cälestius nicht schadete, denn um ihn handelte es sich gar nicht. Doch das Versteckenspielen an sich war einer hinterlistigen Anklage gegenüber entschuldbar und eine Täuschung der Richter schon deshalb nicht, weil diese dem Pelagius geneigter waren als seinen Anklägern und den Kunstgriff des Pelagius, wenn sie ihn durchschauten, vermutlich im Stillen gebilligt haben. Überdies kennen wir aus den Akten nur das, was Augustin erwähnen mußte, um das Urteil erklärlich zu machen, oder erwähnen wollte, weil es gegen Pelagius sich verwenden ließ. Daß Pelagius unter der gratia etwas anderes verstand, als Augustin (vgl. die lehrreiche Formulierung Augustins de gestis 31, 56. X, 352, oben S. 756, 5), ist freilich richtig; das adjutorium gratiae ist neben der gratia creationis, der gratia remissionis und der gratia doctrinae bei ihm ein unklarer Begriff. Allein dieser unklare Begriff ist bei vielen andern nachweisbar; Augustins Ausprägung des Begriffs war noch nicht sanktioniert und den Synodalen von Diospolis schwerlich bekannt; und am NT gemessen, war auch Augustins Lehre nicht korrekt. Endlich fehlte dem Pelagius das dogmatische Interesse in hohem Maße, an der communio catholica aber lag ihm viel. — Mit dem Verlauf der Verhandlungen in Diospolis konnten Pelagius und seine Freunde zufrieden sein; sie waren es auch (Pel. ep. ad quendam amicum presbyt. bei Aug. de gestis 30, 54. X, 350). Daß ihr Unmut gegen die Urheber der Anklage sich in den Gewaltthätigkeiten Luft gemacht habe, denen nach der Synode die Siedelei des Hieronymus ausgesetzt war, scheint Augustin am Schluß seiner Schrift de gestis andeuten zu wollen (X, 358 f.); doch hat Walch (IV, 613 Anm. 3) mit Recht darauf hingewiesen,

daß die Betroffenen selbst die Namen ihrer Angreifer nie mitgeteilt [und vermutlich gar nicht gekannt] haben.

9. Nun hatte der Orient gesprochen, auf den die Pelagianer in Karthago schon 413 sich berufen hatten (oben S. 760, 31)! Orosius brachte die Kunde davon und einen Brief des Heros und Lazarus 416 mit nach Afrika (Aug. ep. 175, 1. II, 759). Die Afrikaner erkannten, daß nun auch sie qualicumque episcopali auctoritate ihre Meinung geltend machen müßten (vgl. Aug. ep. 186, 2. II, 816), und parierten den Schlag, noch ehe sie die Akten von Diospolis gesehen hatten (Aug. ep. 186, 2. II, 816), im Herbst 416 (Garnier I, 172), auf zwei Synoden, deren erste die Bischöfe der karthagischen Kirchenprovinz in Karthago, deren zweite (vgl. Aug. ep. 176, 5. II, 764) die Numidier, zu denen Augustin und Alypius gehörten, in Mileve vereinte. Ein direktes Anathem über Pelagius und Cälestius sprach keine dieser Synoden aus; aber man erklärte unter Anknüpfung an die früheren Verhandlungen gegen Cälestius (oben S. 759, 14) auf Grund der Berichte des Orosius, Heros und Lazarus und auf das Zeugnis der Brüder, welche Bücher des Pelagius und Cälestius gelesen hätten (Aug. ep. 175, 2. II, 760), d. i. des Augustin u. a., jene beiden als die Urheber eines verdammungswürdigen Irrtums — daß sie der Gnade keinen Raum ließen neben dem liberum arbitrium, und daß sie die Notwendigkeit der Kindertaufe bestritten, erwähnt man —, und wandte sich in zwei Schreiben, welche die Quelle für das Mitgeteilte sind (Aug. ep. 175 u. 176), an den römischen Bischof Innocenz, damit dem afrikanischen Urteil wenigstens über die Lehrfrage etiam apostolicae sedis adhibeatur auctoritas (ep. 175, 1; vgl. 176, 5, wo diese auctoritas als de sanctarum scripturarum auctoritate deprompta bezeichnet wird). So schwer dieser Schritt dem afrikanischen Selbstbewußtsein geworden sein mag (vgl. Hefele II² 120 ff.), seines Erfolges konnte man doch nicht sicher sein. Denn man wußte, daß es in Rom Freunde des Pelagius gab und viele, die infolge seiner langen Wirksamkeit in Rom ein gutes Vorurteil für ihn hatten (Aug. ep. 177, 2. II, 765). Augustin und vier andere ihm besonders nahestehende Bischöfe (Aurelius v. Karthago, Alypius, Evodius und Possidius) hielten es deshalb für zweckmäßig, den Synodalschreiben einen Privatbrief (litteras familiares, ep. 186, 2. II, 817; gegen Garnier I, 187 ff.) hinzuzufügen (Aug. ep. 177. II, 764--772), in dem sie ein mündliches Verhör des Pelagius in Rom oder schriftliche Verhandlung mit ihm empfahlen und durch ausführliche theologische Darlegungen das Urteil des römischen Bischofs in die rechten Bahnen zu lenken versuchten (vgl. die dies verdeckende Schmeichelei am Schluß, ep. 177, 19). Innocenz antwortete auf die drei Schreiben in drei entsprechenden Briefen vom 27. Januar 417 (Jaffé² Nr. 321—323; Aug. ep. 181—183. II, 779 ff.), offenbar ohne vorher eine Synode versammelt zu haben (vgl. Walch IV, 625 gegen Garnier I, 193 ff.). Die günstige Gelegenheit zur Geltendmachung päpstlicher Suprematsgedanken ausnutzend (vgl. Bd IX, 107, 36 ff.), kam er sachlich den Afrikanern völlig entgegen (gegen Bd IX, 107, 45 ff.). Zwar entwickelt er nicht augustinische Gedanken; doch um Augustinismus oder Semipelagianismus handelte es sich noch nicht; sonst hätte auch Hieronymus kein Kampfgenosse Augustins sein können. Zwar äußert er in dem Briefe an die fünf Bischöfe, Pelagius zu citieren, sei unpraktisch; aber ihm genügt das Urteil der Afrikaner zur Entscheidung. Zwar erklärt er in demselben Briefe, er könne die [ihm inzwischen zugegangenen] Akten von Diospolis weder anklagen noch billigen, da ihre Echtheit ihm fraglich sei; aber er glaubt den Akten nicht, daß Pelagius gerechtfertigt sei, und mehr hatten die Afrikaner gar nicht erwarten können. In den offizielleren Briefen an die Synodalen von Karthago und Mileve ist die Synode von Diospolis einfach ignoriert, und apostolici vigoris auctoritate das Urteil gefällt, daß Pelagius und Cälestius, donec resipiscant, der kirchlichen Gemeinschaft beraubt seien (ep. 182, 6. II, 785); — Augustin erklärte am 23. September von der Kanzel: jam de hac causa duo concilia missa sunt ad sedem apostolicam, inde etiam rescripta venerunt; causa finita est (sermo 131, 10. V, 734). Mit der Schrift de gestis Pelagii hatte er in der Zwischenzeit zwischen dieser Äußerung und den Briefen des Innocenz den Pelagius vor aller Welt abgethan; selbst dem Paulinus von Nola, der dem Pelagius wohlwollte, war er mit scharfen Anklagen gegen Pelagius entgegengetreten (ep. 186); und den rabiaten Pelagianern in Nola, die, falls Pelagius widerrufen habe, eher von seiner Person als von seiner Lehre lassen wollten, hatte er neben Schriftworten die Autorität der sedes apostolica entgegengehalten. Doch selbst über jene bescheidenere Urform des apokryphen „Roma locuta, causa finita“ hat die Geschichte ihr Urteil gesprochen. Denn Rom redete bald anders.

10. Innocenz I. war schon anderthalb Monat nach Absendung seiner Briefe nach

Afrika, am 12. März 417, gestorben. Zosimus, ein Grieche, vielleicht jüdischer Abkunft (lib. pontif.; vgl. A. Harnack, Über die Herkunft der 48 ersten Päpste, SBA 1904 S. 1050), war nach wenigen Tagen sein Nachfolger geworden und hatte sich alsbald genötigt gesehen, der pelagianischen Frage seine Aufmerksamkeit zuzuwenden. Pelagius und Cälestius selbst hatten ihn dazu veranlaßt. Cälestius hatte sich nach dem Zeugnis des Marius Mercator inzwischen von Ephesus nach Konstantinopel begeben, war aber von dort durch Bischof Atticus (406—425) vertrieben (Mar. Merc. comm. p. 133, vgl. Garnier I, 200). Daß Atticus antipelagianisch sich gestellt hat, ist auch sonst bezeugt (Caelestin ad Nest. Mansi IV, 1033 B, Prosper carm. de ing. Aug. X, 1685); in der Zeit kann Marius Mercator irren (zweimaliges Einschreiten des Atticus gegen die Pelagianer mit Noris I, 278, Walch IV, 646 u. 683 u. a. anzunehmen, ist m. E. unberechtigt). Von Konstantinopel kommend (so Mar. Merc. comm. p. 133), stellte nun Cälestius sich persönlich in Rom ein und überreichte mit der Bitte um Untersuchung der gegen ihn erhobenen falschen Anklagen (ep. Zos. Jaffé[2] 329. Aug. opp. X, 1719) dem Zosimus ein bis auf wenige Sätze (Aug. opp. X, 1718f.; Hahn, Bibliothek der Symbole, 3. Aufl. S. 292f.) verlorenes Glaubensbekenntnis, in dem er seinen Glauben a trinitate unius deitatis usque ad ressurrectionem mortuorum bekannte (Aug. de pecc. or. 23, 26. X, 397), in Bezug auf die questiones praeter fidem sich dem Urteil des römischen Stuhles unterwarf und die Kindertaufe in remissionem peccatorum zugab, wenn auch nicht in dem Sinne, ut peccatum ex traduce firmare videamur (Aug. X, 1718f.). Zosimus ließ nun die Orthodoxie des Cälestius in einer Versammlung mit seinen Geistlichen prüfen (ep. Zos. Jaffé[2] 329 l. c.) und fand — man denke an die Sympathien, die Pelagius in Rom hatte (vgl. oben S. 765, 25) —, daß Cälestius orthodox sei, obwohl er die einst von Paulinus ihm vorgeworfenen Sätze nicht verurteilen wollte (Paulinus ad Zos. nr. 2, Aug. opp. X, 1724; Aug. de pecc. or. 7, 8. X, 389). Dies Ergebnis seiner Untersuchung meldete Zosimus den Afrikanern, indem er wegen ihres schnellfertigen Urteils über Cälestius, das Abwesenden (nämlich dem Heros und Lazarus) gegen einen Abwesenden geglaubt hätte, ihnen Vorwürfe machte, den frühern libellus des Cälestius (oben S. 759, 32) ihnen entgegenhielt und forderte, daß die Afrikaner ihr Urteil revidieren, oder binnen zweier Monate den Cälestius vor ihm in Rom überführen ließen (Zos. ep. Jaffé[2] 329 l. c.). Dieser Brief, dessen Datum in den Hss. ausgefallen ist, kann kaum abgeschickt gewesen sein (vgl. ep. Zos. Jaffé[2] 330, Aug. X, 1721 init. und Walch IV, 631 Anm.), als — etwa Mitte September 417 — Zosimus auch mit der Angelegenheit des Pelagius befaßt wurde. Pelagius nämlich, der in der Zeit seit der Synode von Diospolis, 416 also, eine ausführliche Darlegung seiner Lehre, die libri IV de libero arbitrio, geschrieben hatte (Pel. ad Innoc. bei Aug. de gratia 41, 45. X, 380; Aug. ibid.; Fragmente bei Garnier I, 381), hatte mit Übersendung dieser Schrift und eines [erhaltenen] Glaubensbekenntnisses (Aug. de pecc. or. 21, 24. X, 396; Text bei Garnier I, 307—309 u. Aug. opp. X, 1716—1718) sich brieflich (Fragmente bei Garnier I, 380) an Papst Innocenz gewandt, quem defunctum esse nesciebat (Aug. de grat. 30, 32. X, 376); Zosimus erhielt die Sendung (vgl. Aug. de pecc. or. 17, 19. X, 394). Die Bücher de libero arbitrio zeigten nun zwar sehr deutlich die Grundgedanken des pelagianischen Moralismus — mehrere der bekanntesten Sätze des Pelagius stammen aus dieser Schrift —; aber Pelagius hatte sich bemüht, deutlich zu machen, daß die Behauptung der gottgegebenen possibilitas in natura nicht ausschließe, daß Gott das velle und agere der Menschen unterstütze, ut quod per liberum facere jubentur arbitrium, facilius possent implere per gratiam (bei Aug. de gratia 7, 8. X, 364). Augustin sagt selbst von dieser Betonung der „Gnade" durch Pelagius: adjutorium dei multipliciter insinuandum putavit commemorando doctrinam et revelationem et oculorum cordis adapertionem et demonstrationem futurorum et apertionem diabolicarum insidiarum et multiformi et ineffabili dono gratiae caelestis illuminationem (de gratia 7, 8. X, 364). Der Begleitbrief und der libellus fidei, der natürlich (gegen Aug. de gratia 32, 35. X, 377), ja primär, auch über das trinitarische und christologische Dogma „multa disseruit", traten ausdrücklich dafür ein, daß die Kinder — nach demselben Formular wie die Erwachsenen — zu taufen seien, und daß wir immer das auxilium dei bedürften (Aug. de gratia 32, 35f. X, 377; libellus 17 u. 25, Garnier I, 308f.). Der Brief des Pelagius war überdies von einem Schreiben des neuen Jerusalemischen Bischofs Praylius begleitet, das den Pelagius angelegentlichst empfahl (ep. Zos. Jaffé[2] 330, Aug. X, 1721 nr. 1). Zosimus ließ den Brief und das

Bekenntnis des Pelagius öffentlich verlesen — und die Freude, die diese Verlesung anrichtete (ep. Zos. l. c.), zeigte, wie viele Freunde Pelagius in Rom hatte: vix fletu quidam se et lacrimis temperabant, tales . . . infamari potuisse (l. c.). In einem Briefe vom 21. September 417 gab Zosimus den Afrikanern hiervon Kunde und forderte unter Übersendung der Eingaben des Pelagius die Afrikaner auf, sich des zu freuen, daß sie sähen, eos (scil. Pelagius und Cälestius), quos falsi judices criminabantur, a nostro corpore et catholica veritate numquam fuisse divulsos (l. c. nr. 5). Durch den Überbringer dieses Briefes, wie es scheint — denn die Bestellung ward in Karthago am 2. November ausgerichtet —, citierte Zosimus zugleich den einstigen Ankläger des Cälestius, Paulinus, nach Rom (ep. Paulin. Aug. X, 1724 nr. 4). — Daß dies Vorgehen des Zosimus, das gewiß von einem größeren Gerechtigkeitsgefühl zeugt, als die Afrikaner es hatten, aber auch beweist, daß Zosimus zu den vielen Römern gehörte, bei denen der Name des Pelagius einen guten Klang hatte (vgl. die ep. Jaffé [2] 330, Aug. X, 1725 zweite nr. 2), in Afrika sehr verstimmte, ist begreiflich; man hört die Anklagen noch hindurch durch die Verteidigung des Zosimus, um die sich Augustin im antipelagianischen Interesse später mehrfach bemüht hat (vgl. Reuter S. 312—320). Nur ein Teil der lebhaft geführten Verhandlungen (Aug. contra duas epp. 2, 3, 5. X, 574) ist bekannt. Gewiß ist a), daß die Afrikaner vor Ende Februar 418 eine Synode zu Karthago gehalten haben, auf deren durch den Subdiakon Marcellinus überbrachtes Schreiben Zosimus am 21. März antwortete (Jaffé [2] 342, Aug. X, 1725 f.); b) daß die erste Antwort aus Afrika, die Zosimus nach Augustins Ansicht (de pecc. or. 7, 8 X, 389) in etwa zwei Monaten erwarten mußte, recht scharf gelautet hat: eine allgemeine Zustimmung zu dem Urteil des Innocenz rechtfertige den Cälestius nicht, er müsse die irrigen Sätze seines libellus (des prior, wie ich glaube; vgl. oben S. 759, 52) verurteilen, oder man müsse annehmen, daß der römische Stuhl, der jenen libellus als katholisch (d. h. rechtgläubig) bezeichnet hätte (vgl. oben S. 766, 29; das Wort catholicus braucht man nicht mit Reuter S. 314 Anm. 4 zu suchen), die Irrtümer des Cälestius billige (Aug. c. duas opp. 2, 3, 5. X, 574); c) daß Paulinus in einem klugen und spitzen Briefe vom 8. November 417, den der Subdiakon Marcellinus überbrachte, sein Kommen nach Rom für unnötig erklärte (vgl. Walch IV, 641). Das bei b genannte Schreiben der bei a erwähnten Synode zuzuschreiben, also nur eine Synode anzunehmen (vgl. Walch IV, 659 f.), empfiehlt die durch c bezeugte Reise des Marcellinus im November 417. Doch derselbe Bote kann zweimal gereist sein; der Brief des Zosimus vom 21. März 418 sieht kaum aus wie Antwort auf ein scharfes Schreiben und scheint an einer allerdings korrupten Stelle (Walch IV, 634 Anm. 2) auf zwei vorangegangene Briefe aus Afrika zurückzuweisen. Möglich ist daher, daß der in Z. 21 bei b erwähnte Brief von einer Synode, die im November 417 tagte, das in a genannte Schreiben auf einer Februar-Synode des Jahres 418 erlassen ist. Genug, in dem Briefe vom 21. März 418 lenkte Zosimus ein: Übereilung in solchen Sachen sei nicht gut, noch sei an dem, was Innocenz gethan habe, nichts geändert (Aug. X, 1725 f.). Am 29. April kam dieser Brief, wie am Schluß desselben bemerkt ist, an seine Adresse; zwei Tage später, am 1. Mai, trat in Gegenwart der römischen Gesandten (Mansi IV, 508 C) zu Karthago ein Generalkonzil von mehr als 200 Bischöfen (214, sagt Prosper, contra coll. 5, 15. Aug. X, 1808 u. resp. ad obj. Gall. 8 ib. 1837; Photius cod. 53, ib. 1730 u. MSG 103, 92 D : 224; eine Aktenhs. bei Mansi IV, 377 : 203) zusammen. Man erklärte in einem Briefe an Zosimus, bei dem durch Innocenz I. gefällten Urteil bleiben zu wollen, bis Pelagius und Cälestius zweifellos deutlich bekennen würden, daß die Gnade Gottes uns unterstütze non solum ad cognoscendam, verum etiam ad faciendam justitiam (Prosper, contra coll. l. c.; die Zahl der Bischöfe beweist, daß dies Fragment hierher gehört). Zugleich erließ man neben 11 andern Kanones [8 oder] 9 antipelagianische Kanones (Aug. opp. X, 1728 f.; bei Mansi IV, 504 ff. Nr. 76—83 und III, 810 ff. Nr. 109—116 fehlt can. 3, vgl. Hefele II [2], 116 f.; der letzte Kanon bei Walch IV, 637 gehört nicht hierher). Diese für die Folgezeit sehr wichtig gewordenen Kanones legten fest a) daß Adam erst durch den Sündenfall sterblich geworden sei (can. 1), b) daß die Kinder der Erbsünde wegen (Rö 5, 12) in remissionem peccatorum getauft werden müßten (can. 2 u. 3), c) daß es irrig sei, zu meinen, gratiam dei, per quam justificamur, ad solam remissionem peccatorum valere, non etiam ad adjutorium, ut non committantur (can. 4), c) daß sündlose Vollkommenheit auf Erden nicht möglich sei (can. 7—9). — Daß diese kirchlichen Gegenwirkungen allein die pelagianischen Sympathien in Rom überwinden würden, haben die Afrikaner nicht erwartet; sie hatten

eine wirksamere Mine gelegt, und schon am Tage vor ihrem Generalkonzil entlud sie sich: Kaiser Honorius erließ am 30. April 418 in Ravenna, vielleicht auf Veranlassung der karthagischen Synode vom November 417 (vgl. Aug. X, 1726 not. b), jedenfalls auf Drängen der Afrikaner (Aug. epp. 201, 1. II, 927) ein sacrum rescriptum (vgl. 5 das „responsum est" bei Aug. c. Jul. 3, 1, 3. X, 703), das, über die Ausbreitung des pelagianischen Giftes in Rom und an anderen Orten klagend, die Vertreibung des Cälestius und Pelagius aus Rom verfügte, ihre Anhänger dem kompetenten Richter auszuliefern und zu exilieren befahl (Aug. X, 1726 f.). Daß Pelagius von dieser Ausweisung betroffen ist, ist mehr als unwahrscheinlich. Zwar soll er nach einer m. E 10 vielen Bedenken ausgesetzten Nachricht des Marius Mercator (comm. p. 139), der sich dabei auf Briefe des Theodotus von Antiochien und Praylius von Jerusalem (vgl. oben (S. 766, 59) an den römischen Bischof beruft, von einer unter dem Vorsitz des Theodotus versammelten [dem Abendland ganz unbekannten] Synode [in Antiochien?], die Ende 417 (Garnier I, 207 f.) oder Anfang 418 getagt haben könnte (Tillemont XIII, 1018 f.; 15 Noris 2, 4 p. 259 plädiert mit schwachen Gründen für „nach 421"), aus Jerusalem vertrieben sein; allein daß er infolgedessen vor dem 30. April 418 nach Rom gekommen sei (Mansi IV, 475), ist eine ziemlich unmögliche, auch singuläre Annahme: wir hören nichts davon, und noch im Sommer 418 nimmt Augustin Rücksicht auf gütliche Verhandlungen, welche Pinianus, seine Gattin Melania und seine Schwiegermutter Albina 20 in Palästina mit Pelagius geführt hatten (de gratia Christi 2. X, 360). Die Kunde von diesen Verhandlungen ist, abgesehen von der chronologisch nicht sicher fixierbaren unsichern Nachricht über die Synode des Theodot, das letzte, was man von Pelagius hört; seine Spur verliert sich im Orient. Von Cälestius erzählt Augustin (c. duas epp. 2, 3, 5. X, 574), daß er nach Eingang der afrikanischen Antwort auf die September-25 briefe des Zosimus den nun nötig gewordenen neuen Verhandlungen sich entzogen habe. Man könnte danach annehmen, daß Cälestius schon im Dezember 417 Rom verlassen habe (vgl. auch de pecc. or. 7, 8 fin. X, 389). Doch rückt Marius Mercator (common. p. 134) die Flucht des Cälestius näher an die gleich zu erwähnende epistula tractoria des Zosimus heran, die seine [und Augustins] Quelle ist, und am 21. März 418 scheint 30 Cälestius noch in Rom gewesen zu sein. Es ist daher möglich, ja wahrscheinlich, daß Cälestius dem kaiserlichen Reskripte wich. Man muß dann annehmen, daß Zosimus dies Entweichen des Cälistius fälschlich als Flucht vor der neuen Untersuchung gedeutet hat. Und diese Annahme hat viel für sich. Denn dem Zosimus blieb nach dem Reskript des Kaisers und dem afrikanischen Generalkonzil (vgl. auch v. Schubert S. 72 f.) nichts übrig 35 als ein einfaches Einlenken in die Bahn der Afrikaner, und die ausführliche Darlegung der causa de Caelestio et Pelagio, die er in seiner sog. epistula tractoria gab (Mar. Merc. comm. p. 134), konnte keine wahrhaftige sein. — Es ist hierbei vorausgesetzt, daß diese berühmte epistula tractoria, die leider nicht erhalten ist, dem kaiserlichen Edikte und dem afrikanischen Generalkonzil folgte. Da Zosimus noch am 21. März einen 40 Brief nach Afrika schickte, der an ein so völliges Einlenken nicht dachte; da das Reskript des Honorius Rom nur als eine der Stätten nennt, da das pelagianische Gift sich bemerkbar mache; da die Pelagianer die clerici romani (einschließlich des Zosimus) beschuldigten, daß sie, jussionis terrore perculsi, sich nicht geschämt hätten, der Wahrheit untreu zu werden (Aug. c. duas epp. 2, 3, 5. X, 573, vgl. den Schluß 45 des Kapitels u. c. Jul. 1, 4, 13. X, 648): so ist troß der eifrigen Verteidigung der gegenteiligen Ansicht, welche die Ballerini (opp. Leonis III, 843 ff., besonders 887 ff.) Quesnell entgegengesetzt haben, keine andre Annahme möglich (vgl. selbst KL² IX, 1767). Daß die Akten des afrikanischen Generalkonzils auch in den Händen des Zosimus waren, ehe er die epistula tractoria schrieb, ist dann ebenso sicher: die Akten vom 50 1. Mai kamen von Karthago gewiß nicht viel langsamer nach Rom, als ein am 30. April in Ravenna ausgefertigtes kaiserliches Reskript; doch irrt Walch (IV, 634 f.), wenn er der epistula tractoria eine ausdrückliche Billigung der Gnadenlehre des afrikanischen Konzils nachweisen will (der von ihm citierte Satz geht nicht auf Zosimus, sondern auf die erweiterte ep. Caelestini ad Gallos, Jaffé² Nr. 381, zurück). Frühestens Ende 55 April, aber schwerlich viele Wochen später, wird nach erneuten Verhandlungen mit seinen Klerikern Zosimus die epistula tractoria erlassen haben. Es war ein sehr ausführliches Schreiben, das die ganze causa Caelestii et Pelagii geschichtlich darlegte und reiche Mitteilungen aus den Werken der beiden brachte (Mar. Merc. comm. p. 134 u. 138). Die erhaltenen kurzen Fragmente (Aug. opp. X, 1730 f.) sind bedeutungslos. Was 60 dem Brief den Namen einer epistula tractoria verschafft hat (vgl. Mar. Merc. comm.

p. 138: quae tractoria dicitur), ist, da wir ihren Wortlaut nicht kennen, schwer zu sagen. M. E. besagt die Bezeichnung nur, daß der Brief ein „Cirkularschreiben" war, quas [litteras] ad universas provincias curavit [Zosimus] esse mittendas (responsio Afric. bei Prosper c. coll. 5, 15. Aug. X, 1808; vgl. ebenda: velut cursim transiens, auch Mar. Merc. l. c. und Aug. ep. 43, 3, 8. II, 163 cum nota 5 und ep. 59, 1. II, 226). Die Afrikaner dankten für diese Verdammung des Pelagius und Cälestius in einem gleichfalls verlorenen Schreiben, dem eine Synode vorangegangen sein wird (Garnier I, 217, wo auch das eben benutzte Fragment des Schreibens aus Prosper abgedruckt ist); Augustin schrieb, um dem Pinianus und den Seinen (vgl. oben S. 768, 19) die Unmöglichkeit einer Verständigung mit Pelagius darzuthun, sein letztes 10 gegen Pelagius und Cälestius gerichtetes Werk, die libri duo de gratia Christi (I) et de peccato originali (II; opp. X, 359—410), in dem die oben S. 766, 16 ff. und S. 766, 36 ff. erwähnten letzten schriftlichen und mündlichen Äußerungen der beiden kritisiert werden. Offiziell war der Pelagianismus im Occident gerichtet. Doch schon die erneuten kaiserlichen Erlasse von 419 und 421 (Aug. ep. 201. II, 927 u. opp. X, 15 1750 f.; vgl. Walch IV, 666—668 und unten S. 770, 2) beweisen, daß er im Stillen nachwirkte.

11. Ja, auch der laute Streit hat ein erregtes Nachspiel gehabt. Die Hauptperson desselben ist der damals (418) noch nicht vierzigjährige Bischof Julian von Eclanum (ursprünglich: Aeculanum, südöstlich von Benevent, jetzt verödet). Über seine Herkunft, 20 über die Beziehungen seines Elternhauses zu Paulinus von Nola und zu Augustin, über seine früh durch den Tod seiner Gattin oder durch klerikale continentia aufgelöste Ehe ist schon oben in dem A. Julian (Bd IX, 603) das Nötige gesagt worden. In Bezug auf seine Schicksale seit 418 und seine Schriften, die sämtlich erst der Zeit des Streites angehören (vgl. gegen Bruckner S. 31 Julians eigne Äußerung bei Aug. op. imp. 25 1, 18. X, 1057), werden im Folgenden Wiederholungen gegenüber dem A. Julian teils der Uebersichtlichkeit wegen, teils deshalb nicht ganz vermieden werden können, weil einige der in Betracht kommenden geschichtlichen Fragen m. E. eine andre Antwort zulassen oder fordern, als dort gegeben ist. — Wie Julian für den Pelagianismus gewonnen ward, wird uns nicht berichtet (vgl. Bd IX, 603, 30; Bruckner S. 22 ff.). Doch liegt hier trotz 30 der Beziehungen Julians zu Augustin kein Rätsel vor. Bei der Verbreitung pelagianischer Anschauungen in Süditalien (vgl. oben S. 765, 55) und bei der Freundschaft, die Paulinus von Nola mit der Familie Julians verband, ist's mehr als begreiflich, daß der an Cicero gebildete, mit der stoischen und namentlich der aristotelischen Philosophie offenbar früh vertraute Julian (vgl. Bruckner S. 16. 87. 93. 135), dessen theologische Studien nicht 35 viel vor 410 eingesetzt haben werden, als Theologe Pelagianer ward. Pelagius wird ihm durch Paulinus als Muster eines servus Christi (Aug. ep. 186, 1. II, 816) empfohlen worden sein, lange bevor Augustin vor Paulinus von pelagianischer „Ketzerei" zu reden wagte (417; vgl. oben S. 765, 51). Seine Beziehungen zu Augustin mögen dem Julian auch einige von dessen Schriften früh nahe gerückt haben, obwohl die Freund- 40 schaft zwischen seinem Vater und Augustin keine theologische gewesen zu sein scheint (vgl. Aug. ep. 101, 1. 3. 4. II, 367 ff.); doch kann Augustins mystische Frömmigkeit (vgl. oben S. 756, 35) nicht viele Anknüpfungspunkte bei ihm gefunden haben. Überdies haben vielseitige theologische Studien — Julian war auch des Griechischen kundig (Gennadius ed. Richardson c. 46) und hat auch griechische theologische Werke gelesen (Bruckner 45 S. 81) — ihn verhindert, Augustin in dem Lichte der einsamen Größe zu sehen, in dem er vielen seiner Anhänger stand. Kurz, Julian hat wahrscheinlich nie eine „orthodoxe" Periode gehabt (gegen Gennadius l. c.); er wird „Pelagianer" gewesen sein, seit er theologisch zu denken gelernt hatte. Mit dieser seiner Gesinnung hervorzutreten, gab die epistula tractoria des Zosimus ihm Anlaß. Marius Mercator (comm. p. 138) — 50 und m. W. er allein — erzählt, was allgemein nacherzählt wird, Julianus und seine Genossen seien, weil sie die epistula tractoria nicht unterschreiben wollten, abgesetzt und aus Italien verjagt worden (vgl. Bd IX, 603, 31 ff.). Die Richtigkeit dieser Nachricht des Marius Mercator ist mir zweifelhaft geworden. Marius Mercator sagt (comm. p. 138) von der epistula tractoria, per totum orbem missa, daß sie 55 [per totum orbem, wie man ergänzen muß] subscriptionibus sanctorum patrum bekräftigt worden sei; er scheint demnach, da er in diesem Zusammenhange die Verweigerung der Unterschrift durch Julian und seine Gesinnungsgenossen erwähnt, anzunehmen, daß eine unterschriftliche Zustimmung zu diesem Briefe allen Bischöfen der Kirche zugemutet sei. Daß dies unglaublich ist, wird niemand leugnen. Es kann auch als irrig 60

dargethan werden. Das zweite der oben (S. 769, 15) erwähnten kaiserlichen Edikte, das in einer Ausfertigung an Aurelius von Karthago vom 9. Juni 419 uns erhalten ist (Aug. ep. 201. II, 927), verfügt, daß alle Bischöfe, welche der Verurteilung des Pelagius und Cälestius nicht durch Unterschrift zustimmten, entsetzt und vertrieben werden sollten.
5 Von der ep. tractoria des Zosimus ist da keine Rede; es scheint, als solle Aurelius die definitio aufsetzen, die unterschrieben werden soll; und dem entspricht, soweit der anscheinend korrupte Text erkennen läßt, der Cirkularerlaß, in dem Aurelius den kaiserlichen Befehl am 1. August 419 den Bischöfen seines Kirchensprengels weitergiebt (Aug. X, 1751). Auch aus der Kirchenprovinz Aquileja erfahren wir durch den fälschlich sog.
10 libellus fidei Juliani (Garnier I, 319—323), ein Schreiben mehrerer Bischöfe dieser Kirchenprovinz an ihren Metropoliten (vgl. Walch IV, 678; Caspari 346 Anm.; Bruckner S. 31 f., v. Schubert S. 81), daß der Adressat eine unterschriftliche Zustimmung zur Verurteilung Abwesender (d. i. des Pelagius und Cälestius) von ihnen gefordert hat (4, 3. Garnier I, 323). Analoges wird seit Juli 419 der römische Bischof (Bonifaz I
15 seit 29. Dezember 418, bezw. 10. April 419; vgl. Bd III, 287) für sein Gebiet, die suburbikarischen Provinzen, zu fordern genötigt gewesen sein. Daß schon Zosimus in seiner epistula tractoria — oder, da dies bei deren universaler Adresse (vgl. oben S. 769, 3) schwer denkbar ist, gelegentlich derselben von seinen Provinzalbischöfen — dies gefordert hat, ist möglich, hat aber m. E. an der Nachricht des Marius
20 Mercator nur eine schwache Stütze, denn die Forderung einer unterschriftlichen Zustimmung zu der ganzen epistula tractoria, die Marcus Mercator voraussetzt, ist weder sonst nachweisbar, noch sehr wahrscheinlich. Jedenfalls kann das Exil der mit Julian Exilierten nur an die Verweigerung der vom Kaiser geforderten Unterschrift gebunden gewesen sein. Von solcher kaiserlichen Forderung hören wir aber erst aus dem Jahre
25 419. — Dennoch hat die epistula tractoria Julians Hervortreten veranlaßt. Sie hat zweifellos die Verurteilung des Pelagius und Cälestius als eine Pflicht der Orthodoxie hingestellt. Und das brachte Julian in Harnisch. In zwei Briefen an Zosimus, die er selbst erwähnt (bei Aug. op. imp. 1, 18. X, 1057), ist er dieser Zumutung entgegen getreten. Nur von einem derselben, vielleicht dem ersten (Bruckner S. 10 Anm. 3),
30 haben wir Fragmente (bei Garnier I, 333f. aus Mar. Merc. lib. subn. p. 16f., wo aber S. 17 Z. 15 statt immortalem zu lesen ist: eum mortalem). Sie kritisieren die Verurteilung der 411 in Karthago zensurierten Sätze des Cälestius (oben S 759, 30ff.). Auch mündlich ist Julian in Rom selbst als Gegner des traducianum peccatum aufgetreten (Mar. Merc. lib. subn. p. 18). Daß dies noch unter Zosimus (gest. Dez. 418)
35 gewesen ist, kann man deshalb für wahrscheinlich halten, weil noch Zosimus den Julian anathematisiert hat (Aug. c. Jul. 1, 4, 13. X, 648: damnator tuus). Doch wissen wir über die italischen Ereignisse bis Sommer 419 sehr schlecht Bescheid. Selbst das Schisma, das nach dem Tode des Zosimus eintrat (Eulalius Gegenpapst des Bonifaz bis April 419; vgl. Bd III, 287), ist uns nur durch sehr wenige, allerdings durchaus
40 zuverlässige Quellen bezeugt (vgl. Jaffé I², 51f.). Ob es mit den pelagianischen Wirren zusammenhing, oder nicht, läßt sich nicht entscheiden, obwohl Julian in dem Schisma eine göttliche Strafe für die Untreue des Zosimus sah (Aug. c. Jul. 6, 12, 38. X, 812f.). Jedenfalls beherrschte in dieser Zeit die pelagianische Frage das Interesse der italischen Bischöfe. Die „Pelagianer" waren aufgescheucht und bemühten sich, Stimmung
45 gegen die „manichäische" Lehre zu machen, die ihnen entgegentrat. Diesem Zwecke diente u. a. auch ein, vielleicht von Julian verfaßter, nur aus einigen Erwähnungen uns bekannter Brief an den in Ravenna einflußreichen comes Valerius (vgl. oben Bd IX, 603, 41 u. Bruckner S. 37), der für die weitere Geschichte folgenreich wurde. Der Brief suchte den Valerius dafür zu gewinnen, daß in der wichtigen Frage, um die es sich
50 handle, eine ordentliche (d. h. synodale) Prüfung veranlaßt werde, damit womöglich eine Korrektur der erschlichenen Entscheidungen einträte (Julian bei Aug. op. imp. 1, 10. X, 1054), und denunzierte gleichzeitig den Augustin bei dem in glücklicher Ehe lebenden Adressaten als einen damnator nuptiarum (Aug. de nuptiis 1, 1. X, 413). Augustin erfuhr von diesem Briefe und suchte deshalb Ende 418 oder Anfang 419 (Aug. opp.
55 X, 410) in seinem ersten Buche de nuptiis et concupiscentia ad Valerium (X, 412—438) den ihm gemachten Vorwurf zu widerlegen. Dies Buch ward der Anlaß der ersten anti-augustinischen Schrift Julians: noch im Sommer 419, wie der Zusammenhang der Ereignisse zeigt, widmete er seinem ihm gleichgesinnten bischöflichem Kollegen Turbantius eine vier Bücher umfassende Gegenschrift, von der zahlreiche Fragmente erhalten,
60 aber noch nicht zusammengestellt sind (vgl. Bd IX, 603, 15f. u. Bruckner S. 38—46). Ob

Julian, als er diese IV libri (oder libelli, vgl. unten Z. 16) ad Turbantium verfaßte, trotz der Verurteilung durch Zosimus noch in Eclanum weilte, wissen wir nicht. Es ist möglich, denn ohne Mithilfe der weltlichen Macht war bei der Größe der Verwirrung eine Absetzung schwer durchzuführen. Doch im Juni 419 erging das kaiserliche Edikt, das bei Strafe der Absetzung und Verbannung unterschriftliche Verurteilung des Pelagius und Cälestius von den Bischöfen zu fordern gebot. In den Monaten nachher wird der oben (S. 770, 10) erwähnte libellus der Aquilejenser geschrieben sein. Sicher gehört in diese Zeit ein pelagianisches Rundschreiben, das unter scharfer Kritik der „manichäischen" Gegner die Gesinnungsgenossen zur Standhaftigkeit auffordert (Fragmente bei Garnier I, 318f.). Augustin hält Julian für den Verfasser dieses Rundschreibens (c. duas epp. 1, 1, 3. X, 551). Daß Julian die Autorschaft abgeleugnet habe (Bruckner S. 36 Anm. 2; vgl. Bd IX, 603, 40), vermag ich aus seinen hier in Betracht kommenden Worten (Aug. op. imp. 1, 18. X, 1057: nequivimus, quo de scripto loqueretur, agnoscere) nicht herauszulesen; ja mir scheint die Herkunft des Schreibens von Julian zweifellos, weil der Verfasser von sich sagt, daß er dem Augustin eben in quatuor libellis (vgl. oben Z. 1) geantwortet habe. In den polemischen Ausführungen ist diesem Rundschreiben der vielleicht ältere Brief eng verwandt, den Julian (vgl. seinen eignen Hinweis auf ihn bei Aug. op. imp. 2, 178. X, 1218) im Namen von 18 pelagianischen Bischöfen (Aug. c. duas epp. 1, 1, 3. X, 551) an Bischof Rufus von Thessalonich sandte (Fragmente bei Garnier I, 334f.; doch vgl. Bruckner S. 34 Anm. 1). Der Brief gehört in eine Zeit, da sine congregatione synodi von den Bischöfen mit Gewalt eine Unterschrift zu antipelagianischen, „manichäischen", Sätzen verlangt ward (Garnier I, 335 fin. aus Aug. c. duas epp. 4, 8, 20. X, 623); es scheint mir deshalb ratsamer, ihn nicht schon in den Winter 418 auf 419 (Bruckner S. 34; vgl. Bd IX, 603, 36), sondern erst in den Sommer 419 zu setzen. Der Brief sollte vielleicht den Schreibern für die Zeit ihrer Exilierung im Orient (vgl. Julian bei Aug. op. imp. 2, 178. X, 1218) eine Stätte bereiten. Daß diese Zeit der Verbannung für die standhaft bleibenden pelagianischen Bischöfe Italiens spätestens im neuen Jahre (420) gekommen ist, ist anzunehmen. Wie viele exiliert wurden, ist, wenn ich recht sehe, nicht zu sagen; denn daß es die 18 Schreiber der epistula ad Rufum waren (so die allgemeine Annahme; vgl. Bd IX, 603, 31 ff.), ist nicht zu beweisen. Viele (plurimi) der Exilierten sind bald reuig zurückgekehrt (Mar. Merc. comm. p. 138); von Julian hören wir durch Marius Mercator (refut. symb. Theod. p. 40), daß er peragratis terris et exarato mari atque oriente lustrato cum sociis ... suis zu Theodor von Mopsueste gekommen ist, der durch seine [nicht sicher datierbare], an die Adresse des Hieronymus (vgl. Fabricius-Harles X, 362; Bruckner S. 81 Anm. 4) gerichtete Schrift *πρὸς τοὺς λέγοντας φύσει οὐ γνώμῃ πταίειν τοὺς ἀνθρώπους* (Fragmente bei Photius cod. 177, MSG 103, 513 ff., und bei Marius Merc., fragm. Theod. p. 339—346) sich als Gesinnungsgenosse der Pelagianer erwiesen hatte. Die socii werden Florus, Orontius, Fabius u. a. gewesen sein, die später (vgl. unten S. 773, 3 und S. 773, 14) im Orient neben Julian nachweisbar sind; die Zeit, da Julian nach Mopsuestia kam — wohl spätestens 421 —, kann man nicht genau angeben. Die Polemik zwischen Augustin und Julian ist trotz der Verbannung des letzteren fortgeführt. Alypius, der nicht lange, nachdem Julians libri ad Turbantium erschienen waren, und in der Zeit, da Julians Rundschreiben (oben Z. 8—16) cirkulierte, also im Spätsommer oder Herbst 419 — wir wissen nicht, weshalb (vita Aug. Ben. 8, 2, 2. opp. I, 519) — in Ravenna und in Rom war (Aug. de nuptiis 2, 1. X, 437 u. c. duas epp. 1, 1, 3. X, 551), brachte dem Augustin vom comes Valerius, der sie ihm nach Rom nachgeschickt hatte, Exzerpte aus Julians Bücher an den Turbantius (de nuptiis 2, 1), aus Rom von Papst Bonifaz das Rundschreiben und den an Rufus von Thessalonich gerichteten Brief Julians mit (c. duas epp. 1, 1, 3). Augustin hat, um die Exzerpte zu widerlegen, 420 (opp. Aug. X, 411) sein zweites Buch de nuptiis et concupiscentia ad Valerium (X. 438—474), gegen jene beiden Briefe bald nachher seine dem Papst Bonifaz gewidmeten libri IV contra duas epistulas Pelagianorum (X, 550—638) geschrieben. Beide Werke erwähnen Julian (de nuptiis 2, 2, 2; c. duas epp. 1, 1, 3), sind aber nicht direkt gegen ihn gerichtet. Zu direkter Polemik gegen Julian ging Augustin über, als Julians libri IV ad Turbantium selbst in seine Hände gelangt waren und die Ungenauigkeit der ihm übersandten Exzerpte (vgl. Bruckner S. 42—46) ihm dargethan hatten (vgl. retract. 2, 62. I, 655): er schrieb nun, nicht vor 421 (denn Hieronymus war schon tot, c. Jul. 1, 7, 34), aber auch kaum später, seine libri VI contra Julianum (X, 640—874).

Julian wußte von diesem Werk noch nichts, als er seine cilicische Mußezeit (**Mar. Merc. lib. subn.** p. 31) benutzte, um eine zweite, sehr umfangreiche Schrift gegen Augustin, die **VIII libri ad Florum** (vgl. Bd IX, 603, 19) auszuarbeiten: Augustins zweites Buch **de nuptiis**, das sein Freund Florus in Konstantinopel aufgestöbert hatte (**Jul.** bei **Aug.**
5 **op. imp.** 3, 166. X, 1316), ist hier der Ausgangspunkt für Julians Polemik; auch die „**nuper**" dem Bonifaz von Rom gewidmeten **IV libri contra duas epp. Pelagianorum** kennt er (ib. 2, 178 p. 1218); lange nach 421 darf man die Schrift nicht entstanden denken. Augustin hat von ihr vor 427 nichts gehört (vgl. **Aug. opp.** X, 1046). Die ausführliche Gegenschrift, die er in Angriff nahm, als Alypius aus Rom
10 ihm eine Abschrift mitgebracht hatte (vgl. **ep.** 224, 2. II, 1001), gedieh nur bis zum sechsten Buche (incl.) und trägt deshalb den Titel des **Opus imperfectum** (X, 1050 bis 1608). Daß Julian auf eines der beiden direkt gegen ihn gerichteten Werke Augustins geantwortet hat, erfahren wir nicht. Wir kennen von ihm außer den im vorigen erwähnten Schriften nur noch zwei, vermutlich jüngere, aus denen Beda uns Fragmente
15 aufbewahrt hat (vgl. Bd IX, 604, 2 ff.): einen Kommentar zum Hohenliede (**Garnier** I, 388 f.; Bruckner S. 74 f. u. S. 73 Anm. 1 u. 2) und eine Schrift **de bono constantiae** (**Garnier** I, 389; Bruckner S. 75). Auch aus dem persönlichen Leben Julians nach Abfassung seiner **libri VIII ad Florum** weiß man nur wenig, aber dies wenige hängt mit dem Schicksal des gesamten Pelagianismus eng zusammen. Ehe davon gesprochen
20 wird (s. Nr. 12), würde hier Julians Polemik gegen Augustin in formaler und materialer Hinsicht zu würdigen sein, wenn nicht der R. Julian mir gestattete, mich auf wenige Bemerkungen zu beschränken. Julian ist ein leidenschaftlicher, ja gelegentlich gehässiger (Bd IX, 603, 51 ff.), aber sehr gewandter und glücklicher Polemiker gewesen. Er traf Augustin an seiner wundesten Stelle, — da, wo seine Gedanken im Physischen stecken
25 geblieben waren und in der That eine rechte Würdigung der Ehe erschwerten und mit dem Glauben an einen persönlichen, gerechten und heiligen Gott in Konflikt gerieten. Aber Julian war mehr als der geschickte Anwalt des Pelagianismus. Er ist auch sein Systematiker gewesen (vgl. Bd IX, 604, 11—606). **Quae tu si non didicisses, Pelagiani dogmatis machina sine architecto necessario remanisset,** sagt Augustin selbst (**c. Jul.**
30 6, 11, 36. X, 812). Neu im Vergleich mit dem, was wir von Pelagius hören, sind zwar sehr wenige seiner Grundgedanken; die Ansätze zu allem, was man bei Julian findet, sind auch bei Pelagius nachweisbar, während viele Gedanken der Kommentare des Pelagius bei Julian nicht hervortreten. Neues kann man auch gar nicht erwarten, weil sehr alte Gedanken die Grundlage des pelagianischen Denkens sind (vgl. oben
35 S. 756, 31 f.). Aber Julian hat die ihm mit Pelagius gemeinsamen Gedanken in strafferen, systematischen Zusammenhang gebracht. Hiermit hängt es zusammen, wenn es auch zugleich durch Julians individuelle Art, Bildung und Erfahrung bedingt ist, daß die asketische Färbung der pelagianischen Gedanken, die bei Pelagius gelegentlich die Betonung des **bonum naturae** zu gefährden schien (vgl. oben S. 752, 31) und bei den
40 sicilischen Pelagianern sie in der That gefährdete (vgl. oben S. 760, 50 und **Aug. ep.** 157, 3, 37. II, 691), bei Julian in hohem Maße, wenn auch nicht völlig, zurücktritt (vgl. Bd IX, 605, 19 ff.), während der intellektualistisch-moralistische Grundzug des Pelagianismus bei ihm zu schärferer Ausprägung gekommen ist, als bei Pelagius. Der Gegensatz, in dem der Pelagianismus zum Augustinismus stand, hat erst bei Julian
45 seine konsequente Ausgestaltung erhalten. Aber eben diese Ausgestaltung zeigt (vgl. Bd IX, 604, 24—32), daß im pelagianischen Streit letztlich doch Augustin das relativ Richtige vertrat.

12. Daß Julian noch vor 431 einmal wieder in den Occident zurückgekehrt sei, gehört zu dem Vielen, was Garnier (I, 148) ohne wirklichen Anhalt in den Quellen be-
50 hauptet hat. Nicht besser steht es mit seiner noch bei Walch (IV, 683) nachwirkenden Behauptung, daß Theodor v. Mopsueste selbst i. J. 423 den Julian nach seiner Entfernung aus Cilicien auf einer Synode zu Anazarbus verurteilt habe. Ort und Zeit dieser Synode hat Garnier (I, 219 f.) erraten, die Verurteilung selbst soll Marius Mercator (**refut. symb. Theod.** p. 40 f.) bezeugen. Allein wenn Marius Mercator hier sagt,
55 Julian solle aus dem von ihm übersetzten Bekenntnis Theodors (vgl. Hahn, Bibliothek der Symbole, 3. Aufl. S. 302—308) ersehen, daß Theodor zwar an seinen „nestorianischen" Irrlehren festgehalten habe, seiner (Julians) Lehre aber entgegen gewesen sei und ihn nach seinem Weggang **in conventu episcoporum provinciae suae** verurteilt habe, so zeigt das nur, daß Marius Mercator ihm willkommene Thatsachen „bezeugt" finden konnte,
60 wo andre Augen nichts derart „ersehen" (vgl. Ähnliches **comm.** p. 138 Z. 7 v. u. bei

sine dubio). Nicht einmal das kann man dieser Notiz des Marius Mercator entnehmen, daß Julian und seine Genossen vor Theodors Tod (428) Mopsueste verlassen haben. Bald nach Theodors Tod finden wir Julian und seine bischöflichen Leidensgenossen Florus, Orontius und Fabius in Konstantinopel. Zwei [nicht bei Marius Mercator, Bruckner S. 68 Anm. 2, sondern] in den Akten des ephesinischen Konzils uns erhaltene Briefe des 5 Nestorius an Cälestin v. Rom (Mansi IV, 1021 ff.; Garnier I, 66—70; Nestoriana S. 165 ff. u. 169 ff.), deren erster dem Anfange des Jahres 429 angehört, lehren uns, daß sie, schon 428 nach der Hauptstadt gekommen, den Kaiser und den neuen (seit April 428 angetretenen) Patriarchen für sich einzunehmen versuchten, tanquam orthodoxi — so sagten sie — temporibus orthodoxis persecutionem passi. Die Beziehungen 10 Theodors v. Mopsueste zu Nestorius mögen Julian diesen Schritt empfohlen haben; überdies standen die Pelagianer schon als Occidentalen in der Christologie Nestorius näher als seinen Gegnern (vgl. Bd XIII, 744,14 ff.), und Pelagius selbst hatte noch „nestorianischer" gedacht, als viele Abendländer seiner Zeit (vgl. Pelag. zu Phi 2,10 MSL 30, 846 A: ut omnes simul hominem adorent cum verbo ascumptum und viele andre 15 Stellen). Nestorius, der über die abendländischen Vorgänge nicht unterrichtet war, fühlte den Hilfesuchenden gegenüber sich unsicher und erbat sich deshalb Auskunft von dem römischen Bischof. Weshalb Cälestin auch nach einer [verlorenen] zweiten und einer dritten Anfrage des Nestorius (ep. II Nest. ad Cael., Mansi IV 1023 B; Nestoriana S. 170,4) sich in Schweigen hüllte, ist nicht sicher erkennbar; vielleicht war Nestorius 20 seiner Christologie wegen ihm schon verdächtig (vgl. Nestoriana S. 51 f.) Das aber ist sicher, daß Nestorius, obwohl er nicht pelagianisch dachte (vgl. oben Bd XIII, 744,31), Julian und seine Genossen derweil in Konstantinopel duldete. Ja, er muß sie zunächst für orthodox angesehen haben. Das beweist sein Benehmen gegen Cälestius. Auch dieser, von dessen Leben nach 418 (oben S. 768,31) wir nichts weiter wissen, als daß Papst 25 Cälestin I. (422—432) seine Bitte um neue Untersuchung schlanker Hand abgewiesen und seine abermalige Vertreibung aus Italien veranlaßt hatte (Prosper c. coll. 21, 58. Aug. X, 1831; in die Zeit vor 429 weist, was bei Prosper folgt), taucht jetzt in der Nähe des Nestorius wieder auf: Nestorius schrieb ihm (429?; vgl. Nestoriana S. 99) einen Brief (Mar. Merc. p. 131; Nestoriana S. 172 f.), welcher beweist, daß ihm 30 Cälestius, und also gewiß auch Julian und seine Genossen, als ungerecht Verfolgte erschienen. Dies Wohlwollen des Nestorius ist für das Schicksal der Pelagianer im Orient verhängnisvoll geworden. Ende 429 (Nestoriana S. 99) publizierte Marius Mercator, vielleicht von Rom aus dazu angewiesen, in Konstantinopel griechisch sein commonitorium super nomine Caelestii (opp. p. 132—142; vgl. oben Bd XII, 343,25 ff.), um dar- 35 zuthun, daß Cälestius, Pelagius, Julian und seine Genossen (vgl. p. 138) Ketzer seien, die im Abendland und bei allen Orthodoxen des Orients seit langer Zeit unter dem Anathem stünden. Die Folge dieser Veröffentlichung war, daß die Pelagianer anfangs 430 imperiali praecepto aus Konstantinopel vertrieben wurden (Mar. Merc. comm. inscr. p. 132). Nestorius, der damals des Kaisers Gunst besaß, muß zugestimmt haben; sein 40 letzter Brief an Cälestin aus dem Sommer 430 (Mar. Merc. p. 355 f.; Nestoriana p. 181 f.) erwähnt auch die Pelagianer nicht mehr. Dennoch hat die antinestorianische Synode in Ephesus (431) — offenbar dem römischen Bischof zulieb — in Bezug auf „Cälestius, Pelagius, Julian, Persidius, Florus, Marcellinus, Orontius und ihre Gesinnungsgenossen" das abendländische Urteil zu dem ihrigen gemacht (Mansi IV, 45 1337 B; vgl. oben Bd XIII, 747,7 ff.). Daß einige der hier neben Pelagius und Cälestius genannten pelagianischen Bischöfe in Ephesus auf antiochenischer Seite mit tagten, darf man dem Schreiben der Cyrillianer an Cälestin (Mansi IV, 1333 C) vielleicht glauben. Doch daß die Antiochener für sie Partei genommen hätten, ist unerweislich (Noris I, 317) und unwahrscheinlich. — Von Julian hört man durch den 50 zweifellos gut unterrichteten Prosper (Chron. ann. 439 ed. Mommsen p. 177; vgl. v. Schubert S. 86 f.), daß er, gestachelt von dem Verlangen nach seinem längst verlorenen Bistum, um 439, „mit mannigfaltiger Kunst der Täuschung den Schein der Besserung vor sich her tragend", Anstalten gemacht habe (molitus est), sich in die Gemeinschaft der Kirche einzuschleichen, doch sei Papst Sixtus (432—440) auf die Ermahnung des Diakonen 55 [und späteren Papstes] Leo diesem Anschlage mit Erfolg entgegengetreten, und diese Entlarvung der trügerischen Bestie habe allen Katholiken solche Freude bereitet, „als ob damals zum erstenmale das apostolische Schwert die höchst hoffärtige Häresie enthauptet hätte". Daß hinter dieser Nachricht Ereignisse stehen, die von einiger geschichtlichen Bedeutung gewesen sein müssen, beweist ihr Schlußsatz. Und man ist nicht nur auf Vermutungen an- 60

gewiesen, wenn man sie zu erkennen sucht (vgl. v. Schuberts erst nach Bd IX erschienenes Buch S. 80 ff.). Das im Abendlande der „Pelagianismus" durch die Ereignisse der Jahre 418 und 419 nicht ausgerottet war, ist schon oben (S. 769, 16) gesagt. Er wirkte nach nicht nur in der Heimat des Pelagius, in Britannien, wo nach Prosper (Chron. ann. 429 p. 472 vgl. c. coll. 21, 58. Aug. X, 1831) Agricola (vgl. oben S. 748, 29) pelagianische Gedanken verbreitete, bis i. J. 429 Bischof Germanus von Auxerre im Auftrage Cälestins v. Rom mit erfolgreichen Gegenwirkungen einsetzte (vgl. Bd VI, 606 und über den pelagianischen britischen Bischof Fastidius Bd V, 780 f.); nicht nur in Irland, wo die Kommentare des Pelagius noch lange gebraucht wurden (vgl. oben S. 751, 26), — nein, auch im ganzen übrigen Occident. Selbst in Nordafrika gab es, noch als Possidius seine vita Augustini schrieb, Pelagianer: noch damals „kehrten einige zur Kirche zurück" (Poss. 18. Aug. opp. I, 49). Von den römischen Bischöfen nach Zosimus war Bonifaz I. (418—22; vgl. oben S. 770, 39) ein zweifelloser Freund Augustins gewesen (vgl. oben S. 770, 14), und auch sein Nachfolger Cälestin I. (422—32) hatte die antipelagianische Politik, die er dem Cälestius und dem britischen Pelagianismus gegenüber (vgl. oben S. 773, 26 und 774, 7) sowie im nestorianischen Streit (vgl. oben S. 773, 20 und 773, 43) bethätigt hatte, nie verleugnet. Doch als mit dem Tode Augustins und der Okkupation Afrikas durch die Vandalen der Druck des afrikanischen Einflusses geschwunden war, hatte er dem gallischen sog. „Semipelagianismus" (vgl. d. A.) gegenüber die Verfechter des genuinen Augustinismus im Stich gelassen (ep. ad Gall. Jaffé[2] Nr. 381. Aug. X, 1755 f. cap. I und II; über c. III—XIII s. v. Schubert S. 121 ff.). Und Cälestins Nachfolger ward Sixtus III. (432—440), der einst unter Zosimus in der Zeit vor der epistula tractoria als der einflußreiche Patron der Pelagianer galt (Aug. ep. 191, 1 und 194, 1. II, 867 und 874). Zwar hatte er die Schwenkung des Zosimus mitgemacht, vor zahlreicher Versammlung als erster das Anathem über Pelagius und Cälestius ausgesprochen (Aug. ep. 194, 1), auch dem Aurelius v. Karthago und Augustin dies angezeigt (Aug. ep. 190, 1) und Dank (ep. 190) und antipelagianische Belehrung (ep. 194) dafür von Augustin erhalten. Dennoch ist begreiflich, daß seine Wahl die veränderte Situation dem Julian in einem ihm günstigen Lichte erscheinen ließ. Das erklärt die Aktion Julians, von der Prosper zum Jahre 439 erzählt. Daß in ungefähr der gleichen Zeit aus römischen Kreisen, die im Grunde pelagianisch dachten, aber Pelagius unter die Ketzer stellten (vgl. v. Schubert S. 30), der sog. liber praedestinatus hervorgegangen ist (MSL 53, 584 f. und 588—672; vgl. v. Schubert S. 3), hat H. v. Schubert überaus wahrscheinlich gemacht. Die weitere Vermutung v. Schuberts, daß der liber praedestinatus nicht nur mit der Situation, die Julian benutzte, sondern mit der Aktion Julians selbst im Zusammenhang stehe, geht m. E. über die Grenze des hier Erkennbaren hinaus; und daß Julian selbst am liber praedestinatus mitgearbeitet habe (v. Schubert S. 177), halte ich für ausgeschlossen. Wenn aber v. Schuberts Hypothese das Richtige träfe, mithin die von Prosper dem Julian nachgesagte ars fallendi und sein correctionis speciem praeferre soweit gegangen wäre, daß er „von Cälestius und Pelagius abrückte, indem er sich dem Anathema anschloß" (v. Schubert S. 87), — so wäre der konsequenteste Pelagianer ein „Semipelagianer" (oder „Kryptopelagianer") geworden. Denn wo Pelagius seiner Lehre wegen anathematisiert ist, kann von eigentlichem Pelagianismus nicht mehr die Rede sein (weiteres im A. Semipelagianismus). — Julian scheint nach dem gescheiterten Anschlag auf sein Bistum in Italien geblieben zu sein: noch Leo I. (440—461) hat nach einer vertrauenswürdigen Nachricht des sog. Pseudo-Prosper (de prommissionibus et praedic. 1, 6, 12. MSL 51, 843) in Kampanien die Pelagianer et maxime Julianum vernichtet. Der Florus, der in diesem Zusammenhange bei Pseudo-Prosper als Volksverführer (bei Neapel) charakterisiert wird, ist vielleicht der oben S. 771, 39 genannte Genosse Julians (vgl. v. Schubert S. 121 Anm. 1). Nach Gennadius (de vir. ill. 46), der damit freilich nichts sagt, was sich nicht vermuten ließe, ist Julian in Valentinians III. Regierungszeit (425—455), also zwischen ca. 441 und 455, gestorben. Wo, wissen wir nicht. Denn alles, was Hieronymus Vignerius in der praefatio zu seiner Ausgabe des opus imperfectum Augustins (Paris 1654) „aus nicht mehr zugänglichen Quellen" über Julian erzählt hat (vgl. Garnier I, 150 f.; Bruckner S. 72; vgl. Bd IX, 603, 58 ff.), verdient schlechterdings keinen Glauben (vgl. v. Schubert S. 120). — Die Spur des Cälestius verschwindet für uns i. J. 429 (oben S. 773, 29). **Loofs.**

Pietismus. — J. G. Walch, Hist. u. theol. Einleitung in die Religionsstreitigkeiten der evang.-lutherischen Kirche, 5 Bde, Jena 1730—1739; A. Tholuck, Der Geist der lutherischen Theologen Wittenbergs im Verlaufe des 17. Jahrhunderts, Hamburg und Gotha 1852; ders.,

Das akademische Leben des 17. Jahrhunderts, 1. Abt. Halle 1853, 2. Abt. 1854; ders., Lebenszeugen der lutherischen Kirche aus allen Ständen vor und während der Zeit des dreißigjährigen Krieges, Berlin 1859; ders., Das kirchliche Leben des 17. Jahrhunderts, 1. Abt. Berlin 1861; 2. Abt. 1862; ders., Geschichte des Rationalismus. Erste Abt.: Geschichte des Pietismus und des ersten Stadiums der Aufklärung, Berlin 1865; M. Göbel, Geschichte des christl. Lebens in der rheinisch-westfälischen evangelischen Kirche, 2. 3. Bd, Koblenz 1852. 1860; (Hundeshagen), Der deutsche Protestantismus, 2. Abdr., Frankfurt a. M. 1847, S. 235 ff.; F. W. Berthold, Die Erweckten im protestantischen Deutschland während des Ausgangs des 17. und der ersten Hälfte des 18. Jahrh.; besonders die frommen Grafenhöfe: Raumers Historisches Taschenbuch, Leipzig 1852 S. 131—320, 1853 S. 171—390, citiert n. SA. mit Paginierung 1—192, 1—222; W. Gaß, Geschichte der protestantischen Dogmatik, 2. Bd, Berlin 1857, S. 374—499; ders., Geschichte der christlichen Ethik, 2. Bd, Berlin 1886, S. 291—329; H. Schmid, Die Geschichte des Pietismus, Nördlingen 1863; G. Frank, Geschichte der protestantischen Theologie II, Leipzig 1865, S. 116 ff.; J. A. Dorner, Geschichte der protestantischen Theologie, München 1867, S. 624 ff.; K. Fr. A. Kahnis, Der innere Gang des deutschen Protestantismus, 1. Tl., 3. Ausgabe, Leipzig 1874, S. 165 ff.; Fr. Nippold, Handbuch der neuesten Kirchengeschichte, 1. Bd, 3. Aufl., Elberfeld 1880; ders., Zur Vorgeschichte des Pietismus: ThStKr 1882, S. 347—392; W. Bender, Johann Konrad Dippel, Der Freigeist aus dem Pietismus, Bonn 1882 (vgl. den A. Dippel Bd IV S. 703 ff.); A. Ritschl, Geschichte des Pietismus. 1. Bd: Der Pietismus in der reformierten Kirche, Bonn 1880, 2. und 3. Bd: Der Pietismus in der lutherischen Kirche des 17. und 18. Jahrhunderts, 1884. 1886; (Rec. v. Weizsäcker, ThLZ 1880 Nr. 13 S. 306—311, 1885 Nr. 15 S. 354—358, 1887 Nr. 8 S. 183—186; J. Gottschick, HZ Bd 48, NF 12, 1882, S. 106—114; Bd 54, NF 18, 1885, S. 499—510; Bd 57, NF 21, 1887, S. 476—487; O. Ritschl, Albrecht Ritschls Leben, 2. Bd, Freiburg i. Baden und Leipzig 1896, S 346 ff.; M. Kähler, Die Wissenschaft der christlichen Lehre, Erlangen 1883, S. 536; E. Sachsse, Ursprung und Wesen des Pietismus, Wiesbaden 1884; Th. Ziegler, Geschichte der Ethik, 2. Abt.: Geschichte der christlichen Ethik, Straßburg 1886, S. 531—548; L. Renner, Lebensbilder aus der Pietistenzeit (Adam Steinmetz, Samuel Lau, Samuel Urlsperger), Bremen und Leipzig 1886; Fr. H. R. Frank, System der christlichen Sittlichkeit II, Erlangen 1887, vgl. Register S. 483; G. Freytag, Bilder aus der deutschen Vergangenheit, 3. 4. Bd (= Gesammelte Werke Bd 20. 21), Leipzig 1888; Chr. E. Luthardt, Geschichte der christlichen Ethik, 2. Hälfte, Leipzig 1893, S. 283—331; R. Rocholl, Geschichte der evangelischen Kirche in Deutschland, Leipzig 1897, S. 272 ff.; B. Fr. Oehler, Der ursprüngliche Pietismus der treue Arbeiter am Werke der Reformation, Gütersloh 1898 (54 S.); A. Dorner Grundriß der Dogmengeschichte, Berlin 1899, S. 531 ff; W. Hübener, Der Pietismus, geschichtlich u. dogmatisch beleuchtet (SA. aus Verhandlungen der Synode der evang. luther. Freikirche in Sachsen u. a. St.), Zwickau i. S. 1901; K. Sell, Das deutsche Christentum, in: Das deutsche Volkstum herausg. von H. Meyer, 2. Aufl., Leipzig und Wien 1903, S. 376—379; Tröltsch, Leibniz und die Anfänge des Pietismus: Der Protestantismus am Ende des 19. Jahrhunderts in Wort und Bild. Herausgeber C. Werckshagen, Berlin o. J., I. Bd, S. 366—375.

Zur allgemeinen Geschichte: K. Biedermann, Deutschland im 18. Jahrhundert, 2. Bd, 1. Teil, Leipzig 1858, S. 317 ff.; Julian Schmidt, Geschichte des geistigen Lebens in Deutschland von Leibniz bis auf Lessings Tod 1681—1781, 1. Bd, Leipzig 1862, S. 77—402; F. C. Schlosser, Gesch. des 18. u. 19. Jahrh., 1. Bd, 3. Aufl., Heidelberg 1843, S. 592—613; Br. Bauer, Geschichte der Politik, Kultur und Aufklärung des 18. Jahrh., 1. Bd, Charlottenburg 1843, S. 51—237; ders., Einfluß des engl. Quäkertums auf die deutsche Kultur, Berlin 1878; G. G. Gervinus, Gesch. der deutschen Dichtung, 5. Bd, 5. Aufl., Leipzig 1874, S. 296 ff.; H. Hettner, Litteraturgeschichte des 18. Jahrh., III 1, 3. Aufl., Braunschweig 1879, S. 55 ff.; B. Erdmannsdörfer, Deutsche Geschichte vom Westfäl. Frieden bis z. Regierungsantritt Friedrichs d. Gr. 1648—1740, Bd 1. 2 Berlin 1892. 1893 (= Allgem. Gesch. in Einzeldarstellungen III, 7); A. Koberstein, Gesch. d. deutschen Nationallitteratur, 2. Bd, 5. Aufl., Leipz. 1892, S. 16 ff.; K. Lamprecht, Deutsche Geschichte, 6. Bd, Freiburg i. B. 1904. —

Inhalt: 1. Die Begründung des Pietismus durch Spener. — 2. Der Hallesche Pietismus. — 3. Der Württembergische Pietismus. — 4. Ausbreitung des Pietismus. — 5. Wesen und Bedeutung des Pietismus. — 6. Die Weiterbildung des Pietismus.

I. Die Begründung des Pietismus durch Spener. — Für Spener kommt jetzt in erster Linie das leider noch unvollendete Werk: P. Grünberg, Philipp Jakob Spener, 1. Bd: Die Zeit Speners. Das Leben Speners. Die Theologie Speners. Göttingen 1893, in Betracht. (Der 2. Bd soll behandeln: Spener als kirchlicher Reformer; Spener im Urteil der Nachwelt; Spener-Bibliographie). Vgl. die Rec. von Kattenbusch, HZ 38. Bd, S. 103—107; Eck, ThLZ 1895, Nr. 23, S. 598 ff. Daneben W. Hoßbach, Ph. J. Spener u. seine Zeit, 2 Bde, 2. Aufl. Berlin 1853; Ritschl II, S. 97—225; J. Jüngst. Phil. Jak. Speners Bedeutung für die Entwickelung der wissenschaftlichen Bildung in Deutschland: Deutsch-Evangelische Blätter XXI, Halle a. S. 1896, S. 802—824.

Die Geschichte der Entstehung des Pietismus ist zum großen Teil die Geschichte des Lebens von Philipp Jakob Spener. Wir haben daher von diesem auszugehen, freilich

nur in dem Umfang als es für die Herausbildung der pietistischen Bewegung grundlegend ist. Spener, geboren am 13. Januar 1635 zu Rappoltsweiler im Elsaß, hatte bereits in seiner Jugend tiefe und nachhaltige religiöse Eindrücke empfangen (Grünberg S. 127 ff.). Die Gemahlin des Grafen Eberhard von Rappoltstein, Gräfin Agathe (gest. 1648) wirkte auf ihn in weltflüchtiger Richtung, dem daselbst angestellten Hofprediger Joachim Stoll (gest. 1678) verdankte er „unter Menschen die ersten igniculos eines wahren Christentums". Außerdem empfing er nach seiner eigenen Angabe aus der Lektüre von Joh. Arndts Wahrem Christentum (vgl. d. A. Bd II S. 110 ff.) und den aus dem Englischen übersetzten mystisch-puritanischen Schriften Sonthoms und Baylys, denen sich später Dyke und Baxter anschlossen, starke Anregungen. Als er im Alter von 16 Jahren die Universität bezog, war er bereits den weltlichen Freuden abgestorben, noch ehe sich ihm der Zugang zu ihnen erschloß. Außerordentlich bedeutungsvoll wurden für ihn die „Lehr- und Wanderjahre" (Grünberg S. 135 ff.), die ihn zunächst nach Straßburg führten. Durch Sebastian Schmidt ist er in das Studium der Exegese, die an der dortigen theologischen Fakultät damals mehr als an anderen Hochschulen gepflegt wurde, eingeführt worden. Noch größeren Einfluß hat aber Dannhauer auf ihn ausgeübt, der in ihm das Interesse für die Schriften Luthers und für die Vertretung der kirchlichen Rechte des dritten Standes weckte, ihm das Verständnis für die religiösen Voraussetzungen des Schriftverständnisses in der Person des Exegeten erschloß und den kirchlichen Sinn stärkte, der ihn später vor separatistischen Abwegen bewahrt hat. Auch das kirchliche Straßburg war für Spener lehrreich, nicht nur weil er hier zum erstenmal in größere Verhältnisse hineinsah, sondern weil er hier auf Einrichtungen und Gewohnheiten stieß, die von der sonstigen lutherischen Praxis abwichen. Die Privatbeichte war nicht obligatorisch, das Beichtgeld war unbekannt, auch der Exorcismus, dagegen bestand die Sitte seelsorgerlicher Hausbesuche, der Katechismusunterricht wurde eifrig betrieben, und auch die Studenten erhielten Gelegenheit sich darin zu üben, ein ständiges Laienpresbyterat war bei der Kirchenzucht beteiligt und übte auch eine Art von Aufsicht über die Pfarrer, Laien nahmen auch an den Kirchenkonventen teil. Daß ihn nach Beendigung seiner Studien in Straßburg die akademische Wanderung nach Basel, Genf, wo er den Waldenser Antonius Legerus und den bekannten Jean de Labadie kennen lernte, nach Lyon und Württemberg geführt hat, ist für die Erweiterung seines kirchlichen Gesichtskreises von hohem Wert gewesen, wenn auch damals bei ihm die wissenschaftlichen Neigungen noch das Übergewicht hatten und wenn er es auch noch 1667 fertig bringen konnte, eine scharfe Predigt gegen die Reformierten zu halten und zu veröffentlichen.

Als Spener im Jahre 1666 im Alter von 31 Jahren die bescheidene Stelle als Freiprediger in Straßburg mit der eines Seniors des geistlichen Ministeriums in Frankfurt a. M. vertauschte (Grünberg S. 159 ff.), eröffnete sich ihm damit ein Wirkungskreis, der ihm die volle Entfaltung seiner thatkräftigen Persönlichkeit und die Ausbildung ihrer Eigenart ermöglichte. Unter diesem Gesichtspunkt ist die Frankfurter Periode die wichtigste in dem Leben Speners. Was von ihm immer an Förderung des kirchlichen Lebens ausgegangen ist, hat er hier zuerst erprobt und seine hier gesammelten Beobachtungen und Erfahrungen waren die Grundlage aller von ihm in Angriff genommenen Reformbestrebungen. Dabei ist für Spener charakteristisch, daß er nicht von irgend welchen theoretischen Erwägungen seinen Ausgang nimmt, sondern durch die praktische Erfahrung zu entsprechendem Handeln sich anregen läßt. Daß Spener an der Lebenshaltung der Frankfurter Bürgerschaft, die durch ihre reichen Mittel sich vielfach zu Tafel- und Kleiderluxus verleiten ließ unter gleichzeitiger Vernachlässigung ihrer kirchlichen Pflichten, vielfachen und schweren Anstoß nahm, beweisen seine Predigten. Aber in der Bekämpfung dieser Mißstände waren ihm die Hände gebunden. Denn die Kirchengewalt lag in der Hand des Senats, der sie durch einen Ausschuß von 4 Mitgliedern, die sog. Scholarchen, ausübte und dieses rein weltliche Kollegium hatte über die Vorschläge des geistlichen Ministeriums, das aus den 12 Geistlichen bestand, zu befinden, auch zur Handhabung der kirchlichen Disziplin war seine Zustimmung erforderlich. Um so wichtiger war, daß Spener auf dem Gebiet des Jugendunterrichts freie Hand hatte und der Rat der Stadt bereits vor seinem Eintreffen die Verordnung erlassen hatte, daß die Jugend zu den allsonntäglich in allen Kirchen abgehaltenen Kinderlehren über den kleinen Katechismus sich regelmäßig einfinden sollte. Spener wußte diese Einrichtung zu einer planmäßigen und fruchtbaren Behandlung des gesamten Katechismusstoffes auszugestalten und hat sich auch seit 1667 die Verbreitung der bereits in einer der Landgemeinden vorgefundenen Konfirmation angelegen sein lassen (Grünberg S. 169 f.).

Die Anregung zu einer neuen und folgenreichen Einrichtung gab Spener durch die Predigt am 17. p. Trin. 1669, in der er sagte: „O wie würde es so viel Nutzen schaffen, wenn Sonntags zuweilen gute Freunde zusammenkämen und anstatt der Gläser, Karten oder Würfel, entweder ein Buch vor sich nähmen, daraus zu aller Erbauung etwas zu lesen, oder aus den Predigten, was sie gehört, wiederholten. Wenn sie insgesamt von 5 den göttlichen Geheimnissen miteinander redeten, und der, welchem Gott mehr gegeben hat, seine schwächeren Brüder damit suchte zu unterrichten. Wo sie aber nicht ganz sich darin finden könnten, einen Prediger deswegen besprächen und sich die Sache erläutern ließen. Ach, geschähe dies, wie würde sowohl allerhand Böses unterwegs bleiben, als insgesamt der heilige Sonntag mit großer Erbauung und merklichem Nutzen bei allen 10 geheiligt werden. Hingegen ists gewiß, daß wir Prediger von den Kanzeln die Leute nicht so viel, als nötig ist, unterrichten können, wo nicht auch andere Leute aus der Gemeinde, die ihr Christentum aus göttlicher Gnade besser verstehen, kraft ihres allgemeinen christlichen Amtes, sich befleißigen, neben und unter uns von ihrem Nächsten so viel zu bessern und zu bereiten, als sie nach dem Maß ihrer Gaben und Einfalt können". Die 15 Annahme, daß Spener mit diesem Vorschlag sonntäglicher Privaterbauungsversammlungen die ähnlichen Labadieschen Veranstaltungen habe kopieren wollen, erledigt sich durch die Erklärung Speners, von diesen in Genf nicht einmal gehört zu haben. Dagegen würde Speners Verfahren mit der Abhaltung von Konventikeln, wie sie in Amsterdam, Mühlheim an der Ruhr und anderwärts bereits abgehalten wurden (vgl. Tholuck, Kirchliches 20 Leben I S. 103; Sachsse, Pietismus S. 203; Ritschl II, S. 136 ff.; Art. Prophezei PRE XII², S. 288 ff.) in Verbindung zu bringen sein, wenn nicht die Thatsache, daß Spener schon als Straßburger Student Sonntags mit Freunden zu gemeinsamer Lektüre erbaulicher Schriften sich zusammenfand, es nahe legte, die jetzt von ihm in Vorschlag gebrachten Versammlungen als eine Fortbildung dieser freien Zusammenkünfte aufzufassen. 25 Ins Leben aber sind sie erst dann getreten, als Spener aus dem Kreise seiner Gemeinde heraus eine darauf hinzielende Bitte ausgesprochen wurde, dies geschah im Sommer 1670. Damals haben die **collegia pietatis** im Hause Speners begonnen, die zweimal in der Woche stattfanden und in einer Besprechung der letzten Sonntagspredigt oder der Lektüre erbaulicher Schriften bestanden. Daß von 1675 an nur noch die heilige Schrift gelesen 30 wurde, bezeichnete in der inneren Entwickelung der Zusammenkünfte eine nicht bedeutungslose Wendung, indem diese fortan nicht mehr nur der gegenseitigen Erbauung der Teilnehmer dienen, sondern einen engeren Zusammenschluß der ernsten Christen herbeiführen sollten.

Im J. 1675 erschienen Speners „**Pia desideria** oder herzliches Verlangen nach 35 gottgefälliger Besserung der wahren evangelischen Kirchen samt einigen dahin abzweckenden christlichen Vorschlägen" (über sie vgl. Grünberg S. 175 ff.; Sachsse S. 58 ff.; Ritschl II, S. 128 ff.), zuerst als Vorrede zu einer neuen Auflage der Arndtschen Postille, dann als selbstständige Schrift. Spener beginnt mit einer Schilderung des damaligen Zustandes der Christenheit. Die Herren des weltlichen Standes leben zumeist ihren Lüsten und die 40 wenigen, die sich überhaupt um die Kirche kümmern, thun es aus politischem Interesse, üben eine unverantwortliche Cäsaropapie und hindern die Diener der Kirche, Gutes zu stiften. Auch der geistliche Stand ist ganz verderbt, ihm fehlt die Selbstverleugnung, und die Theologie ist wesentlich Wissenschaft der Kontroverse. Im dritten Stand endlich herrschen Trunkenheit, Prozeßsucht, Verkennung der Pflichten des Besitzes, Inanspruch- 45 nahme der Absolution ohne Bußfertigkeit u. s. w. Aber Gott hat seiner Kirche noch einen besseren Zustand hier auf Erden verheißen und dieser wird eintreten nach der noch zu erwartenden Bekehrung Israels und einem noch größeren Fall des päpstlichen Rom als dem durch die Reformation herbeigeführten. Nunmehr folgen Speners positive Besserungsvorschläge: 1. „Das Wort Gottes reichlicher unter uns zu bringen" als 50 es bei der bisherigen Predigt, die sich auf die Perikopen beschränkt, möglich ist. Jeder Hausvater soll täglich in der Bibel lesen, es sollen ferner zu gewissen Zeiten in der Kirche die biblischen Bücher nacheinander ohne weitere Erklärung verlesen werden, endlich soll die alte apostolische Sitte wieder aufleben, daß neben den Predigtgottesdiensten Versammlungen gehalten werden, in denen unter Leitung des Predigers auch andere mit Er- 55 kenntnis Ausgerüstete die Schrift lesen, sich brüderlich unterreden, ihre Zweifel vortragen und sich von dem Geistlichen belehren lassen. 2. „Die Aufrichtung und fleißige Übung des geistlichen Priestertums". Alle Christen sind von ihrem Erlöser zu Priestern gemacht und allen stehen ohne Unterschied alle geistlichen Ämter zu, wenn auch deren ordentliche und öffentliche Verrichtung den dazu bestellten Dienern anbefohlen ist. 60

Es ist eine besondere List des Teufels gewesen, daß er es in dem Papsttum dahin gebracht hat, daß alle geistlichen Ämter allein der Clerisei zugewiesen wurden, die infolgedessen auch den Namen der „Geistlichen“ usurpiert hat, der allen Christen gehört. Im Gegensatz zu diesem angemaßten Monopol ist es vielmehr nicht nur das Recht, sondern 5 die Pflicht jedes Christen, auch andere zu lehren, zu strafen, zu ermahnen, zu bekehren, zu erbauen und für ihre Seligkeit zu sorgen. Durch den ordentlichen Gebrauch dieses Priestertums wird dem Predigtamt kein Eintrag gethan, vielmehr ist es ihm eine notwendige Ergänzung und Hilfe. Durch den Zusammenschluß kleiner Kreise innerhalb der Gemeinde, in denen dieses geistliche Priestertum geübt wird, wird schließlich die ganze 10 Kirche gebessert werden. 3. Man soll den Leuten einprägen, daß es **in dem Christentum mit dem Wissen nicht genug sei, sondern daß es vielmehr in der praxi bestehe.** 4. Für das Verhalten in **Religionsstreitigkeiten** und gegen die Un- und Falschgläubigen empfiehlt Spener zuerst Gebet, zweitens gutes Beispiel, drittens Nachweis des Irrtums, aber ohne fleischliche Affekte, ohne Scheltworte und per- 15 sönliche Anzüglichkeiten, viertens Übung christlicher Liebe. Wenn auf eine Vereinigung der verschiedenen christlichen Kirchen zu hoffen ist, so ist das jedenfalls der nächste und von Gott gesegnete Weg. Das Disputieren ist freilich notwendig zur Abwehr des Irrtums, aber nicht alles Disputieren ist nützlich und gut, denn oft sind die Disputanten ohne heiligen Geist und Glauben, oft bringt man fremdes Feuer in das Heiligtum des 20 Herrn, indem man der eigenen Ehre dient, nicht der Ehre Gottes, oft kämpft man mehr um den Ruhm eines subtilen Verstandes und die Überwindung des Gegners als um die Erhaltung der Wahrheit. Aber auch das rechte Disputieren ist nicht das einzige Mittel der Erhaltung der Wahrheit, sondern erfordert andere neben sich. 5. **Die Ausbildung der Prediger an den Universitäten** muß eine andere werden. Das zuchtlose aka- 25 demische Leben soll abgeschafft werden und die Akademien sollen aufhören, Werkzeuge des Ehrgeiz-, Sauf-, Balge- u. Zankteufels zu sein. Es wäre gut, wenn die Studiosi bei ihrem Abgang von der Universität nicht nur über ihre Geschicklichkeit und ihren Fleiß, sondern auch über ihr gottseliges Leben Zeugnisse erhielten. Die Professoren sollten weiter die Studien der Einzelnen je nach ihrer Begabung und ihrem zukünftigen Wirkungskreis 30 lenken. Nur einzelne Begabte sollten in den Kontroversen sorgfältigst geschult werden, um später die Kirche zu verteidigen, die, in deren Vaterland Juden wohnten, sollten für Verhandlungen mit ihnen ausgerüstet werden, ferner sollte man Disputationen auch in deutscher Sprache abhalten, damit die Prediger nicht erst im Amt den Gebrauch deutscher Termini lernen müssen. Im allgemeinen aber wäre die Beschäftigung mit den Kontro- 35 versen einzuschränken und dafür sollten Schriften wie die „Deutsche Theologie“, die Werke Taulers, Thomas a Kempis von den Studierenden gelesen werden. Da die Theologie nicht in bloßer Wissenschaft besteht, sondern ein habitus practicus ist, müßten endlich unter Leitung eines Professors in kleinen Kreisen praktische Übungen veranstaltet werden, zum Zwecke einer erbaulichen Lektüre des NTs, wie zur Einführung in das Unterrichten, 40 das Trösten von Kranken, das Predigen. 6. Als das letzte Mittel, die christliche Kirche in einen besseren Stand zu versetzen, nennt Spener die Umgestaltung der damals üblichen **Art der Predigt.** Sie soll nicht dazu benutzt werden, um mit Gelehrsamkeit und fremden Sprachen, mit kunstvoller Disposition und Rhetorik zu prunken, sondern soll darauf gerichtet sein, den inneren Menschen zu fördern. Als Beispiel nennt er die Predigten 45 Arndts.

Diese Pia desideria sind als Quelle für den damaligen Stand des kirchlichen Lebens von hoher Bedeutung und überragen als das für Speners gesamte Wirksamkeit grundlegende und niemals von ihm abgeänderte Programm alle seine späteren Schriften. Daß sie eine zeitgeschichtliche Wirkung ausgeübt haben wie keine anderen der zahlreichen Reform- 50 vorschläge des 17. Jahrhunderts verdankte sie nicht so sehr der Neuheit ihrer Gedanken, als vielmehr der den ganzen Umfang der kirchlichen Notlage umfassenden Betrachtungsweise und dem religiösen Gehalt der aus der Tiefe christlicher Erfahrung und scharfer Beobachtungsgabe geschöpften Reformvorschläge, die nicht an peripherischen Erscheinungen haften blieben und eine Besserung tief eingewurzelter Zustände nicht von kleinen Mitteln 55 erwarteten, sondern von einer Erneuerung des religiösen und sittlichen Lebens.

Die in diesen Pia desideria der evangelischen Kirche gestellten Aufgaben haben in ihrer Mitte eine verschiedene Aufnahme gefunden, von weiten Kreisen wurden sie ignoriert oder geradezu abgelehnt, andere aber haben die Anregungen aufgenommen und ihnen praktische Folge zu geben versucht, wobei dann freilich nicht selten Wege eingeschlagen 60 wurden, die von dem Willen des Urhebers der Bewegung weit abführten. Jedenfalls

wuchs die Zahl der Anhänger Speners, auch außerhalb Frankfurts, infolge dieser Schrift so beträchtlich und sie machten sich so bemerkbar, daß man seit 1677 von „Spenerianern" sprach, auch von „Pietisten". Dieser letztere Name, übrigens nicht jetzt erst, sondern schon früher in Oberdeutschland geprägt (Grünberg S. 188 f. vgl. S. 234), ist dann an der ganzen Bewegung haften geblieben. 5

Unter den Forderungen Speners befand sich keine, die so unmittelbar einschlug und so große Bedeutung erlangt hat wie die der Abhaltung von Privaterbauungsversammlungen, denn sie waren überall zu verwirklichen und haben nicht nur der pietistischen Propaganda gedient, sondern zugleich die Kraft bewiesen, die gewonnenen Kreise zusammenzuhalten. Daß die von ihm selbst in Frankfurt ins Leben gerufenen collegia 10 pietatis im Jahre 1682 in die Kirche verlegt wurden, war eine singuläre Weiterentwickelung, im allgemeinen haben die angeregten Privatversammlungen diesen Weg nicht eingeschlagen. Übrigens hatte diese Verlegung eine innere Umgestaltung der Spenerschen collegia zur Folge, denn sie führte dazu, daß die bisher eifrigsten Mitglieder nun nicht mehr auf ihre Rechnung kamen und auf separatistische Abwege gerieten. So wenig es 15 zweifelhaft ist, daß die Privatversammlungen, sofern sie diese Richtung einschlugen, den Intentionen Speners nicht entsprachen, ja ihnen direkt entgegenstanden, so wenig kann in Abrede gestellt werden, daß sein Gedanke eines engeren Zusammenschlusses von „Kernchristen" innerhalb der einzelnen Gemeinde, denen die Aufgabe zufiel, auf ihre Umgebung als Sauerteig zu wirken — ein Gedanke, der erst nach der Veröffentlichung der Pia desi- 20 deria bei ihm in voller Klarheit hervortritt (vgl. Grünberg S. 181) — neben den erwarteten und auch nicht ausgebliebenen segensreichen Wirkungen von vornherein auch Gefahren in sich schloß. Diese ecclesiolae in ecclesia konnten dem gottesdienstlichen Leben der Gemeinde leicht entfremdet werden, sobald sie in dem eigenen engeren Kreise die volle Befriedigung ihrer religiösen Bedürfnisse fanden, und waren in Gefahr, sofern 25 die überwiegende Zahl ihrer Mitglieder Laien waren, die sich auf Grund des allgemeinen Priestertums zusammenschlossen, zu dem organisierten und berufsmäßigen Priestertum, dem geistlichen Amt, in Gegensatz zu treten. Die Geschichte des Pietismus stellt ein überreiches Material zur Verfügung, daß das Beispiel seines Begründers nicht im stande gewesen ist, unter seinen Anhängern den kirchlichen Sinn soweit zu stärken, daß er das 30 Uebergewicht behielt über Regungen, die wenigstens in ihrer Konsequenz antikirchlichen Charakter trugen. Die collegia pietatis haben nur kurze Zeit einer ruhigen Entwickelung sich erfreuen dürfen, schon 1677 wurden von der Frankfurter Polizei über sie Erhebungen angestellt und am 26. Januar 1678 erließ das Darmstädtische Konsistorium an die ihm unterstellten Pfarrer ein Ausschreiben, in dem vor ihnen gewarnt wurde, das 35 erste landesherrliche Edikt betreffs der nun sofort rasch um sich greifenden pietistischen Bewegung. Speners Versuche, durch die Schrift „Das geistliche Priestertum" und das „Sendschreiben an einen christeifrigen ausländischen Theologen" (1677) beruhigend zu wirken, waren also gescheitert.

In ein neues Stadium trat die von Spener ausgegangene Bewegung, als sie die 40 Universität Leipzig erfaßte, bald nachdem er sein Amt als Hofprediger in Dresden am 11. Juli 1686 angetreten hatte (Grünberg S. 230 ff.; Schmid S. 116 ff.; Kramer, A. H. Francke I, S. 19 ff.; Ritschl II, S. 168 ff.). In Leipzig gründeten am 18. Juli 1686 A. H. Francke und Paul Anton auf die Anregung des Professor J. B. Carpzov, ihres päteren Gegners, ein collegium philobiblicum, d. h. einen aus 8 Mit- 45 gliedern bestehenden Magisterverein zum Zweck gemeinsamer Beschäftigung mit der heiligen Schrift. Die wöchentlichen Zusammenkünfte wurden zwar mit Gebet eröffnet und geschlossen, aber die dazwischen liegenden Erklärungen und Besprechungen des Grundtextes trugen wissenschaftlich theologischen Charakter. Erst unter dem sich später geltend machenden Einfluß Speners verstärkte sich das erbauliche Element, aber noch 50 1687 hielt die Vereinigung sich in dem Rahmen ähnlicher akademischer Veranstaltungen und scheint nicht anders als diese beurteilt worden zu sein. Dagegen entzündete sich der Kampf, als Francke nach kurzer Abwesenheit von Leipzig „bekehrt" dahin 1689 zurückkehrte und mit seinen collegia biblica an der Universität begann. Diese seine Vorlesungen, die unter der Studentenschaft große Sensation erregten und angeblich auf die theologisch- 55 wissenschaftliche Studien eine ungünstige Wirkung ausübten, veranlaßten Untersuchungen der Universitätsbehörde, die schließlich den Weggang Franckes herbeigeführt haben. Da auch die Leipziger Bürgerschaft sich in diese Vorlesungen drängte, wurde gegen diese Emanzipation des dritten Standes bereits 10. März 1690 ein kurfürstliches Edikt erlassen, das „bedenkliche Conventicula und Privatzusammenkünfte" untersagte (Grünberg S. 237, vgl. S. 239). 60

Den klarsten Beweis der tiefen Einwirkung der Spenerschen Bewegung auf das gesamte kirchliche Leben liefert die temperamentvolle Kontroverslitteratur, von deren Ausdehnung die Thatsache eine Vorstellung giebt, daß die Göttinger Sammlung allein aus den Jahren 1690—1699 mehr als 500 Nummern aufweist und doch nicht den Anspruch auf Vollständigkeit erheben kann (Grünberg S. 269). Zahlreiche Schriften erschienen anonym, viele waren gelehrte Untersuchungen von größerem oder geringerem Umfang, anderen gab man die Gestalt des Briefes oder es waren Broschüren, manche erschienen in deutscher, andere in lateinischer Sprache, kurz alle dem damaligen Geschlecht geläufigen Formen der Mitteilung gelangen zur Verwendung. Von besonderem Interesse ist die von einem ungenannten Gegner Speners (Chr. Albr. Roth in Halle?) 1691 veröffentlichte Imago pietismi, weil wir hier bereits im wesentlichen die Anklagen erhoben finden, die dann in den antipietistischen Streitschriften regelmäßig wiederkehren. Denn nicht nur werden hier die collegia pietatis als ein den geistlichen Hochmut nährender Mißbrauch charakterisiert, sondern es wird dem Pietismus auch vorgeworfen, daß er irrtümlich über den Glauben lehre, von einer trügerischen Vollkommenheit rede und auf den Abweg neuer Offenbarungen und chiliastischer Spekulationen geraten sei, daß er durch die Entwertung der Privatbeichte die kirchliche Ordnung gefährde und durch sein ganzes aufregendes Gebahren ein Einschreiten der Obrigkeit notwendig mache (Grünberg S. 276, ebd. S. 277 ff. über das tief stehende Pamphlet „Beschreibung des Unfugs . . . zu Halberstadt . . . 1692, und die antipietistischen Schriften von Joh. Benedikt Carpzov vgl. d. A. oben Bd III S. 728, 57 ff.). Daneben gedenken wir des Angriffs der Wittenberger theologischen Fakultät, den ihr Senior Joh. Deutschmann (vgl. d. A. Bd IV S. 589) in seiner „Christlutherischen Vorstellung" 1694 unternahm und dann 1696 noch durch die „Abgenötigte Antwort" ergänzte, weil der Autor ebenfalls nach Art der späteren pietistischen Streitlitteratur durch eine gewaltige Ausdehnung der Schlachtlinie und durch die Häufung der Vorwürfe den Gegner zu vernichten suchte; er stellte sich das Ziel, durch die Aufstellung von 284 Irrtümern Spener als Abtrünnigen von der Lehre der lutherischen Kirche zu überführen. Zu derselben Zeit führte der Kampf des Hamburger geistlichen Ministeriums gegen die dortigen pietistischen „Neuerer" zu scharfen litterarischen Auseinandersetzungen, vor allem zwischen Joh. Friedr. Mayer und Spener, bei denen der letztere seine Ruhe und Besonnenheit nicht immer zu behaupten wußte (Grünberg S. 241 ff. 292 ff; Ritschl II, S. 174 ff.). In den gleichen Jahren mußte sich Spener der Angriffe des streitbaren Danziger Pastors Samuel Schelwig (vgl. d. A.) erwehren, dessen antipietistische Schriften in der „Sektiererischen Pietisterei" (1696. 1697) ihren Höhepunkt fanden, die gewissenhaft alle Verfehlungen der Pietisten registrierte, um das schon im Titel zum Ausdruck kommende Gesamturteil zu rechtfertigen, daß die Pietisterei ein Konglomerat verschiedenartigster sektiererischer Elemente darstelle. Eine andere Serie von Streitschriften wurde durch die Spenersche Schrift „Behauptung der Hoffnung künftiger besserer Zeiten" (1692) angeregt; hier trat ihm besonders der Lübecker Superintendent August Pfeiffer entgegen. Der von Kaspar Schade angefachte Kampf gegen den Beichtstuhl hat zwar Spener auch litterarische Angriffe eingetragen, aber die überaus schwierige Lage, in die ihn das Vorgehen seines Schülers brachte, ergab sich vorwiegend aus der turbulenten Form der Agitation und den peinlichen Verdächtigungen der Persönlichkeit Schades, in der Sache selbst nahm er den gleichen Standpunkt ein (Ritschl II, S. 202 ff.; (Grünberg S. 329 ff.).

In seiner Orthodoxie ist Spener sehr früh angefochten worden. Bereits vor dem Erscheinen der Pia desideria hieß es von ihm, er wolle eine neue Religion aufbringen (Grünberg S. 173) und schon der erste größere litterarische Angriff, den der Nordhäuser Pfarrer G. K. Dilfeld gegen ihn eröffnete (Theosophia Horbio-Speneriana oder sonderbare Gottesgelahrtheit Horbs und Speners, 1679), lief im letzten Grunde auf den gleichen Vorwurf hinaus, wenn der Verfasser auch zunächst nur die Spenersche Forderung, daß das Studium der Theologie die Wiedergeburt voraussetze, zu widerlegen suchte. Die Anklage auf Heterodoxie ist in der Folgezeit nicht mehr verstummt, obwohl Spener keine Mühe gescheut hat, sie zu entkräften.

Großes Gewicht legte er auf die Übereinstimmung mit Luther. „Nächst der Schrift verdanke ich dem lieben Luther das Vornehmste meiner Theologie. Wer meine Schriften liest, wird wenig antreffen, das nicht in ihm Grund hätte, ja gewissermaßen aus ihm hergenommen wäre, obwohl ich selbst oft nicht weiß, daß ich aus ihm rede oder schreibe, weil es von mir gefaßt als mein eigen geworden," und diesem Bekenntnis schließt er eine Reihe von 16 Punkten an, in denen er mit Luther übereinstimme (abgedr. Grünberg S. 521 f.). Seiner Hochschätzung für den Reformator giebt er auch

sonst warmen Ausdruck, ohne jedoch anzunehmen, daß es über ihn und sein Werk hinaus keine Weiterentwickelung gebe. „Man hatte genug zu thun, den Grund zu legen und ein und das andere zu bessern, anderes mußte man lassen, bis Gott allgemach mehr Gelegenheit gebe, immer weiter zu gehen.“ In erster Linie dachte er dabei an die Gestaltung des kirchlichen Lebens, aber schloß das Gebiet der Lehre nicht aus (ebend. S. 523). — Da für Spener die Lehre Luthers und das Dogma der lutherischen Kirche keine disparaten Größen waren, hat er sich damit zugleich als guten Lutheraner bezeichnen wollen. Dieser Anspruch auf die Zugehörigkeit zur lutherischen Kirche war nicht unberechtigt, denn seine Übereinstimmung mit deren Dogma erstreckte sich nachweisbar auf die Lehren von der Inspiration der heiligen Schrift, der Trinität, der Gottheit Christi, der Erbsünde, der stellvertretenden Genugthuung, der Rechtfertigung durch den Glauben, der Wiedergeburt in der Taufe, der leiblichen Auferstehung (Grünberg S. 385 ff.) und nichts hat ihm ferner gelegen, als die Revision der Kirchenlehre in den Bereich seiner Reformbestrebungen aufzunehmen. Und doch war Spener nicht ein Orthodoxer gewöhnlichen Schlages, mag auch die Liste der Lehrstücke, in denen er den Ansprüchen an dogmatische Korrektheit voll genügte, noch verlängert werden können. Denn seine grundsätzliche Stellung gegenüber dem Dogma war eine relativ freie, fast kritische, und die Berechtigung, es an der hl. Schrift zu prüfen, war ihm nicht zweifelhaft. Aber die „Skrupel“ an der Kirchenlehre wollte er nicht vor die Öffentlichkeit gebracht sehen, wegen des zu erwartenden Ärgernisses und um nicht „Gelegenheit zu Lästerungen“ zu geben. An der Dogmatik seiner Zeit setzte er aus, daß sie sich mit zu viel Subtilitäten und absonderlichen „Determinationes“ belastet hätte, forderte die Rückkehr zur biblischen Einfachheit und zur Konzentration auf „die Grundlehren, auf denen unser Heil und Glaube ruht“, betonte die Begrenztheit der theologischen Erkenntnis und forderte Freiheit gegenüber dem dogmatischen Ausdruck wie gegenüber dem Terrorismus der theologischen Schule (ebend. S. 400 ff.). Auch zur hl. Schrift nimmt er eine sehr unbefangene Stellung ein, freilich unter steter Voraussetzung ihres göttlichen Ursprungs. Nicht nur, daß er an Luthers Übersetzung Kritik übt, er unterscheidet auch an der Schrift „Schale“ und „Kern“, „Innerliches“ und „Äußerliches“, stellt das Neue Testament über das alte als eine höhere Offenbarungsstufe und fordert in einem Maße Freiheit und Fortschritt der Schriftforschung, daß man ihm Scepticismus exegeticus vorwarf. Noch bedeutungsvoller war die veränderte Schätzung, die Spener der „reinen Lehre“ zu teil werden ließ, indem er die Forderung aufstellte, daß bei ihrer Darlegung stets zugleich die Gottseligkeit gepflegt wird d. h., daß alle Glaubensartikel so behandelt werden, daß dadurch, wie er sagte, schuldige Dankbarkeit, Liebe und Gehorsam gegen Gott gewirkt werden. Er versagte mithin der Lehre als solcher das Vertrauen, daß ihre Kenntnis zur Erlangung des Heils ausreiche und forderte als wesentliche Ergänzung den Nachweis ihrer Bedeutung für das religiöse Leben. Der nächste Schritt auf diesem Wege war, zwischen den Glaubensartikeln, die Gegenstand religiöser Erfahrung sind, und solchen, von denen dies nicht gilt, zwischen den dogmata fidei, den eigentlichen Glaubenslehren, und den quaestiones theologicae zu unterscheiden. Auf den Versuch einer Herausschälung dieser notwendigen Glaubensartikel aus dem ganzen kirchlichen Lehrsystem ließ sich Spener allerdings nicht ein und warnte überhaupt davor, die Anerkennung irgend eines einzelnen Artikels als schlechthin notwendig zu bezeichnen, so daß seine Bestreitung zum Ketzer mache, auch den Artikel von der Rechtfertigung nimmt er nicht aus. Denn er ist der Meinung, daß die Tragweite eines Irrtums in Glaubenssachen für den Irrenden selbst nicht bloß durch den objektiven Wert des in Frage stehenden Lehrstücks bestimmt wird, sondern stets zugleich von seiner Persönlichkeit abhängt. Es liegt auf der Hand, daß diese Betrachtungsweise von der bis dahin geltenden unbedingten Autoritätsstellung des kirchlichen Dogmas sich weit entfernte (vgl. Grünberg S. 411 ff.). Für diese war auch die Vorliebe Speners für die Schriften der mittelalterlichen Mystiker nicht günstig, wenn er auch freilich ein viel zu nüchterner und praktischer Charakter war, als daß für ihn die Abwege der Mystik eine ernstliche Gefahr wurden; was ihn dort anzog, war die Pflege eines innerlichen und persönlichen Christentums im Unterschied von äußerlicher Kirchlichkeit. Auch glaubte er in der Mystik ein wirksames Mittel gegen den Atheismus zu finden, dessen weitere Ausbreitung er mit scharfem Blick voraussah (ebend. S. 511 ff.). Dabei urteilte er jedoch kühl und zurückhaltend über Wunder, wenn er sich auch freilich selbst von abergläubischen Neigungen nicht frei gehalten hat (ebend. S. 421 f. vgl. Ritschl II, S. 160 ff.).

In der Polemik der Gegner Speners (Grünberg S. 424—476) finden wir beanstandet, daß er die Kraft und Wirksamkeit der hl. Schrift auch von der Disposition des

Lesers abhängig machte und daß er in den symbolischen Büchern Wesentliches und Unwesentliches unterschied, auch Schwächen und Irrtümer fand. Vorzugsweise aber erregten Widerspruch seine Ausführungen über die Aneignung des Heils: über das Wesen der Erleuchtung, die Bekehrung als Voraussetzung der wahren Theologie, die Buße und den terminus gratiae, den rechtfertigenden Glauben und sein Verhältnis zur Heiligung, das Verhältnis von Gesetz und Evangelium, die Gewißheit des Heils und die Proben und Kennzeichen des Gnadenstandes d. h. der Wiedergeburt, über die christliche Vollkommenheit und das Halten der Gebote Gottes. Scharfe Ablehnung erfuhr auch Spener mit den von ihm zäh festgehaltenen eschatologischen Spekulationen über die der Kirche drohenden Gerichte, den Fall Babels, d. h. des päpstlichen Rom, die Bekehrung der Juden und die dann für das Volk Gottes folgende Zeit der Herrlichkeit, deren Anbruch er zwar nicht chronologisch vorausberechnete, aber als nahe bevorstehend ansah.

Die oben erwähnte freiere Stellung Speners zu dem lutherischen Dogma umschloß die Voraussetzungen für eine relative Anerkennung auch anderer Kirchengemeinschaften (Grünberg S. 482 ff.). Die unsichtbare Kirche, die Gemeinschaft der Heiligen hat ihre Glieder nicht nur in der lutherischen, Gott hat nach ihm auch in den „falschgläubigen Kirchen" „einen verborgenen Samen von lieben Seelen". Der römisch-katholischen Kirche trat er allerdings scharf entgegen und in der Herauskehrung ihres Grundirrtums, des hierarchischen Prinzips, stand er hinter den anderen lutherischen Theologen seiner Zeit nicht zurück, auch erkannte er klar, daß die vom Papsttum gepflegte Frömmigkeit die Gebildeten zum Atheismus führt. Dagegen urteilte er wesentlich günstiger über die reformierte Kirche als sonst üblich war. Nicht daß er die zwischen den beiden evangelischen Kirchen bestehenden dogmatischen Abweichungen verkannte oder auf seiten der Reformierten das Vorhandensein von Irrtümern in Abrede stellte, aber er wertete sie anders und meinte, daß sie „mehr in der Theorie als in der Praxis bestehen", da ja beide Kirchen das Heil auf den Glauben und die Gnade Gottes begründeten und die hl. Schrift als Quelle christlicher Erkenntnis anerkannten. Aus dieser Sachlage ergab sich für Spener die Hoffnung und die Möglichkeit einer Vereinigung der beiden Kirchen, freilich nicht durch die Wiederaufnahme der stets gescheiterten Auseinandersetzungen über die vorhandenen dogmatischen Differenzen.

Die lutherischen Gegner Speners waren daher nicht im Unrecht, daß sie ihn als Lutheraner in dem damals üblichen Sinne nicht gelten lassen wollten, sie würden auch dann richtig geurteilt haben, wenn es Spener gelungen wäre, in jedem einzelnen Punkte, wo man ihn angriff, sich erfolgreich zu verteidigen. Denn es ist vornehmlich die Grundstimmung und Gesamttendenz Speners, die über den engen Rahmen des Luthertums seiner Zeit hinausdrängte. Der strikte Beweis für die Heterodoxie Speners wurde allerdings nur sehr unvollkommen geführt, denn die Fähigkeit, in neue Gedankengänge einzudringen, war nicht entwickelt, und die Theologie Speners war widerspruchsvoll und unabgeschlossen. Vor allem aber lag der Kernpunkt des ganzen Streits gar nicht auf dogmatisch-theologischem Gebiet. Aber nur vereinzelt zeigt sich ein Ansatz zum Verständnis dieser Sachlage, z. B. bei dem Leipziger Professor Valentin Alberti (AdB Bd 1 S. 215 f.), der in der Vorrede zu seinen Vindiciae exegeticae Joelis II 1698 als den Grundfehler des Pietismus seine Forderung einer hochgespannten Heiligkeit, also die falsche Bestimmung des sittlichen Lebensideals bezeichnete (Grünberg S. 281 ff.). Auch die weltflüchtigen Neigungen, die sich bei Spener von Jugend an zwar nicht als eine ihn bestimmende Grundrichtung seines Wesens, aber als eine Unterströmung nachweisen lassen (über seine Stellung zur eigenen Familie Grünberg S. 377 ff. vgl. Ritschl II, S. 101 f.), haben in den gegen ihn geführten Kämpfen keine Rolle gespielt.

II. Der Hallesche Pietismus. G. Kramer, August Hermann Francke. Ein Lebensbild. 1. Teil Halle a. S. 1880, 2. Teil 1882; ders., Beiträge zur Geschichte August Hermann Franckes, Halle 1861; ders., Neue Beiträge zur Gesch. A. H. Fr., Halle 1875; W. Schrader, Geschichte der Friedrichs-Universität zu Halle, 2 Bde, Berlin 1894; G. Fr. Hertzberg, August Hermann Francke und sein Hallisches Waisenhaus, Halle a. S. 1898; A. Rauch, Chr. Thomasius und A. H. Francke (Progr.), Halle 1898; R. Kayser, Chr. Thomasius und der Pietismus, wiss. Beil. z. JB. d. Wilhelm-Gymnasiums, Hamburg 1899; Ritschl II S. 385—584.

Für die weitere Entwickelung des Pietismus war es ein Ereignis von epochemachender Bedeutung, daß nachdem die Universität Leipzig sich ihm verschlossen hatte — freilich nicht dauernd, denn im Jahre 1710 gab die dortige theologische Fakultät auf eine Anfrage die Erklärung ab, daß der Pietismus keine Sekte sei, sondern unbilligerweise von irrigen und niedrigen Beweggründen dafür ausgegeben würde (Schrader I, S. 196)

— die theologische Fakultät an der im Jahre 1694 durch den Kurfürsten Friedrich III. von Brandenburg gegründeten Universität Halle unter Speners Einfluß mit Männern seiner Richtung besetzt wurde. Ihren eigentümlichen Charakter empfing sie von Anfang an durch A. H. Francke, der, seit dem Januar 1692 Pfarrer in Glaucha, zwar bis 1698 als Professor der hebräischen und griechischen Sprache der philosophischen Fakultät angehörte, aber sofort mit exegetischen Vorlesungen begann. Als der erste Professor der Theologie wurde Joachim Justus Breithaupt (vgl. d. Art. Bd. III S. 369 ff.) aus Erfurt berufen, ihm trat Johann Wilhelm Baier (vgl. d. Art. Bd. II S. 359 ff.) zur Seite, der aber nur ein Jahr in Halle gewirkt hat und als er die Generalsuperintendentur in Weimar übernahm, 1695 durch Paul Anton (vgl. d. Art. Bd I S. 598 ff.), den Freund Franckes aus dessen Leipziger Zeit, ersetzt wurde. Als dann Breithaupt durch seine Ernennung zum Abt des Klosters Bergen 1709 seine Kraft nur noch zum Teil dem akademischen Lehramt widmen konnte, trat Johann Heinrich Michaelis (vgl. d. Art. XIII S. 53) aus der philosophischen in die theologische Fakultät über, außerdem wurde Joachim Lange (vgl. d. Art. Bd XI S. 261 ff.) aus Berlin berufen. Neben diesen Männern wirkte von 1716 bis an seinen Tod 1723 Joh. Daniel Hernschmied, der zugleich als Inspektor des Waisenhauses thätig war.

Die Begründung des Waisenhauses durch A. H. Francke, an das sich rasch eine größere Zahl von Schulen und anderen Anstalten angegliedert hat, erhielt bald für die Universität eine große Bedeutung. Zahlreiche Studierende der Theologie fanden hier äußere Unterstützung aber auch Einführung in das Unterrichtswesen, die Buchhandlung vermittelte den Vertrieb der litterarischen Vertretung des Halleschen Pietismus, das collegium orientale gab Gelegenheit zu Sprachstudien und die medizinische Fakultät fand in der Krankenbehandlung im Waisenhaus einen Ersatz für den Mangel an einer Universitätsklinik (Schrader I, S. 285, 339). Die „Stiftungen" haben aber nicht nur durch diese Dienstleistungen an die Universität von Anfang an zu dieser in einem positiven Verhältnis gestanden, sondern sie haben auch auf sie einen starken Einfluß ausgeübt, zunächst freilich nur auf die theologische Fakultät, aber damit auf den wenigstens in den ersten Zeiten wichtigsten Teil der Hochschule. Da A. H. Francke, der durch die Zugehörigkeit zur Fakultät und als Leiter des Waisenhauses das Bindeglied zwischen beiden Organismen darstellte, innerhalb der Fakultät die zweifellos dominierende Persönlichkeit war, wurde die Fakultät mit dem Interessenkreis der Anstalten und der in ihnen verfolgten Bestrebungen bald so eng verknüpft, daß der hallesche Pietismus eben aus dieser Verbindung seine Eigenart geschöpft hat. Für die Fakultät ergaben sich aus dieser Sachlage unleugbar nicht unerhebliche Vorteile, indem die steigende Anerkennung der Schöpfungen Franckes ihrem eigenen Ansehen zu statten kam und die Ziffern der nach Halle strömenden Theologen rasch anschwellen ließ, auf der anderen Seite erwuchs ihr aber daraus eine starke Beeinträchtigung ihrer Selbstständigkeit und Bewegungsfreiheit. Das einzelne Fakultätsmitglied war Glied eines Kollegiums, dessen Gesamthaltung so ausgeprägt war, daß z. B. jener Baier, der zwar dem Pietismus freundlich gesinnt war, aber zugleich lutherisch-kirchliche Neigungen hatte, sich nicht wohl fühlte und Halle verließ.

Im Besitz einer gesicherten Position hat der Hallesche Pietismus sehr rasch eine aggressive Haltung eingenommen und sich für berufen erachtet, anderen Richtungen, Meinungen und Lebensgewohnheiten gegenüber die Rolle des Zensors zu übernehmen. Die Art, wie er dieses Amtes gewartet hat, zeigt ihn dazu wenig geeignet, denn es fehlte ihm Maßhaltung und Bescheidenheit, er war unduldsam und rechthaberisch, vielfach kleinlich und schulmeisterlich, auch hatte er in der Wahl der Mittel nicht immer eine glückliche Hand. Durch dieses ganze Gebahren hat er es seinen Gegnern erschwert, seine guten Absichten anzuerkennen, und hat es zum nicht geringen Teil mitverschuldet, daß die Kämpfe mit seinen zahlreichen Gegnern zum Nachteil der sachlichen Auseinandersetzung und Verständigung auf dem Gebiet persönlicher Befehdung sich abgespielt haben. Diese Entwickelung war um so verhängnisvoller, als infolge der thatsächlich vorhandenen Gegensätze die Kämpfe selbst großenteils unvermeidlich waren. Im Jahre 1698 brach ein Streit Franckes mit der Halleschen Stadtgeistlichkeit aus, weil er öffentlich den Pfarrern Mangel an Ernst in ihrer Amtsführung vorgeworfen hatte. Da er nicht im stande war, seine Beschuldigung zu begründen, sie aber auch nicht zurücknehmen wollte, dauerte dieser ärgerliche Handel, in den die ganze Fakultät hineingezogen wurde, bis ins Jahr 1700. Eine ganze Reihe scharfer Zusammenstöße erfolgte zwischen der theologischen Fakultät und dem Professor der Rechte Christian Thomasius, obwohl dieser in Leipzig Franckes sich kräftig angenommen hatte und auch in seiner Hallenser Zeit in manchen Beziehungen dem Pietis-

mus durchaus nicht abhold war. Die erste Anklage erfolgte schon im Jahre 1694 und richtete sich gegen sein Programm über Poirets Mystik und den 3. Teil seiner Geschichte der Weisheit und Thorheit; Thomasius versprach, sich in Zukunft theologischer Fragen zu enthalten (Schrader I, S. 123 f.). Als er dann aber von der bestimmteren Ausprägung des pietistischen Urteils über die sogenannten Mitteldinge selbst betroffen wurde und den reformierten Prediger Achenbach an Stelle Franckes sich zum Beichtvater wählte, richtete die theologische Fakultät am 29. Dezember 1701 an ihn ein Mahnschreiben, in dem sie ihm Arianismus, Socinianismus und Bestreitung der certitudo magiae Schuld gab. Auch wenn man die vorhandene Spannung voll in Rechnung zieht, war der Gegenangriff des Thomasius in dem Programm d. J. 1702 (Für Anstalten, da man die Leute mit gewissen Lehren wollte fromm machen, sollte man nicht einen Groschen Wert geben, noch im geringsten sich dergleichen Dinge annehmen; man mache nur das Land voll Mönche. Nützlicher sei zur Ausstattung einer Bauernmagd 10 Reichstaler anzulegen, als viel 1000 Taler zu einem solchen Gestifte; besser wäre gewesen, man hätte zur Zeit der Reformation wie die Klöster auch die Hospitäler und Waisenhäuser eingezogen und in Zuchthäuser verwandelt, da ein einziges Zuchthaus einer Republik mehr Nutzen thue als 1000 Hospitäler oder Waisenhäuser vgl. Tholuck, Kirchl. Leben II S. 73) nach Form und Inhalt unentschuldbar und hat daher dem Verfasser seitens des Oberkuratoriums eine nachdrückliche Zurechtweisung eingetragen. Anders endete der Konflikt d. J. 1713. Aus Anlaß seiner Abhandlung de concubinatu, in der er nachzuweisen suchte, daß das Alte Testament die Kebsehe erlaubt, das Neue sie nicht ausdrücklich verboten habe, wurde die theologische Fakultät, die in dieser Beweisführung eine Verteidigung der Kebsehe erblickte, gegen Thomasius vorstellig. Aber die angestrengte amtliche Untersuchung wurde niedergeschlagen, als sich herausstellte, daß der Verfasser mißverstanden worden war, und ein Kgl. Erlaß vom 7. August 1713 ermahnte die Theologen zur Friedfertigkeit gegen den von ihnen wiederholt beleidigten Thomasius wie gegen die Reformierten, gegen die sie viel nachteilige Dinge vorgenommen hätten. Daß die Angelegenheit dann noch von dem Reichsfiskal bei dem Reichshofrat in Wien 1715, vielleicht auf Anstiften der Hallenser, aufgenommen wurde, konnte die Lage des Angegriffenen nur verbessern, da der König von Preußen begreiflicherweise diesen Eingriff in seine Gerechtsame zurückwies (Schrader I, S. 205—211). Alle diese Kämpfe der theologischen Fakultät sind aber in Schatten gestellt worden durch ihr Vorgehen gegen ihren Kollegen, den Philosophen Christian Wolff (E. Zeller, die Vertreibung Wolffs aus Halle: PJ X, 1862, S. 47—72). Daß sie die von ihm vertretenen Grundsätze über die Beweisbarkeit aller Glaubenssätze und seinen Determinismus ablehnte, war ihr gutes Recht, deren wissenschaftliche Bekämpfung und Widerlegung bei dieser Beurteilung ihre Pflicht. Aber unfähig zur Lösung dieser Aufgaben, ließen sich die Theologen von der Ueberzeugung der Gemeingefährlichkeit seiner Doktrinen dazu verleiten, sich um eine gewaltsame Unschädlichmachung ihres Urhebers zu bemühen. Daß sie ihr Ziel erreichten, war ein Erfolg von zweifelhaftem Wert, sie bezahlten ihn mit einer empfindlichen Einbuße an Achtung und haben schließlich das Gegenteil von dem erreicht, was sie beabsichtigten. Der Konflikt nahm seinen Ausgangspunkt bei der Prorektoratsrede Wolffs über die Moral des Konfutse 1721, gegen die seitens der Fakultät bei dem Oberkuratur v. Printzen Beschwerde eingereicht wurde. Weitere Zwischenfälle verschärften die Situation, vor allem die litterarischen Angriffe auf Wolff durch dessen früheren Schüler Magister Straehler. Zu einer ruhigen Prüfung der gegen Wolff erhobenen Anklagen ist es aber überhaupt nicht gekommen, da infolge des Eingreifens der Generäle von Natzmer und von Löben König Friedrich Wilhelm I. am 8. November 1723 jene berühmte Verfügung erließ, die Wolff seines Amtes entsetzte und bei Strafe des Stranges anwies, binnen achtundvierzig Stunden Halle zu verlassen (Schrader I, S. 211—219. Die Quellen über den ganzen Streitfall ebend. S. 229 Anm. 25).

Von noch größerer Wichtigkeit aber sind die litterarischen Kämpfe des Halleschen Pietismus mit seinen Gegnern außerhalb Halles, denn in ihnen handelt es sich nicht um Auswirkungen und Bethätigungen seiner Grundsätze, sondern diese selbst, sein eigentliches Wesen sind der Streitgegenstand. Von den Angriffen jenes Joh. Friedr. Mayer in Hamburg und Samuel Schellwig in Danzig, die schon Spener entgegentraten (vgl. oben S. 780, 30. 33), sehen wir hier ab, da sie an Bedeutung weit zurückbleiben hinter der umfassenden Kritik, die dem Wittenberger Professor der Theologie Valentin Ernst Löscher den Ruhm des gewichtigsten Gegners des Halleschen Pietismus eingetragen hat. In dem „Vollständigen Timotheus Verinus" (Erster Teil, Wittenberg 1718), — vgl. d. Art. Bd XI S. 593 ff.; M. v. Engelhard, Valentin Löscher, Dorpat 1835, S. 200 f.; Ritschl II, S. 409 ff. —

untersucht er eingehend das Malum pietisticum, das beseitigt werden muß, damit nicht die Kirche gespalten wird. Löscher geht davon aus, daß das durch das Streben nach Erweckung größerer Frömmigkeit in der Kirche entstandene Religionsübel, der sogenannte Pietismus, im allgemeinen aus den fehlerhaften Anlagen der menschlichen Natur sich verstehen läßt, indem der sündige Mensch zur Geringschätzung der von Gott vorgeschriebenen Ordnung neigt, zu Mysticismus, zu Chiliasmus, zu Enthusiasmus u. s. w. Der Verfasser bemüht sich sodann, die historischen Voraussetzungen für die Entstehung des Pietismus aus der Entwickelung der lutherischen Kirche nachzuweisen, glaubt schon bei Luther Ansätze pietistischer Anschauungen konstatieren zu können und verfolgt ihre Fortentwickelung bis auf Spener, dessen gute Absichten von ihm übrigens anerkannt werden. Daß aber die pietistische Richtung ein Religionsübel in der lutherischen Kirche ist, wird an den öffentlichen Bewegungen und Unruhen erkennbar, die durch die Vertretung ihrer Grundsätze an vielen Orten entstanden sind, beweisen ferner die hervorgerufenen Streitigkeiten und Spaltungen, auch die notwendig gewordenen zahlreichen obrigkeitlichen Edikte zum Zweck der Erhaltung der Ruhe in den Landeskirchen. Nunmehr versucht Löscher durch die Feststellung der charakteristischen Merkmale dieses gefährlichen Pietismus dessen Wesen zu bestimmen. An die Spitze stellt er den „fromm scheinenden Indifferentismus“ und versteht darunter die Gleichgiltigkeit gegen die reine Lehre, die sich aus der ausschließlichen Wertlegung auf die praktische Frömmigkeit ergiebt. Die zweite Eigentümlichkeit ist die Geringschätzung der Gnadenmittel, vor allem des Wortes Gottes, das in seiner geistlichen Wirkung von der Pietät des Hörers abhängig sein soll. Das dritte Merkmal ist die Entkräftung des ministerii infolge der Leugnung der Amtsgnade und der Behauptung, daß nur der bekehrte Amtsinhaber als Gottes Organ wirkt. An vierter Stelle nennt Löscher die Vermengung der Glaubensgerechtigkeit mit den Werken. Ein fünftes Charakteristikum ist die Hinneigung zum Chiliasmus und die Meinung, daß die Predigt von diesem kommenden Zustand der Herrlichkeit, mit dem sich die Hoffnung auf eine große Bekehrung der Juden und Heiden verknüpft, die Frömmigkeit anregt. Das sechste Kennzeichen ist der Terminismus, d. h. die Lehre, daß Gott jedem Menschen einen Termin zur Bekehrung gesetzt hat. Das siebente der Präcisismus. Darunter wird verstanden die absolute Verwerfung aller natürlichen Lust und der Adiaphora, des Spiels, des Tanzens, der Komödien. Daran schließt sich achtens die Hinneigung zum Mysticismus, das Reden von dem in der Natur des Menschen ruhenden Ebenbild Gottes, die Vermischung von Natur und Gnade, das Reden von der Vergottung der frommen Menschen, die Deutung des Glaubens als Erfahrung und geistliche Empfindung. Ferner ist dem Pietismus neuntens vorzuwerfen die Vernichtung der subsidia religionis, d. h. derjenigen Dinge, die zwar nicht mit den Gnadenmitteln auf gleicher Linie stehen, aber zum Besten der allgemeinen Christenheit und der Erhaltung der wahren Religion von Gott angeordnet sind. Als solche Subsidien werden genannt: 1. die äußerliche und sichtbare Kirche; 2. der Elenchus; 3. die symbolischen Bücher; 4. die theologischen Systeme und die theologische Lehrart; 5. die Anwendung von Gefängnisstrafen und Verbannung gegen Irrgeister; 6. die Versammlung der Gemeinde in der Kirche; 7. die Kirchenordnungen und die Kirchendisziplin; 8. die Orthodoxie (!). Das zehnte Merkmal des falschen Eifers für die Pietät ist die Hegung und Entschuldigung der Schwärmer, von der sich auch die gemäßigten Pietisten nicht frei halten. Als elftes folgt der Perfektismus, d. h. die Lehre, daß der bekehrte Christ in dem Wachstum der Gottseligkeit bis zur Vollkommenheit gelangen kann und soll. Dazu kommt der Reformatismus, d. h. die Sucht, die Kirche zu bessern, und zwar nicht nur die Menschen in ihr, sondern auch ihre Lehren und Einrichtungen. Das dreizehnte Merkmal des malum pietisticum ist die von ihm ausgehende Neigung zum Schisma. Zum Schluß stellt er dann noch einige ganz absonderliche Eigentümlichkeiten des Pietismus zusammen. Dazu rechnet er die Forderung der collegia pietatis als einer ständigen, überall und notwendig ins Leben zu rufenden Einrichtung; die Verweigerung der Absolution und des Abendmahls und die Versagung des Christennamens gegenüber denen, die den Schmuck der Pietät entbehren und die Mitteldinge für erlaubt ansehen; die Überschätzung Halles und Hallescher Art; die Behauptung aller Anhänger des Pietismus, daß es keinen Pietismus giebt.

Trotz seiner umfassenden und nicht milden Kritik war Löscher kein fanatischer Gegner des Pietismus, er bemühte sich im allgemeinen, ihn unparteiisch zu würdigen, erkannte bei seinen Gegnern auch Gutes an und suchte durch die Unterscheidung von drei Klassen der Pietisten (der äußersten und schlechthin verwerflichen wie Dippel, Arnold, Petersen und ähnliche, der mittleren, zu denen er die Hallenser rechnete, der Gelinden) den ihm

nicht entgehenden Abstufungen gerecht zu werden. Aber sein Urteil über die Bekehrung, seine Auffassung des Amtsbegriffs, seine Wertung der reinen Lehre, von den anderen Abweichungen zu schweigen, fußen auf einer von den Hallensern grundsätzlich so abweichenden theologischen Gesamtanschauung, daß weder auf dem Wege schriftlicher Auseinandersetzung 5 noch durch die persönliche Zusammenkunft mit Francke und Herrnschmied im Mai d. J. 1719 zu Merseburg die von Löscher ersehnte friedliche Vereinigung erzielt wurde. Das Verlangen nach Verständigung und das Entgegenkommen war auf seiner Seite das größere, auch in der Art der Polemik war er seinen Gegnern überlegen. Die Hauptschuld an dem Scheitern aller Einigungsversuche trug der streitsüchtige Lange, aber auch Franckes 10 Verhalten war nicht einwandsfrei (Tholuck, Der Geist der lutherischen Theologen Wittenbergs, S. 308—382, anders Kramer, A. H. Francke II, S. 307—315).

Die Anfeindungen des Halleschen Pietismus von seiten der lutherischen Orthodoxie haben weder dessen Anhänger an ihm irre gemacht noch seine weitere Entfaltung gehemmt. Die Franckeschen Erziehungsinstitute wuchsen und vermehrten sich, es entstand die Can- 15 steinsche Bibelanstalt (vgl. d. Art. Bd III S. 710, 44), mit der dänischen Mission in Trankebar wurde die bekannte Verbindung eingegangen und Francke fand daneben noch Zeit, der gefangenen Schweden in Sibirien sich anzunehmen (Kramer II, S. 181 ff.). Sein Tod im Jahre 1727 bedeutete für die Fakultät einen um so schwereren Verlust, als Paul Anton 1730 und Breithaupt 1732 ihm folgten und Johann Jakob Rambach (vgl. d. Art.) der 20 Nachfolger Franckes in seinem akademischen Lehramt schon 1731 einem Ruf nach Gießen folgte. Da Herrnschmied schon 1723 gestorben war, so verblieben aus der ersten Generation nur noch Joachim Lange (gest. 1744) und Johann Heinrich Michaelis (gest. 1738), die nicht im stande waren, die Fakultät auf ihrer bisherigen Höhe zu erhalten, und in Gotthilf August Francke, der dem Vater in der Leitung des Waisenhauses folgte und 25 dann auch in eine theologische Professur einrückte (1727), einen Kollegen erhielten, dessen anspruchsvolles Wesen seinen Leistungen nicht entsprach. Die in den dreißiger Jahren in die Fakultät berufenen Männer: Joh. Liborius Zimmermann (gest. 1734), Johann Georg Knapp (gest. 1771), Benediktus Gottlieb Clausewitz (gest. 1748), Johann Friedrich Callenberg (gest. 1760) suchten zwar die alte Hallesche Tradition fortzusetzen, aber waren nicht be- 30 fähigt, den im Niedergang begriffenen Pietismus neu zu beleben. Auch der 1769 eintretende Johann Ludwig Schultze (gest. 1799) und Gottlieb Anastasius Freilinghausen, der von 1771 bis an seinen Tod 1785 neben ihm gewirkt hat, zwei Nachzügler der pietistischen Richtung, waren dazu nicht im stande. Zu ihrer Zeit war bereits die durch Sigismund Jakob Baumgarten (1734—1757, vgl. d. Art. Bd II S. 464 ff.) eingeleitete 35 Umgestaltung der Fakultät weit fortgeschritten; sein Schüler und von 1753 an Kollege war der Begründer des Halleschen Rationalismus Johann Salomon Semler (gest. 1793).

Manchen Einrichtungen und Schöpfungen des Halleschen Pietismus ist eine große Einwirkung auf die evangelische Kirche Deutschlands beschieden gewesen und sie erinnern noch heute an ihn, trotzdem ist ein frühes Nachlassen seiner Spannkraft bemerkbar und mit 40 dem Tode A. H. Franckes ist sein Höhepunkt nicht nur erreicht, sondern bereits überschritten. Allerdings hatte die mächtige, thatkräftige und bedeutende Persönlichkeit dieses Mannes die Gefahren der Einseitigkeit und der Übertreibung dieses Pietismus in manchen Beziehungen herabgemindert und seine Schattenseiten weniger hervortreten lassen. Aber die ihm anhaftenden Fehler sind doch nicht erst in der zweiten Generation entstanden, sie 55 sind daher nicht nur als Entartungen der Epigonen aufzufassen, sondern als charakteristische Erscheinungen des Halleschen Pietismus, die für seine Gesamtbeurteilung unentbehrlich sind.

Eigentümlich ist ihm zunächst der Mangel an Verständnis für die Mannigfaltigkeit und den Reichtum der Entwickelung evangelischer Frömmigkeit. Die „Bekehrung" in dem 45 Sinn, in dem Francke sie erlebt hatte, wurde nicht als eine individuelle Lebensführung gewürdigt, sondern unter Ignorierung der von der Geschichte des religiösen Lebens dargebotenen Erfahrungen als der normale Weg zum Heil beurteilt. Hier setzten dann die weiteren Fragen ein, welche Kennzeichen das Vorhandensein einer Bekehrung garantierten, ob ein Bußkampf stattfinden müsse und ein zeitlich fixierbarer „Durchbruch" u. s. w. Durch 50 die Bejahung dieser Forderungen wurde zugleich ein Maßstab für die Beurteilung des Christentums anderer Menschen gewonnen, bei dessen Handhabung die Hallenser Pietisten keine nachsichtigen Richter waren, wenn sie auf „Unbekehrte" stießen. Daß die religiöse Einwirkung auf die Schüler der zahlreichen Anstalten in Halle eine intensive war, ergab sich aus dem Zweck ihrer Gründung. Aber angesichts der vielfachen Veranstaltungen, 60 die gottselige Gesinnung der Zöglinge zu wecken und zu nähren (Kramer II, S. 423—425),

kann der Vorwurf einer ungesunden und gefährlichen Übertreibung den Leitern nicht erspart werden. Trotzdem giebt nicht nur Kramer (a. a. O. S. 424), sondern auch Tholuck (a. a. O. S. 25) auf Grund der Einsicht in die Konferenzprotokolle die Versicherung, daß gewaltsame methodistische Treibereien in diese religiöse Erziehung sich nicht eingedrängt haben. Demnach scheint die große Gefahr dieser religiösen Erziehungsmethode in Halle selbst vermieden worden zu sein; daß sie aber bestanden hat, beweisen die „Erweckungen" unter den Schülern in den Jahren 1716, 1721, 1723, denen sich später noch andere angeschlossen haben (Tholuck a. a. O. S. 40 f.), sowie die weitere Entwickelung des Halleschen Pietismus außerhalb Halles, vgl. den Bericht Semlers über die Zustände am Saalfeldschen Hof in Johann Salomo Semlers Lebensbeschreibung von ihm selbst verfaßt, 1. Teil, Halle 1781, S. 47—51; Tholuck a. a. O. S. 34 ff. Daß diese ganz einseitig auf den religiösen Ton gestimmte Erziehungsweise neben den starken positiven Impulsen, die von ihr ausgegangen sind, auch nachteilige Nebenwirkungen ausgeübt hat, Selbstbespiegelung und Hochmut bei dem einen, Heuchelei bei dem anderen (Schrader I, S. 223. 233, Anm. 44), kann niemanden wundernehmen. Mit dem Streben, den ihm anvertrauten Zöglingen ein ernstes Christentum einzupflanzen, verband sich übrigens bei Francke ein klarer Blick für die Ansprüche des praktischen Lebens. Er nahm unter die Unterrichtsgegenstände Botanik, Zoologie, Mineralogie, Anatomie, Experimentalphysik, Astronomie auf, auch mechanische Fertigkeiten wie Drechseln und Glasschleifen wurden gelehrt (Kramer II, S. 449 f.) und hat durch dieses Vorgehen der späteren Realschule vorgearbeitet (O. Nasemann, A. H. Francke und der Unterricht in Realgegenständen, Halle 1863). Doch steht neben dieser Weite des Urteils, die Francke auch sonst in nicht wenigen Beziehungen bewiesen hat, ein auffallender Mangel an Verständnis für die Bedürfnisse und Empfindungen der Jugend. Der Vorwurf übergroßer Strenge in der Handhabung der Disziplin scheint zwar nicht berechtigt zu sein, dagegen war der in allen Anstalten strikt durchgeführte Grundsatz der unausgesetzten Beaufsichtigung der Zöglinge (Kramer II, S. 417—420), welche die Entwickelung zur Selbstständigkeit erschwerte, wenn nicht unmöglich machte, ein offenbarer pädagogischer Mißgriff. Das gleiche gilt von der Beschränkung der Jugend in ihren Spielen, selbst Ball- und Brettspiel waren verpönt (ebend. S. 421); ein Verfahren, das nur von dem Urteil über die Mitteldinge aus seine Erklärung findet. Daher ist dem Urteil Schraders (a. a. O. Bd I S. 265) beizupflichten, der die Einschätzung Franckes als eines Pädagogen im großen Stil (Kramer II, S. 403) als zu hoch gegriffen zurückweist.

In bedeutungsvoller Weise hat das praktisch-religiöse Interesse des Halleschen Pietismus seine Stellung zur theologischen Wissenschaft beeinflußt. A. H. Francke hat bei verschiedenen Gelegenheiten über Zweck und Art des theologischen Studiums sich ausgesprochen (Ritschl II, S. 253 ff.) und ist sich dabei gleich geblieben. In der Schrift „Definitio studii theologici" vom Jahre 1708 schreibt er: **Studium theologicum est cultura animi, qua is sub gratioso spiritus s. ductu, piis precibus impetrando, accurata vivaque veritatis divinae e scripturis sacris agnitione imbuitur, assiduaque eius praxi in ea confirmatur; eum in finem, ut quis tandem vitae inculpatae exemplo, doctrinae puritate et sapientiae dono aliis praeluceat, ad tyrannidem Satanae in nobis primum, deinde in aliis etiam destruendam, Dei vero regnum in nobis penitus admittendum et omni fidelitate inter homines promovendum et ampliandum**; in der Schrift „**Definitio methodi studii theologici**" desselben Jahres lesen wir: **Methodus studii theologici est recta quaedam ratio theologiam tractandi, qua, fine istius studii primum recte constituto, per gratiam spiritus s. inter preces et suspiria ad eum finem recte adsequendum contenditur, adhibitis debito ordine subsidiis legitimis et exclusis tum internis tum externis impedimentis** (Kramer II, S. 380). Dem entspricht die Ausführung in der **Idea studiosi theologiae** oder „Abbildung eines der Theologie Beflissenen", die 1712 erschien und 5 Auflagen erlebte, § 27: Der rechte Studiosus „eilet auch nicht zu sehr und allzu hitzig zur Gelehrsamkeit, weil das allzu hitzige Treiben und Eilen in allen Dingen mehr Hinderung als Förderung giebt und sonderlich die *πλεονεξία* im Studieren, oder die unmäßige Begierde viel zu lernen das Reich Gottes nicht zu Kraft kommen läßt. Er erkennt demnach zwar die Wissenschaft an sich selbst, und zwar die, so durch ordentlichen Fleiß erlangt wird, für eine gute und nützliche Gabe Gottes, siehet auch wohl, daß der Satan durch die Unwissenheit seinen Palast ebensowohl und noch besser bewahret, als durch den Mißbrauch des Wissens, er bedenket eben dabei, daß das Reich Gottes nicht in Worten (und Wissen), sondern in der Kraft bestehe. Denn es ist

Gerechtigkeit, Friede und Freude im heiligen Geist. Um deswillen schätzt er ein Quentlein des lebendigen Glaubens höher, als einen Zentner des bloßen historischen Wissens, und ein Tröpflein wahrer Liebe edler, als ein ganzes Meer der Wissenschaft aller Geheimnisse" (Kramer II, S. 382; Kramer, A. H. Franckes Pädagogische Schriften, Langensalza 1876, S. 472f.). Francke war demnach der Überzeugung, daß lebendiger Glaube und aufrichtige Bekehrung die unerläßliche aber auch einzige schlechthin notwendige Voraussetzung der Gotteserkenntnis sind; damit war dem bloß verstandesmäßigen Wissen der selbstständige Wert abgesprochen und es war durchaus folgerecht, daß er den gesamten Studiengang des Studierenden entsprechend einrichtete, d. h. in erster Linie sich bemühte, ihm zu jenen religiösen Qualitäten zu verhelfen. Alle akademischen Vorlesungen erhielten daher den Charakter von Erbauungsstunden und Erweckungspredigten. „Es wird keine Lection in theologicis gehalten, da man nicht aufs Herz gehet, und da man nicht suchet, einem jeglichen an die Seele zu dringen" (Kramer II, S. 388). Jede Vorlesung wurde mit Gebet eröffnet und geschlossen. Dazu wurden zweimal wöchentlich Konvente der Fakultätsmitglieder bei dem Dekan abgehalten, bei denen die Studierenden über ihre Studien sich ausweisen mußten und auch andere Beratung empfingen (Kramer II, S. 379). Im Mittelpunkt der Studien stand die Beschäftigung mit der hl. Schrift und zwar in den Grundsprachen Die Methode der Auslegung entsprach der Abzweckung der Theologie (Kramer II, S. 392 ff.), schloß aber nicht aus, daß Francke die Übersetzung Luthers verbesserte (Kramer I, S. 144 ff.).

Die Kehrseite dieser Auffassung von der Theologie war die Unproduktivität der Hallenser Fakultät auf dem Gebiet der streng wissenschaftlichen Arbeit (Schrader I, S. 223 f.). Franckes Befähigung ist nicht zu bezweifeln, war er doch auch auswärtiges Mitglied der Berliner Akademie (A. Harnack, Geschichte der Kgl. Preuß. Akademie der Wissenschaften zu Berlin, Berlin 1900, S. 111), aber er war durch seine Stiftungen viel zu stark in Anspruch genommen. Daß dadurch seine Wirksamkeit als akademischer Lehrer verkürzt wurde, hat er, es war dies die Folge seiner Auffassung der Theologie (vgl. Ritschl II, S. 281), nicht empfunden. Da auch Breithaupt durch sein Doppelamt an einer Konzentration auf die wissenschaftliche Theologie gehindert wurde, Lange durch seine stark polemische Art zu ruhiger, rein gelehrter Thätigkeit nicht geeignet war, Rambach zwar die Fähigkeit zu wissenschaftlicher Anregung besaß, wie seine Einwirkung auf Baumgarten beweist, aber ebenfalls dem erbaulichen Element in seinen Vorträgen einen starken Platz gewährte, so beschränkte sich der Anteil der Hallenser an der Weiterbildung der theologischen Wissenschaft auf die Leistungen von J. H. Michaelis im Fach des Alten Testaments. Daß die neue Begründung der Theologie, auf Bekehrung und erbauliches Studium der Schrift (Ritschl II, S. 256. 267), die Verpflichtung zur wissenschaftlichen Auseinandersetzung mit der orthodoxen Theologie und die Nötigung zu einer Umarbeitung der gesamten systematischen Theologie in sich schloß, wurde ebensowenig erkannt, wie die Notwendigkeit einer wissenschaftlichen Auseinandersetzung mit extremen Erscheinungen im eigenen Lager und mit der Wolffschen Philosophie. Da diese Aufgaben im Rahmen der Berufsaufgaben der Fakultät lagen, war ihre Ignorierung eine Unterlassung, die sich rächen mußte und auch gerächt hat. Die Fakultät erstarrte und verlor ihren Einfluß auf die akademische Jugend (vgl. die trefflichen Ausführungen Schrader II, S. 224 f.; über den Testimonienstreit 1727 ff.: Tholuck a. a. O. S. 28—31).

Unter den Eigentümlichkeiten des Halleschen Pietismus hat Tholuck auch seine Gleichgiltigkeit gegen die Interessen der Kirche genannt (a. a. O. S. 18); dieses Urteil ist nicht unzutreffend. Von einer aggressiven Haltung zu reden, wäre allerdings zu viel gesagt, war doch Francke beispielsweise weit entschiedener als Spener für die Beibehaltung des Beichtstuhls, aber die Kirche wird in der That bei seite geschoben, als nicht existierend behandelt. Thomasius hörte einst in einer Predigt Franckes, die wesentlich zur Trübung seines bis dahin guten Verhältnisses zu dem Redner beigetragen hat (vgl. oben S. 784) die Aufforderung, „daß Christen schuldig wären, sich von weltlich Gesinnten auch in der äußerlich bürgerlichen Konversation zu separieren" (Tholuck S. 110, aus den Akten der theol. Fakultät Halle). Christen im Sinne Franckes und des Halleschen Pietismus waren die Wiedergeborenen, die sich demnach von den Unwiedergeborenen absondern sollten! Daß eine erfolgreiche Durchführung dieses Prinzips antikirchlich wirken mußte, liegt auf der Hand. Bezeichnend ist es auch, daß zwar Francke in seiner Idea studiosi theologiae (§ 28 a. a. O. S. 476), im Anschluß an die Dogmatik „die vielmalige Lesung der symbolischen Schriften" empfiehlt, „auf daß man den rechten und gewissen Verstand von dem öffentlichen Bekenntnis der Lehre derjenigen Kirchen, in deren Gemeinschaft man sich befindet, erlange und andern Grund davon geben könne", aber David Michaelis in der

von ihm selbst verfaßten Lebensbeschreibung (Rinteln u. Leipzig 1793, S. 14) schreiben konnte: „Auch dies war in meinen Studentenjahren einer der Mängel der Universität Halle, daß man sich um die symbolischen Bücher zu wenig bekümmerte; ich und fast alle meine Mitschüler hatten sie auf der Universität nie gelesen". Mit dieser neutralen Haltung des Halleschen Pietismus gegenüber der Kirche steht nicht im Widerspruch, daß gerade seine größten Leistungen der von ihm vernachlässigten Kirche zu gute gekommen sind.

III. Der Württembergische Pietismus. — C. Grüneisen, Abriß einer Geschichte der religiösen Gemeinschaften in Württemberg, mit besonderer Rücksicht auf die neuen Taufgesinnten: ZhTh 1841, S. 63—142; C. Römer, Kirchl. Geschichte Württembergs 2. Aufl. bearb. von Fr. Roos, Stuttgart 1865; C. v. Weizsäcker, Lehrer und Unterricht an der evangelisch-theologischen Fakultät der Universität Tübingen von der Reformation bis zur Gegenwart (Festprogramm der evang.-theol. Fakultät zur vierten Säkularfeier der Universität Tübingen im Sommer 1877), S. 81 ff.; Chr. Palmer, Die Gemeinschaften und Sekten Württembergs. Herausg. von Jetter, Tübingen 1877; Ritschl III, S. 1—192; Württembergische Kirchengeschichte. Herausgegeben vom Calwer Verlagsverein, Calw und Stuttgart 1893, S. 478 ff.; Chr. Kolb, Die Anfänge des Pietismus und Separatismus in Württemberg, Stuttgart 1902 (SA. a. d. Vierteljahrsheften für Landesgeschichte. NF Jahrg. IX—XI. 1900—1902).

Für die Gesamtentwickelung des Pietismus war sein Vordringen nach Württemberg von besonderer Bedeutung, denn er hat in diesem Land nicht nur eine große Zahl von Anhängern gefunden, sondern eine eigentümliche Ausprägung erfahren, die seine Selbstständigkeit gegenüber Spener bekundet und ihn von dem Halleschen Typus wie von der herrnhutischen Art scharf unterscheidet. Die ersten Anregungen empfing Württemberg von Spener selbst als dieser im Mai 1662 nach Stuttgart kam und dann vier Monate in Tübingen zubrachte. Damals trat er zu einer ganzen Reihe von Professoren in freundschaftliche Beziehungen und erwarb sich an der Universität wie in Regierungskreisen Sympathien, die dann der pietistischen Bewegung zu gute gekommen sind (Grünberg, Spener S. 149 f.; Kolb S. 2 ff.).

Abgesehen von den Zuständen des kirchlichen Lebens, die hier wie im ganzen übrigen Deutschland, wo der Pietismus Eingang fand, die allgemeine und erste Voraussetzung für dessen Emporkommen darboten, hat der auf Württemberg lastende politische Druck, wie es scheint, nicht wenig dazu beigetragen, der Predigt eines verinnerlichten Christentums die Herzen zu öffnen und zu engeren Vereinigungen anzuregen (Ritschl II, S. 8). Joh. Friedrich Flattich antwortete auf die Frage, was ein Pietist sei: Wenn man seinen Hund den ganzen Tag schlage, so gehe er durch, und suche einen andern Herrn, bei dem er es besser hat. Auf die gemeinen Leute nun schlägt jeder zu, der Herzog schlägt auf sie hinein, die Soldaten schlagen auf sie hinein, die Jäger schlagen auf sie hinein. Das stehen sie nicht aus, gehen also durch und suchen einen andern Herrn, sie suchen Christum; und wer Christum sucht, ist ein Pietist (Ledderhose, Leben und Schriften von J. F. Flattich S. 44; Ritschl III, S. 8).

Wichtig war ferner, daß die Fürsten des Landes dem Pietismus nicht entgegentraten. Als Herzog Eberhard Ludwig 1692 die Regierung übernahm, hat ihn Spener mit großen Hoffnungen begrüßt (Kolb S. 37), die sich freilich als trügerische erwiesen, denn die Zeit der Grävenitz hat schwer auf dem Lande gelastet. Aber obwohl der Herzog weit davon entfernt war, dem Pietismus Einfluß auf seine Lebenshaltung einzuräumen, so hat er doch eine ganze Reihe von pietistisch gerichteten Hofpredigern bestellt, die zum Teil tapfer ihres Amtes gewartet haben (Ritschl II, S. 9 ff.; Württemberg. KG S. 488 f.), zuerst Johann Reinhard Hedinger (1698—1704), dann Andreas Adam Hochstetter (1711 bis 1715), darauf Samuel Urlsperger (1715—1718), der nach seinem Konflikt mit dem Herzog später in Augsburg seinen Wirkungskreis fand, schließlich Grammlich und Hiemer. Auch unter dem katholischen Herzog Karl Alexander (1733—1737) blieb der Pietismus am Hofe nicht unvertreten, indem Johann Jakob Moser 1734 als Regierungsrat nach Stuttgart berufen wurde, der „vom Pietismus den praktischen Ernst der Selbstbeurteilung unter dem Gegensatz von Sünde und Gnade sich angeeignet hatte" (Ritschl II, S. 33).

Wesentliche Förderung erfuhr der Pietismus von seiten des Kirchenregiments, das früh begonnen hat, die Spenerschen Anregungen für das kirchliche Leben praktisch zu verwerten. Die von ihm getroffenen resp. in Aussicht genommenen Maßnahmen, die Kolb S. 87 f. auf Grund der ihm zugänglichen Akten des Konsistoriums und des Synodus mitteilt, waren folgende: Einführung der Kinderlehre 1681; Einführung der Konfirmation (der Antrag Hochstetters auf dem Synodus 1692 wurde aber nicht angenommen); Hebung des Unterrichtswesens, insonderheit der Volksschule; Verbesserung des Predigt-

wesens (gefordert wird die Behandlung biblischer Bücher in den Wochenpredigten statt der Episteln, der Prediger soll applicatio ad auditores üben und ad usum et aedificationem practicam auslegen); Beseitigung von Mängeln der Beichtpraxis (durch die „Christliche Erinnerung“ von 1701 wird den Kommunikanten die Anmeldung bei ihrem Beichtvater empfohlen); schärfere Handhabung der Kirchenzucht; die Errichtung von Presbyterien (Beschlußfassung unterblieb); die Empfehlung der Privatseelsorge durch Hausbesuche; ernstere Beachtung der sittlich-religiösen Notstände im Volksleben; Einschreiten gegen Unsitten des Pfarrerstandes. Sehr stark tritt dann der Einfluß Speners in den Bemühungen hervor, die Ausbildung der Theologen zweckmäßiger zu gestalten (Kolb S. 17 ff.). Den leitenden Gesichtspunkt gab schon das Edikt von 1694 (s. u.), indem es erklärte, daß auch umfassende theologische Bildung nicht zur wahren Erkenntnis Gottes führt, wenn das Herz der Welt anhängt, und den Professoren zur Pflicht machte, nicht nur gelehrte, sondern vor allem fromme, gottselige Leute heranzubilden. Unter Hinweis auf die bei den Prüfungen hervorgetretenen Mängel wurde dann durch ein Reskript vom 4. März 1695 verfügt, daß die Professoren die Stifter zur höchst benötigten Excolierung des studii biblici sowohl als das systematici alles Ernstes anhalten, das studium exegeticum dergestalt betreiben, daß sie zugleich in locis theologicis et formandis concionibus unterwiesen werden. 1691 wurden die Lehrer das Alten und Neuen Testaments aufgefordert, nicht nur einzelne dicta polemisch zu traktieren, sondern ganze biblische Bücher zu erklären und den usus auch in concionibus zu zeigen. Die moralische und homiletische Theologie sollte fleißiger traktiert werden, auch sollte der professor controversiarum die Kontroversen ratione Pietismi, Chiliasmi, Fanatismi behandeln. Die Beobachtungen bei der Visitation von 1689 führten dann zu dem Erlaß des Konsistoriums vom Januar 1700, der dem Ephorus des Stifts zur Pflicht machte, dafür zu sorgen, daß sich keine verdächtige Pietisterei einschleiche. Daher wird das Lesen der Bibel, woraus allein die wahre Pietät geschöpft werden kann, befohlen, ferner wird schriftgemäße Ausarbeitung der Predigten verlangt und außerdem die neue Forderung gestellt, daß die Studierenden in der Katechisation unterwiesen werden. Diese Anregungen des Kirchenregiments haben ihre Wirkung auf den Unterrichtsbetrieb nicht verfehlt (vgl. Weizsäcker). Beweisen schon diese Erlasse seine wohlwollende Haltung gegenüber dem Pietismus, so verstärkt sich dieser Eindruck durch den Einblick in die Verhandlungen im Konsistorium und Synodus, über die Kolb S. 22 ff. berichtet. Angesichts der wachsenden Bedeutung der pietistischen Bewegung in ganz Deutschland wurde sogar der Gedanke erwogen, ob die Hilfe der evangelischen Fürsten anzurufen sei, um durch ein einheitliches Vorgehen die Streitigkeiten zu schlichten; der Herzog scheint den Antrag abgelehnt zu haben. Mit Erfolg dagegen hat das Konsistorium in Stuttgart sich darum bemüht, der Uebertragung der pietistischen Kämpfe auf württembergischen Boden vorzubeugen. Als die Schrift des Tübinger Professors Michael Müller Considerationum theologicarum decas diese Gefahr heraufbeschwor, wurde sie konfisziert, und am 28. Februar 1694 erschien das von Spener mit Freuden begrüßte Edikt (A. L. Reyscher, Vollständige ... Sammlung der württembergischen Gesetze 8. Bd, Tübingen 1834, S. 470—479), das zwar von der unverbrüchlichen Geltung der symbolischen Bücher und der vorhandenen Kirchenordnungen ausging, aber durch die Aufnahme einer ganzen Reihe von Punkten dem Pietismus Entgegenkommen zeigte (Römer S. 374 ff.). Auch als im Jahre 1701, wiederum durch Müllers Schuld, der terministische Streit nach Württemberg verpflanzt zu werden drohte, gelang es dem Konsistorium dies abzuwenden (Kolb S. 32 ff.).

Gegenüber den religiösen Privatversammlungen, in Württemberg „Stunden“ genannt, die bereits in den achtziger Jahren Eingang fanden, war das Verhalten der Kirchenbehörde kein gleichmäßiges; soweit sie nicht unter geistlicher Leitung standen, wurden sie anfangs zum Teil untersagt. Erst die Verhandlungen, zu denen die Einrichtung von collegia pietatis durch einige Repetenten in Tübingen im Jahre 1703 Anlaß gaben, haben zu einer förmlichen Gestattung der Konventikel geführt, doch wurde ihre Verlegung in die Kirche verlangt (Kolb S. 41 f.). Dieses Wohlwollen des Konsistoriums hat aber nur dem streng auf dem Boden der Kirche sich haltenden Pietismus gegolten, nicht dem separatistisch gearteten. Das Land der „selbstständigen Individualitäten“ (Fr. Nippold, Was hat das evangelische Schwaben dem Gesamtprotestantismus zu bieten? [Vortrag], Leipzig 1890, S. 6) war für diesen separatistischen Pietismus in besonderem Maße prädisponiert. Seine Vorstadien lassen sich bis in die Anfangszeiten des Pietismus zurückverfolgen (Kolb S. 48 ff.), er fand gerade unter den durch Frömmigkeit und Ernst ausgezeichneten Geistlichen Anhang und nistete sich an verschiedenen Orten,

auch auf dem Lande, fest ein (ebend. S. 62 ff.). Den Kampf mit dieser vordringenden Schwärmerei eröffnete das Edikt von 1703 (ebend. S. 158 ff.; Reyscher a. a. O. S. 523—530), ein zweites, das alle von Sektierern abgehaltenen Konventikel verbot, folgte 1706 (ebend. S. 162 ff.; Reyscher a. a. O. S. 535—539), das dritte, das Generalreskript vom 2. März 1707 verfügte Gewaltmaßregeln, indem die Separatisten, die nach einer Frist von drei Monaten den Besuch von Kirche und Abendmahl verweigern würden, mit Landesverweisung bedroht wurden (ebend. S. 175 ff.; Reyscher a. a. O. S. 539 f.). Dieses schroffe Vorgehen ist aber bereits nach wenigen Jahren wieder aufgegeben worden, schon das Dekret vom 14. Januar 1711 zeigt eine mildere Beurteilung und Behandlung dieser Separatisten (ebend. S. 180 ff.; Reyscher a. a. O. S. 543 f.), und mehr und mehr verzichtete man auf alle Gewaltmaßregeln gegenüber den sich still verhaltenden Separatisten, bis dann schließlich das von Bilfinger unterzeichnete Generalreskript vom 10. Okt. 1743 (Reyscher a. a. O. S. 641—652; vgl. Ritschl II, S. 16 f.; Kolb S. 206) alle Privatversammlungen freigab, freilich nicht ohne Kautelen. Diese Nachsicht gegen die Separatisten, die von der damals in Norddeutschland geübten Praxis stark absticht, war jetzt möglich, da diese damals für die Kirche keine Gefahr mehr bedeuteten, und keine streitbare Orthodoxie ein solches Entgegenkommen mißdeutete (Ritschl II, S. 15 f.). Die Vernichtung des Separatismus ist freilich dem Kirchenregiment auch durch dieses Entgegenkommen nicht gelungen, er hat sich das ganze achtzehnte Jahrhundert hindurch erhalten, um dann an dessen Ende neu hervorzubrechen (Kolb S. 205. 211 ff.).

Für die Einwurzelung des Pietismus in Württemberg war schließlich die Haltung der Universität Tübingen von nicht zu unterschätzender Bedeutung. Allerdings ist der Einfluß ihrer theologischen Fakultät auf diese Entwickelung nicht entfernt der gleiche gewesen, wie ihn die theologische Fakulät zu Halle auf die Gestaltung des dortigen Pietismus ausgeübt hat, aber die Wirkung der Thatsache, daß die Lehrstühle mehr und mehr durch Männer besetzt würden, die von Spener angeregt waren, hat sich nicht nur in der Veränderung des Unterrichtsbetriebes gezeigt. An die Seite von Johann Wolfg. Jäger (1692—1720), durch den „ein neuer Geist in die Fakultät" einzog (Weizsäcker S. 83) traten Joh. Christoph Pfaff (1699—1710), Andreas Adam Hochstetter (1700 bis 1711, 1714—1717), Christoph Reuchlin (1700—1707), Joh. Konr. Klemm (1701—1717), Joh. Ulr. Frommann (1711—1715), Gottfried Hoffmann (1716—1728), Christoph Matth. Pfaff (1717—1756), Christoph Eberhard Weismann (1721—1747) vgl. Württemb. KG S. 484 ff.; Kolb S. 28 ff.; Ritschl III, S. 42 ff.

Der unter diesen Bedingungen sich entfaltende Pietismus zeigt folgende charakteristische Merkmale. Seinen Anhang fand er vorwiegend in der Geistlichkeit, im Bürgertum der Städte und unter dem Landvolk, nicht unter dem Adel wie der Pietismus in Norddeutschland (Ritschl III, S. 15 f.). Das hat ihm eine größere Volkstümlichkeit gesichert, denen die „Stunden" ihre Erhaltung bis zur Gegenwart verdanken. Der Württemberger Pietismus hat sich ferner in größerem Umfang als der Hallesche den kirchlichen Sinn erhalten (Tholuck S. 43 f.). Auf diese Haltung wird das maßvolle und verständige Vorgehen des Kirchenregiments nicht ohne Einfluß gewesen sein, auch das Fehlen einer streitbaren Orthodoxie. Übrigens war noch weit in das 18. Jahrhundert hinein von einer Gleichberechtigung der Reformierten mit der lutherischen Kirche in Württemberg keine Rede (Württembergische Kirchengeschichte S. 515 f.).

Einen Vorzug des Württembergischen Pietismus begründet sodann seine enge Fühlung mit der theologischen Wissenschaft. Johann Albrecht Bengel, der Kritiker und Exeget des Neuen Testamentes, ist nicht der einzige Zeuge dieses Interesses, aber der bedeutendste sowohl durch seine persönliche Mitarbeit auf dem Gebiet der wissenschaftlichen Theologie als durch die von ihm ausgegangenen und fortwirkenden Anregungen (Litt.: Bd II S. 597 ff., außerdem E. Nestle, Bengel als Gelehrter, Tübingen 1893). Schon bei dem Antritt des Amtes als Klosterpräzeptor in Denkendorf 1713 ist er in seiner Rede **De certissima ad veram eruditionem perveniendi ratione per studium pietatis** (O. Wächter, Joh. Albr. Bengel, Stuttgart 1865, S. 15 f.; Ritschl III, S. 63 f.) für die Verbindung von Frömmigkeit und theologischem Studium eingetreten und er hat sein ganzes Leben dieses Ziel festgehalten. Diese Schätzung der Wissenschaft ist bei der Bedeutung des Pietismus für das kirchliche Leben Württembergs für die Theologie nicht gleichgiltig gewesen, sie war aber noch bedeutungsvoller für den Pietismus selbst. Denn sie hat ihm die geistige Beweglichkeit erhalten und zu der Nüchternheit und Selbstständigkeit verholfen, die ihn vor einem Niedergang bewahrt haben, wie ihn der Hallesche Zweig erlebte. — Für den württembergischen Pietismus ist endlich charakteristisch, daß

das von ihm umspannte religiöse Leben im Unterschied von dem bestimmt ausgeprägten Halleschen Typus eine große Mannigfaltigkeit aufweist, wobei im einzelnen Fall nicht immer leicht zu unterscheiden sein wird, wie stark der Einschlag des schwäbischen Individualismus zu bemessen ist. Als Hauptrepräsentanten des württembergischen Pietismus 5 behandelt Ritschl III, S. 19ff.; Beata Sturm, S. 28ff.; Johann Jakob Moser, S. 42ff.; Chr. M. Pfaff, S. 62ff.; Bengel, S. 120ff.; Jeremias Friedr. Reuß, S. 126ff.; Friedr. Christoph Oetinger u. s. w. vgl. auch Württemb. KG, S. 493ff. über G. B. Bilfinger, G. K. Rieger, Fr. Chr. Steinhofer, Ph. D. Burk u. a.

Zwischen dem schwäbischen und dem Halleschen Pietismus haben viele direkte Beziehungen 10 bestanden. Bengel empfing bei seinem Besuch in Halle 1713 tiefe Eindrücke und fand seine Erwartungen „von diesem Sitze der Weisheit und Frömmigkeit" vollauf bestätigt (Tholuck, Gesch. d. Rationalismus S. 42). Als A. H. Francke 1717 auf seiner Reise nach Süddeutschland Württemberg durchzog, fand er begeisterte Aufnahme (Kramer, A. H. Francke II, S. 227ff.). In ein Abhängigkeitsverhältnis gegenüber den Hallensern sind aber die Württemberger 15 niemals geraten und ihre Auffassung von Bußkampf und Mitteldingen lag einem Bengel sehr fern (Wächter, Bengel S. 396. 413f. 422ff.). Auf die Dauer stellte sich dann auch das Bewußtsein der Unterschiedenheit ein, so daß Bengel 1744 das Urteil fällen konnte: „Es ist wahr, die Hallesche Art ist etwas zu kurz geworden für den Geist der heutigen Zeit; die Würde und der Ernst Speners ist nicht mehr vorhanden und doch auch nichts 20 anderes zur Ergänzung. Da sollten nun die lieben Männer aus jener Schule sich ein wenig aufreizen lassen und sich den Bedürfnissen akkomodieren" (Joh. Chr. Fr. Burk, Bengels Leben und Wirken, Stuttgart 1831, S. 379, Anm. 3).

Die gleiche Selbstständigkeit hat Württemberg gegenüber der Brüdergemeine bewiesen. Der Einfluß Zinzendorfs war seit seinem ersten Besuch im Jahre 1729, dem 25 weitere folgten, auf manche Kreise kein geringer, er trug sich mit großen Plänen und wußte eine Reihe von jungen Theologen zum Eintritt in die Brüdergemeine zu bewegen. Aber dauernde und größere Erfolge blieben ihm versagt, da Männer wie Rieger, Bilfinger, Weismann und vor allem Bengel, der an der Bildung selbstständiger Gemeinden, an der Pflege der Bluttheologie, an der Persönlichkeit des Grafen Zinzendorf und 30 manchem anderen Anstoß annahm (Abriß der Brüdergemeinde 1751), dem weiteren Vordringem des Herrnhutianismus entgegentraten und ein Ziel setzten, ohne daß jedoch durch diese Zurückweisung die freundlichen Beziehungen zur Brüdergemeine vollständig abgebrochen wurden; sie haben sich, wesentlich auf dem Boden der Wertschätzung ihrer Missionsarbeit, bis auf den heutigen Tag erhalten (Württemb. KG S. 512ff.).

35 Der dritte Hauptzweig des Pietismus ist die von Zinzendorf gestiftete Brüdergemeine vgl. d. A. Zinzendorf.

IV. Die Ausbreitung des Pietismus.

Von dem Versuch einer Statistik über die Ausbreitung des Pietismus wird hier abgesehen, da sie nur unter Heranziehung der Biographien einzelner Pietisten möglich ist, 40 die Geschichte der Inspirierten und Separatisten berücksichtigen muß und erst dann mit Aussicht auf Vollständigkeit wird geliefert werden können, wenn die begonnene Erforschung der Geschichte des Pietismus in einzelnen Territorien fortgeschritten sein wird. Von dieser wird dann auch die Klarstellung der von Herrnhut und Halle ausgehenden und sich nicht selten kreuzenden Linien zu erwarten sein. Schon Spener war ein Mann der „Beziehungen", A. H. 45 Francke stand ihm darin nicht nach, beide aber werden durch Zinzendorf in Schatten gestellt, der sie mit Virtuosität gepflegt hat. Das reichste Material für die Verbreitung des Pietismus findet sich bei Ritschl, Grünberg bietet wertvolle Ergänzungen für die Zeit Speners (S. 268 Ausdehnung der Bewegung i. J. 1695), Berthold giebt eine Zusammenstellung der pietistischen Grafenhöfe, die ihre Brauchbarkeit durch die Stellung des Verfassers zum Pietismus nicht 50 einbüßt, Tholuck giebt Kirchliches Leben II, S. 147—199 eine Übersicht über die erweckten Kreise an den lutherischen Höfen, den Universitäten, unter dem Adel „vor der Entstehung des eigentlichen Pietismus", in der Geschichte des Rationalismus S. 56—78 eine solche über die Fortschritte des Pietismus an Höfen und Universitäten, über die Einflußsphäre speziell des Halleschen Pietismus findet sich manches in den Kramerschen Arbeiten über 55 A. H. Francke, hinsichtlich Herrnhuts verweisen wir auf das unten S. 812 über die Diasporathätigkeit der Brüdergemeine Gesagte. Von neueren Spezialarbeiten seien genannt: Th. Kolde, Zur Geschichte des Pietismus in Franken: Beiträge zur bayerischen Kirchengeschichte VIII, Erlangen 1902, S. 266—283; J. Batteiger, Zur Geschichte des Pietismus in Bayreuth ebend. IX, 1903, S. 153—189, S. 210—227 (Abdruck des Briefwechsels Zinzendorfs 60 mit Johann Christoph Silchmüller, dem Hofprediger des Markgrafen Georg Friedrich

Karl von Bayreuth aus den Jahren 1724—1740); ders., Der Pietismus in Bayreuth, Berlin 1903 (S. 119—163 29 archivalische Beilagen, darunter Briefe von Zinzendorf, Silchmüller und Steinmetz); G. Reichel, Die Entstehung einer Zinzendorf feindlichen Partei in Halle u. Wernigerode: ZKG XXIII, 1903, S. 549—592; W. M. Becker, Aus den Anfängen der pietistischen Bewegung in Hessen: Blätter für hessische Kirchengeschichte I, 1902, S. 271—275; W. Diehl, Neue Beiträge zur Geschichte der **collegia pietatis** in Hessen-Darmstadt: Halte was du hast 25, 1902, Heft 4. 5; E. Jacobs, Anton Heinr. Walbaum und die pietist. Bewegung in den Herzogtümern Schleswig und Holstein: Schriften des Vereins für schleswig-holsteinische Kirchengeschichte 2. Reihe, 1. Bd 2. H.; ders., Zur Geschichte des Pietismus in Schleswig-Holstein, ebend. 2. Bd 2. H.; R. Hansen, Die Selbstbiographien des Propsten P. Petrejus von Gardina (gest. 1745), ebend. 3. Bd 1. H.; Th. Schulze, Die Anfänge des Pietismus in Lübeck: Mt des Vereins für Lübeckische Geschichte 1902, S. 68—96, 99—113; O. Seeck, Die Anfänge des Pietismus in Bremen, ZKG XXV, 1904, S. 291—307; Bartels Mt z. Gesch. d. Pietismus in Ostfriesland und in den benachbarten Landschaften ebend. V, S. 251—291, 387—440 1882; W. Gaigalat, Die ev. Gemeinschaftsbewegung unter den preußischen Litauern. Geschichtliches und Gegenwärtiges, Königsberg i. Pr. 1904 (36 S.); G. Koffmane, Die religiösen Bewegungen in der ev. Kirche Schlesiens, während des 17. Jahrh., Breslau 1880; ders., Zu den Anfängen des Pietismus in Schlesien: Corresp. Blatt d. Vereins z. Gesch. d. ev. Kirche Schlesiens III, Breslau 1887, S. 17 f.; Evangel. Kirchenkunde. Das kirchl. Leben der deutschen ev. Landeskirchen hersg. von P. Drews. 1. Teil. P. Drews, Die Evang.-Lutherische Landeskirche des Königreichs Sachsen, Tüb. u. Leipz. 1902. 2. Teil. M. Schian, Das kirchliche Leben der ev. Kirche der Provinz Schlesien, 1903; W. Kluge, 150 Jahre Gemeinschaftspflege in Sachsen (Kl. Bibliothek für innere Mission Heft 20), Dresden 1900; Fr. Blanckmeister, Sächs. KG, Dresden 1899, S. 209—259.

Daß es dem Pietismus gelang, trotz der mannigfachen ihm entgegenwirkenden Widerstände sich über ganz Deutschland auszubreiten und auch nach der Schweiz, Holland, England, Dänemark, Rußland vorzudringen, verdankte er dem Erlahmen des Interesses weiter Kreise an den durch das Theologengezänk diskreditierten dogmatischen Formeln, vor allem aber dem Umstand, daß er etwas zu bieten vermochte, was die Landeskirchen damals nicht boten. Neben der Predigt, neben dem durch die Privaterbauungsversammlungen ermöglichten persönlichen Verkehr und einer schon von Spener in großem Umfang gepflegten Korrespondenz war ein Hauptmittel zu seiner Ausbreitung der auf die Besetzung von Pfarrstellen und Lehrstühlen ausgeübte Einfluß. Vor allem waren es dann die Universität Halle, die um 1730 nach Joachim Lange 1000 Theologen zählte (Schrader, Gesch. d. Friedrichs-Universität I, S. 249) und an der nach dem Edikt König Friedrich Wilhelms I. vom Jahre 1729 alle Theologen seines Landes zwei Jahre zu studieren hatten (Tholuck, Gesch. d. Rationalismus S. 29), sowie die Franckeschen Stiftungen — das Pädagogium zählte bis 1749 25 Grafen und 69 Freiherrn als Zöglinge — die bis in die Mitte des 18. Jahrh. im Dienste des Pietismus gewirkt haben. Auch die Reise A. H. Franckes (Kramer, Neue Beiträge S. 187—222) nach Süddeutschland 1718 ist ihm zu statten gekommen.

V. Wesen und Bedeutung des Pietismus.

Daß die Urteile über den Pietismus bis auf den heutigen Tag sehr weit auseinandergehen, hat nicht nur darin seinen Grund, daß er als eine eigenartige Auffassung des evangelischen Christentums je nach dem dogmatischen Standort des Urteilenden naturgemäß eine verschiedene Würdigung findet, sondern ist zum nicht geringen Teil durch den Charakter der pietistischen Bewegung hervorgerufen. Schon die Frage nach den Quellen, aus denen wir das Wesen des Pietismus bestimmen sollen, enthüllt große Schwierigkeiten. Er hat keine Lehrschriften von offiziellem oder auch nur offiziösem Charakter hervorgebracht und nicht einmal Grundsätze aufgestellt, deren Anerkennung überall und zu jeder Zeit die Zugehörigkeit zu ihm bedingte. Wir sind daher angewiesen auf die private pietistische Litteratur, die vorwiegend asketischen Charakter trägt, aber um ihrer subjektivistischen, aktuellen, unruhigen Art willen mit großer Vorsicht benutzt werden muß, auch die Schriftsteller von der Gegenseite zeigen zumeist eine erregte Stimmung und die biographischen Quellen sind nicht so zahlreich als wir wünschen müßten. Dazu kommt, daß der Pietismus sehr heterogene Erscheinungen umspannt und in verschiedenen Gegenden, unter verschiedenen Voraussetzungen und Verhältnissen in verschiedenen Persönlichkeiten zu der gleichen Zeit ein sehr verschiedenes Gesicht erhält, und die mannigfachsten Kombinationen eingeht, ganz zu schweigen von den Abweichungen, durch die die Hauptzweige der Bewegung voneinander sich unterscheiden und von der Entwickelung, die jede seiner Hauptgruppen durchgemacht hat. Die

Spezialforschung, die in den letzten Jahren der Geschichte des Pietismus in den verschiedenen Teilen Deutschlands sich stärker zugewendet hat, wird mit der Klarlegung seiner räumlichen Ausbreitung auch das Material für eine bessere Beurteilung der Totalität seiner Erscheinungsformen und Wirkungen liefern, als sie zur Zeit möglich ist.

Das Verständnis des Pietismus wird aber nicht nur durch die Beschaffenheit der für die Feststellung seines Wesens vorhandenen Quellen erschwert, sondern es ist dafür auch die bisherige Geschichtsschreibung verantwortlich zu machen, die ihn entweder unter bestimmten Gesichtspunkten untersucht oder aber nur Ausschnitte seiner Geschichte zur Darstellung gebracht hat. Daß allerdings auch das erstere Verfahren reiche Erträge abwerfen kann, hat die letzte Monographie über den Pietismus, das große Ritschlsche Werk, bewiesen (Gottschick am Ende seiner Besprechung des 1. Bds, HZ 49, S. 113 f.: „Das Werk ist also eine „Tendenzschrift" im besten Sinne und im großen Stil; es ist eben nicht im lediglich historischen Interesse geschrieben und daher der vom Verf. durchaus nicht geleugnete relative Wert des Pietismus ebensowenig betont wie seine kulturgeschichtliche Bedeutung"). Aber das volle geschichtliche Verständnis des Pietismus wird doch erst dann erschlossen werden, wenn er nicht mehr nur als eine kirchengeschichtliche oder gar nur als eine theologische Erscheinung gewürdigt wird, sondern unter allen den Gesichtspunkten untersucht sein wird, auf die G. Freytag hingewiesen hat a. a. O. Bd IV S. 14: „In der Geschichte der christlichen Kirche ist der Pietismus eine vorübergehende Bildung ... Die Einwirkungen aber, welche er auf Kultur, Sitte und Gemüt der Deutschen ausgeübt hat, sind zum Teil noch heute erkennbar. Einzelnes davon ist Erwerb der Nation geworden" (vgl. ebend. S. 69).

Unter **Pietismus** verstehen wir „die durch Spener begründete und in Halle, Württemberg, Herrnhut individualisierte praktisch-religiöse Bewegung innerhalb der lutherischen Kirche Deutschlands des 17. und 18. Jahrhunderts, die das in dieser Kirche herrschende Christentum als ein verbesserungsbedürftiges beurteilte und in der Pflege von ‚Pietät' d. h. dem in gottseligem Verhalten sich bethätigendem lebendigem Glauben das Heilmittel erblickte." (C. Mirbt, Die Bedeutung des Pietismus für die Heidenmission: Allgemeine Missions-Zeitschrift, hrsg. von G. Warneck, XXVI. Bd, Berlin 1899, S. 144 ff.).

Die lutherische Kirche hatte im Besitz der „reinen Lehre", der rechten Sakramentsverwaltung und eines wohl organisierten landesherrlichen Kirchenregiments im Laufe des 17. Jahrhunderts eine Entwickelung eingeschlagen, die mit dem römisch-katholischen Kirchentum manche Ähnlichkeit aufwies. Die hl. Schrift wurde zwar als die erste und höchste Quelle der Erkenntnis und deren einzige Autorität anerkannt, aber ihr wesentlicher Inhalt galt als ausgeschöpft und in dem fertig abgeschlossenen Dogma niedergelegt. Wo diese Güter und Einrichtungen der Kirche unverkürzt vorhanden waren, stellte die Kirche nach ihrer Selbsteinschätzung eine Stufe der Vollkommenheit dar, auf der sie die Notwendigkeit einer inneren und äußeren Weiterentwickelung nicht erkannte. Ihre Ansprüche an ihre Mitglieder faßten sich daher in der Forderung zusammen, die kirchliche Lehre als autoritative Darstellung der göttlichen Offenbarung anzuerkennen, die Darbietung von Wort und Sakrament anzunehmen und allen das kirchliche Leben betreffenden Anordnungen sich zu unterwerfen. Gegen dieses institutionelle Christentum der lutherischen Kirche, das anspruchsvoll das evangelische Christentum zu repräsentieren behauptete, thatsächlich aber das geistliche Leben zwar nicht erstarren, aber dahinwelken ließ, hat sich in dem Pietismus das Streben der Einzelpersönlichkeit nach Selbstständigkeit, nach Freiheit, nach Mitarbeit aufgelehnt und erklärt, die Religion ist etwas durchaus persönliches und evangelisches Christentum ist nur dann und nur soweit vorhanden, als es im entsprechenden Handeln sich bethätigt. Diese Proklamation des Rechts und der Notwendigkeit **persönlichen Christentums** bedeutete nach Lage der Dinge nicht einen Angriff auf eine einzelne Lehre oder eine einzelne Einrichtung der Kirche, sondern war ein Protest gegen deren gesamte Machtstellung. Auf dem Boden der Betonung des persönlichen Christentums hat sich nun aber die pietistische Frömmigkeit in sehr verschiedenen Formen entfaltet. Bei Spener und A. H. Francke ist der Mittelpunkt ihres religiösen Lebens ein starker Vorsehungsglaube. Die durch die Hallesche Schulung hindurchgegangenen Geistlichen haben das Hauptgewicht auf die Bekehrung gelegt (vgl. Ritschl II, S. 514. 508). Sehr verbreitet war auch die Pflege einer innigen Jesusliebe, vor allem in den herrnhutischen Kreisen, wobei die bekannten Gedankengänge der mittelalterlichen Mystik sich wiederholten. Allen pietistischen Richtungen und Typen aber ist die, wenn auch verschieden stark ausgeprägte Neigung gemeinsam, in einem regen religiösen Gefühlsleben die normale Bethätigung lebendiger Frömmigkeit zu er-

blicken und in der Beschreibung des Christenstandes der Empfindung der eigenen Sündhaftigkeit und Schuld einen dauernden Platz einzuräumen. — Dieser pietistischen Frömmigkeit waren große Erfolge beschieden, die nicht unverdient waren, insofern als sie in ihrer Reaktion gegen eine überspannte Kirchlichkeit berechtigte Interessen vertrat. Aber der Pietismus ist sich der Gefahren nicht bewußt gewesen, denen sein Eintreten für die Rechte der einzelnen Persönlichkeit ausgesetzt war. Je höher das Erleben der Wiedergeburt eingeschätzt wurde, um so näher lag es, durch methodistische Treibereien dieses Ereignis herbeizuführen oder dessen Eintritt wenigstens zu erleichtern. Vollzog sich die religiöse Entwickelung wesentlich in der Sphäre des religiösen Gefühls, dann war der Weg zu künstlicher Erregung dieses Gefühls nicht weit, damit aber auch zu Unwahrhaftigkeit, zu Selbsttäuschung, zu tändelndem, süßlichem Gebahren, das bei dem Mangel an Selbstzucht und Nüchternheit leicht den Übergang zu weiteren Verirrungen vermittelte. Die Ueberschätzung der eigenen individuellen Erfahrungen und des freien Gebets führte zu einer Mitteilsamkeit, die oft von Schwatzhaftigkeit schwer zu unterscheiden war. Auf alle die aber, denen gleiche Erlebnisse nicht zur Seite standen, wurde hochmütig herabgesehen. Es ist bezeichnend, daß schon Alberti in Leipzig den Pietisten Selbstgefälligkeit (*φιλαυτία*) vorwarf (Schrader I, S. 24) und der Gedanke, zu Gott in einem besonders intimen Verhältnis zu stehen, war schon dem Halleschen Pietismus nicht fremd, von der Brüdergemeinde wurde er aufgenommen und ausgestaltet. Mit diesem Verhalten, das vor allem dazu beigetragen hat, die Abneigung der nichtpietistischen Kreise gegen die pietistischen rege zu erhalten, steht scheinbar die Beobachtung im Widerspruch, daß dem Pietisten ein ängstliches, gedrücktes Wesen eigen ist, daß er sich in Reflexionen über sein inneres Leben verzehrt, daß er niemals zur inneren Ruhe kommt, daß der Erweckte immer neu erweckt werden muß, daß er nach Kennzeichen des empfangenen Gnadenstandes ausschaut, aber nur zeitweise seines Besitzes sich erfreut. Aber der Widerspruch ist nur ein scheinbarer, denn diese Haltung ist die notwendige Konsequenz jenes dominierenden Sündenbewußtseins, anders ausgedrückt, der ausschließlich transcendenten Fassung der Vorstellung von der Seligkeit, die ihrerseits in der schiefen Stellung des Pietismus zur Welt wurzelt.

Durch seine starke Betonung des persönlichen Christentums auf die Pflege und den Ausbau der speziellen Seelsorge hingeführt (A. H. Köstlin, Die Lehre von der Seelsorge nach evangelischen Grundsätzen, Berlin 1895, S. 96 ff.; E. Chr. Achelis, Lehrbuch der Praktischen Theologie, 2. Aufl. II. Bd, Leipzig 1898, S. 198 ff.; A. Hardeland, Geschichte der speziellen Seelsorge in der vorreformatorischen Kirche und der Kirche der Reformation, Berlin 1898, S. 417—476), hat der Pietismus auf diesem Gebiet der evangelischen Kirche zahlreiche und bedeutungsvolle Anregungen gegeben, die von seiten der Orthodoxie durchaus nicht ablehnend aufgenommen wurden, wie das Beispiel von E. V. Löscher beweist, der in den Unschuldigen Nachrichten 1703 eine Reihe von Reformvorschlägen veröffentlichte (Hardeland a. a. O. S. 427 ff.). Sofern der Pietismus in der Verbindung der Individualseelsorge mit der Sammlung kleiner Gemeinschaften den von Spener gewiesenen Weg festgehalten hat, ist er freilich den gegen die Bildung von **ecclesiolae** bestehenden Bedenken weiter ausgesetzt gewesen, aber die im Anschluß daran sich verbreitende Sitte der Hausgottesdienste erwies sich dem geistlichen Leben förderlich (ebend. S. 442 ff.). Inwieweit die Übung seelsorgerlicher Hausbesuche vor und unter dem Pietismus bestanden hat, wird noch weiterer Untersuchung bedürfen (Hardeland a. a. O. S. 422 ff., vgl. 456 behauptet, daß der Hausbesuch „durch den Pietismus nicht allein nicht zu weiterer Einführung gelangt, sondern unter seiner Herrschaft wieder verschwunden ist"). Ebenfalls ging auf Spener die Sitte der Predigtwiederholung zurück, die in mannigfachen Formen geübt wurde (ebend. S. 447 ff.). In dem Verlangen, die Geistlichen untereinander in engere Fühlung zu bringen, und den wechselseitigen Austausch der Amtserfahrungen zu ermöglichen, hat J. A. Steinmetz als Generalsuperintendent des Erzstiftes Magdeburg 1737 die Pfarrkonferenzen ins Leben gerufen, aus deren Protokollen die **Theologia pastoralis practica**, eine Zeitschrift für praktische Theologie hervorwuchs (Renner, Lebensbilder S. 86 f.; Hardeland a. a. O. S. 449 f.). Auch durch die planmäßige Verbreitung asketischer Schriften schlug er neue Wege ein, um das Volk religiös zu beeinflussen (Hardeland S. 461 f.; über die pietistische Erbauungslitteratur vgl. Ritschl II, S. 163 ff.; H. Beck, Die religiöse Volkslitteratur der evang. Kirche Deutschlands in einem Abriß ihrer Geschichte (= Zimmers Handbibliothek der prakt. Theologie Bd X) Gotha, 1891, S. 198—253). Daß der von C. Schade gegen die Zwangseinrichtung der Privatbeichte erhobene Widerspruch seitens des Kurfürsten von Brandenburg 1698 dadurch anerkannt wurde, daß er die Privatbeichte freigab, und daß die anderen Landeskirchen diesem

Vorgang folgten, war die Folge von großen Mißständen der bisherigen Praxis, übrigens hat die Privatbeichte als Sitte vielfach noch weiter bestanden (ebend. S. 463 f.; Ritschl II, S. 206). Bezüglich der eigenartigen seelsorgerlichen Einrichtungen der Brüdergemeinde vgl. d. A. Zinzendorf. — Von dem siegreichen Vordringen der pietistischen Be-
5 wegung mußte auch der öffentliche Gottesdienst, der als staatskirchliche Einrichtung in manchen Territorien den Schutz genoß, daß seine Versäumnis mit Geld- und Polizeistrafen geahndet werden konnte, berührt werden. Schon die Thatsache privater religiöser Zusammenkünfte war eine Beeinträchtigung seiner Autoritätsstellung. Aber auch seine innere Gestaltung mußte es erfahren, daß „durch die Betonung des individuell per-
10 sönlichen Christentums das liturgisch Feststehende vielfach gering geachtet wurde" (G. Rietschel, Lehrbuch der Liturgik I, Berlin 1900, S. 445). Daß es dem Pietismus gelang, durch die Opposition gegen die formalistische Predigtweise und den Perikopenzwang der Predigt den Zugang zu der ganzen hl. Schrift zu erkämpfen, war ein Fortschritt, aber er hat (nur Francke hat als Prediger stärkere Wirkungen erzielt) keine
15 Blüteperiode in der Geschichte der Predigt herbeizuführen vermocht (Ph. H. Schuler, Geschichte der Veränderungen des Geschmacks im Predigen, 2. Teil, Halle 1793, 4. 5. Abschnitt; A. Nebe, Zur Geschichte der Predigt, 2. Bd, Wiesbaden 1879, S. 93—136 [Spener]; H. Bassermann, Handb. der geistl. Beredsamkeit, Stuttg. 1885, S. 299—306; H. Hering, Die Lehre von d. Predigt. 1. Hälfte. Gesch. der Predigt, Berlin 1899, S. 151 ff.;
20 Achelis I, S. 640; Grünberg, Spener, S. 194. 224. 265). — Größere Leistungen hat der Pietismus auf dem Gebiet des geistlichen Liedes (E. E. Koch, Geschichte des Kirchenliedes und Kirchengesangs, 4.—6. Bd, 3. Aufl. Stuttgart 1868/69; A. F. W. Fischer, Kirchenlieder-Lexikon, 2. Aufl. 1886; Ritschl II, 485 ff.; W. Wackernagel, Geschichte der deutschen Litteratur, 2. Aufl., bearb. von E. Martin, 2. Bd, Basel 1894, S. 242 f.;
25 W. Scherer, Geschichte der deutschen Litteratur, 6. Aufl., Berlin 1891, S. 342—348; Fr. Vogt und M. Koch, Geschichte der deutschen Litteratur, 2. Aufl., 2. Bd, Leipzig 1904, S. 63—65; H. Hering, oben Bd X S. 424, 45 ff.) aufzuweisen, für das er durch die Pflege des religiösen Gefühlslebens und die Innigkeit und Wärme im Ausdruck religiöser Empfindung in besonderem Maße befähigt war. Mochten auch die meisten aus pietisti-
30 schen Kreisen hervorgegangenen Lieder durch ihre zu individuelle, nicht selten ungesunde und weichliche Haltung sich als ungeeignet erweisen, in den Liederschatz der kirchlichen Gemeinde aufgenommen zu werden, so haben doch einige Dichter (Schütz, Freylinghausen, Rambach, Bogatzky, Woltersdorf, Hiller, Zinzendorf u. a.) sich ihren festen Platz in den evangelischen Gesangbüchern erobert. Auch ist nicht zu verkennen, daß die große dich-
35 terische Produktivität des Pietismus nicht nur für seine Ausbreitung von offenbar großem Einfluß gewesen ist, sondern auch außerhalb des Kreises seiner Anhänger die religiöse Poesie angeregt hat. — In der hohen Wertschätzung der religiösen und sittlichen Volkserziehung durch religiöse Unterweisung bewegte sich Spener auf der von Luther durch seine Katechismen gewiesenen Bahn und hat die in der Mitte des 17. Jahrhunderts vor allem
40 durch Herzog Ernst I. den Frommen zu Sachsen-Gotha in Angriff genommene Arbeit fortgesetzt (B. Becker, Die christliche Volksunterweisung, ein Bindeglied zwischen der Reformation und dem Pietismus, Gütersloh 1891, S. 10 ff. 31). Schon 1677 gab Spener seine „Erklärung der christlichen Lehre nach der Ordnung des kleinen Katechismus Luthers" heraus, achtete den Dienst an der Jugend so hoch, daß er die ablehnende Haltung der
45 Frankfurter Scholarchen unter den Gründen aufzählt, die für die Annahme des an ihn nach Dresden ergangenen Rufes sprachen (Grünberg, Spener S. 195. 210), hat dann auch dort noch seine Lehrthätigkeit sofort begonnen, unbeirrt von dem Spott, daß er als Oberhofprediger sich „mit solcher Kinderarbeit" abgebe, und erreichte, daß eine kurfürstliche Verordnung vom 24. Februar 1688 die Abhaltung von Katechismusexamina mit
50 der Jugend und den Erwachsenen allsonntäglich nach dem Gottesdienst für das ganze Land verfügte (ebend. S. 224 ff.). Auch in Berlin hat Spener die Katechismusexamina fortgesetzt und dadurch vielleicht den Anstoß zu dem kurfürstlichen Edikt von 1692 gegeben, das die Veranstaltung sonntäglicher Katechisationen in den Landgemeinden anordnete (ebend. S. 265). Speners Absicht richtete sich dabei nicht so sehr auf die Übermittelung
55 von Wissensstoff als auf die innere Aneignung der religiösen Wahrheit (vgl. Cohrs, oben Bd X S. 142, 55 ff.). Mit diesen Bemühungen um die Hebung der praktischen Frömmigkeit des Volks hängt sein Interesse für die Konfirmation zusammen, deren Einbürgerung als kirchliche Sitte in Deutschland unter wesentlicher Mitwirkung des Pietismus erfolgt ist (J. Fr. Bachmann, Die Geschichte der Einführung der Konfirmation innerhalb der
60 evangelischen Kirche, Berlin 1852, S. 128—190; C. A. G. v. Zezschwitz, System der

christlich-kirchlichen Katechetik, 1. Bd, Leipzig 1863, S. 580—613; W. Caspari, Die evangelische Konfirmation, Erlangen und Leipzig 1890, S. 70 ff.; W. Diehl, Zur Geschichte der Konfirmation. Beiträge aus d. hess. Kirchengeschichte, Gießen 1897, S. 81 ff.; Hardeland a. a. O. S. 452 ff.; M. v. Nathusius, Handbuch des kirchl. Unterrichts, 1. Tl. Leipzig 1903, S. 56—63). Noch bedeutungsvoller aber als das Wirken Speners war das Eingreifen A. H. Franckes in das Erziehungswesen, vgl. oben. Eine eingehende Berichterstattung über die Pädagogik und Schulen des Pietismus: K. v. Raumer, Geschichte der Pädagogik, 2. Teil, Stuttgart 1843, S. 134—157; H. Heppe, Geschichte des deutschen Volksschulwesens, 1. Bd, Gotha 1858, S. 39—57; K. A. Schmid, Geschichte der Erziehung vom Anfang an bis auf unsere Zeit, IV. Bd, 1. Abt., Stuttgart 1896, S. 187—342, ebend. S. 287 das Zeugnis von Johann Jakob Reiske über die Folgen der ihm in Halle zu teil gewordenen religiösen Übersättigung, ebend. Sander, Geschichte der Volksschule V. Bd, 3 Abt., 1902, S. 77—92; vgl. ferner Palmer Art. „Pietismus“: K. A. Schmid, Encyklopädie des gesamten Erziehungs- und Unterrichtswesens, VI. Bd, 2. Aufl., Leipzig 1885, S. 104 ff.; K. Fischer, Geschichte des deutschen Volksschullehrerstandes, I. Bd, Hannover 1892, S. 219 ff.; Fr. Paulsen, Geschichte des gelehrten Unterrichts auf den deutschen Universitäten und Schulen I. Bd 2. Aufl., Leipzig 1896, S. 523 ff. 563 ff., II. Bd 1897, S. 3 f.; G. Mertz, Die Pädagogik der Jesuiten und der Pietisten: Neue Jahrb. f. d. klass. Altertum, Geschichte und deutsche Litteratur u. f. Pädagogik 4, 1899, S. 401 ff. 480 ff.

Ein zweites charakteristisches Hauptmerkmal des Pietismus besteht darin, daß er sich ausschließlich auf die heilige Schrift aufbauen will. Es könnte scheinen, daß er durch die Aufstellung dieses Grundsatzes nur wiederholte, was die lutherische Kirche so lange sie bestand, als ihre Grundlage anerkannt hatte, aber sowohl durch die Thatsache des energischen Zurückgreifens auf die Schrift als durch die Art seiner Schriftverwendung unterschied er sich von der Schriftbenutzung seitens der lutherischen Orthodoxie. Die letztere war dadurch, daß die lutherische Kirche ihr Verständnis des Schriftinhaltes in den Symbolen niedergelegt hatte und diese als verbindliche Lehrgesetze beurteilte und handhabte, der Schrift gegenüber unfrei, der Pietismus dagegen befand sich diesen Urkunden gegenüber nicht in der gleichen Gebundenheit. Infolgedessen war seine Neuaufstellung des Schriftprinzips eine direkte Wiederanknüpfung an einen der wesentlichsten Gedanken der deutschen Reformation und indem er dem erweckten Christen die Fähigkeit der selbstständigen Forschung in der Schrift zusprach, hat er dem Laien das Recht zurückerobert, das ihm abhanden gekommen war. Daher hat A. H. Francke auf das Bibellesen schon der Kinder gedrungen (vgl. oben Bd II S. 712,4 ff.), und die biblische Geschichte zum Lehrgegenstand in der Schule gemacht (vgl. E. Sachsse, Evangelische Katechetik, Berlin 1897, S. 239), daher auch seine Bemühungen um die Verbreitung der Bibel, die in der Cansteinschen Bibelanstalt in Halle (vgl. d. A. Bd III S. 710 ff.) ihren Mittelpunkt fanden. Die Segnungen dieses Rückgangs auf die Schrift hat sich freilich der Pietismus selbst wieder dadurch verkürzt, daß er, mit Ausnahme von Männern wie Spener und Bengel, aber auch diese nur in beschränktem Umfang, historischen Erkenntnissen und Erwägungen auf die Behandlung der Schrift keinen Einfluß zugestand (vgl. d. A. Inspiration Bd IX S. 192,26—39). Die Folge war, daß in der Auslegung ein ungezügelter Subjektivismus sich breit machte, daß die Bibel wie ein Zauberbuch benutzt wurde, dem man durch „Däumeln“ Anweisungen und Ratschläge zu entlocken hoffte (über diese Unsitte: Bertold a. a. O. II, S. 207—210; Ritschl II, S. 160—164 u. a., über das herrnhutische Los: ebend. III, S. 392—395 u. a.), daß unter dem Einfluß der düsteren Beurteilung der Zustände in Kirche und Welt, die den Blick und die Hoffnungen auf die Zukunft richtete, die Weissagungen und apokalyptischen Schriften eine Bevorzugung erfuhren, die dem Hang zu Schwärmerei nie versiegende Nahrung boten.

Der praktisch-kirchliche Charakter des Pietismus verbietet zwar, ihn als eine theologische Bewegung zu behandeln, aber er hat Beziehungen zur wissenschaftlichen Theologie nicht ausgeschlossen, die allerdings, zum Schaden für beide Teile, vorwiegend gegensätzlicher Natur gewesen sind. Aus der Entwickelung des Pietismus, der einen starken Widerhall in weiten Kreisen fand, ergaben sich zwei wichtige Thatsachen. Zunächst die, daß die offizielle Kirche und Theologie nicht so tief eingewurzelt war in dem Volke, als sie es voraussetzten. Die Erkenntnis dieses Thatbestandes stellte die Aufgabe, mit den Bedürfnissen und dem Empfinden der Zeit engere Fühlung zu suchen. Sodann enthielt die Geschichte des Pietismus die Lehre, daß ein lebendiges, tief empfundenes, angeregtes religiöses Leben existieren kann, das dem Landeskirchentum gegenüber seine Selbstständig-

keit bewahrt, daß also der Anspruch des letzteren, das vorhandene Christentum zu umspannen, auf einer Selbsttäuschung beruht. Ein kritischer Rückblick auf die Kirchengeschichte der vergangenen Jahrhunderte würde die Bedeutung dieser Beobachtung noch gesteigert haben, denn die Wahrnehmung, daß zu allen Zeiten das offizielle Kirchentum mit dem
5 vorhandenen Christentum sich nicht gedeckt hat, hätte dem Irrtum vorgebeugt, daß die durch den Pietismus enthüllte Sachlage als eine zufällige oder vorübergehende gewürdigt wurde. Aber die nichtpietistische wissenschaftliche Theologie der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts hat diesen Schlußfolgerungen sich verschlossen, obwohl die Unpartheiische Kirchen- und Ketzerhistorie G. Arnoldts (vgl. d. A. Bd II S. 122) freilich in sehr einseitiger Form,
10 zu derartigen Erwägungen angeregt hat. Ein Eingehen darauf würde eine Fülle neuer Probleme erschlossen haben.

Der Pietismus hat ferner durch die Erschütterung der nachreformatorischen Scholastik und seinen Kampf gegen die Überschätzung der Symbole den Weg frei gemacht zu neuer theologischer Forschung, zeigte dieser die hl. Schrift als ihr erstes Arbeitsfeld und stellte
15 ihr durch die Vertretung neuer religiöser Gesichtspunkte neue Aufgaben. Die Verantwortung dafür, daß alle diese Anregungen keinen Umschwung der Theologie herbeigeführt, sondern nur dazu gedient haben, deren Neubelebung im 19. Jahrhundert vorzubereiten, ist aber nicht nur der mangelnden Beweglichkeit und Aufnahmefähigkeit der orthodoxen Theologie des 17. und 18. Jahrhunderts zuzuweisen, vielmehr trifft den Pietismus selbst
20 eine starke Mitschuld an dieser Wirkungslosigkeit der in ihm ruhenden Keime zu neuen Entwickelungen. Denn er hatte kein Verständnis für das Wesen und die Bedeutung der Wissenschaft, keine klare Einsicht in den Begriff und die Aufgabe der Theologie im Unterschied von der Predigt, kein Bedürfnis nach scharfer, begrifflicher Formulierung, es fehlte ihm daher auch die Achtung vor ernster, streng sachlicher wissenschaftlicher Berufsarbeit.
25 Es genügt, an das oben über den Halleschen Pietismus Gesagte zu erinnern. Daß Spener eingehende heraldische und genealogische Studien getrieben und darüber Werke veröffentlicht hat (Grünberg, Spener S. 154. 197. 227, vgl. 376), ist ebenso wenig geeignet, das Gesamturteil über die Stellung des Pietismus zur Wissenschaft einzuschränken, wie die volle Anerkennung der Verdienste Bengels, oder die Thatsache, daß es nicht an einzelnen
30 Beiträgen pietistischer Theologen zu den verschiedenen theologischen Disziplinen fehlt (vgl. Hoßbach, Spener, II, S. 352 ff., über die Bedeutung des Pietismus für die Kirchengeschichtsschreibung, die Behandlung des Lebens Jesu u. s. w.: Nippold a. a. O., 1. Bd, S. 150—153). Auch das ist nicht zu übersehen, daß der zur Herrschaft gelangte Pietismus durch Versagung des früher von ihm betonten Rechts auf Freiheit dann auch
35 selbst rasch der Veräußerlichung und Erstarrung verfiel, die mit jeder Schul- oder Partei bildung verknüpft ist.

Durch den Pietismus vollzog sich auch eine gewisse Entwertung des Dogmas und seiner offiziellen Urkunden. Nicht als ob er sie direkt angegriffen hätte, er stand ja auf dem Boden der gleichen Überzeugung, aber durch seine Betonung des christlichen Lebens
40 und seine Verwendung der hl. Schrift büßte das Dogma die dominierende Stellung ein, die es bisher inne gehabt hatte, es wurde nicht angetastet, aber es verlor einen Teil seiner Autorität. Die Wirkung dieses Prozesses trat in der neuen Beurteilung des „Verhältnisses der lutherischen und reformierten Kirche" hervor. Die Beobachtung, daß lebendiges, persönliches Christentum sich nicht auf den Umkreis der Mitglieder der lutherischen
45 Kirche beschränkte, war unabweisbar, damit aber war der anderen Konfession im Prinzip die Gleichberechtigung gesichert, wenn auch Spener nur allmählich sein Urteil über die Reformierten freundlicher gestaltet hat und den Hallensern und Württembergern diese Frage hinter anderen zurücktrat. Aber diese Zurückhaltung beweist nur die Stärke der Nachwirkung früherer Anschauungen, war auch zum Teil die Folge der bestehenden Rechts-
50 verhältnisse oder des Mangels an unmittelbaren Berührungen mit den Reformierten. Zur klaren Entfaltung und Durchführung ist aber die konfessionelle Indifferenz dort gelangt, wo der Pietismus in die Lage versetzt wurde, die Gründung einer neuen Kirche zu vollziehen d. h. in der Brüdergemeine. Hier ist mit Erfolg der erste Versuch einer Union unternommen worden. Daß diese erste unierte Kirche unter der Einwirkung auch anderer,
55 dem Pietismus nicht entstammender Gedanken ins Leben gerufen wurde, unterliegt freilich keinem Zweifel, auch kann die Zinzendorfsche Tropenidee nicht als pietistische in Anspruch genommen werden. — Es ist nicht zu leugnen, daß die einseitige Wertlegung auf persönliche Frömmigkeit dazu führen konnte, gegebenenfalls auch die Grenzlinien gegenüber der „römisch-katholischen Kirche" als geringwertig zu beurteilen, und eine solche Entwickelung
60 hätte in gewissen Erscheinungen der Halleschen Pädagogik, in einzelnen Formen pietisti-

scher Mystik, in manchem, was von Zinzendorf berichtet wird, einen Anhalt finden können. Aber der Versuchung zu dieser scheinbar nicht fern liegenden Verirrung ist der Pietismus nicht erlegen und darin hat er seinen protestantischen Grundcharakter bethätigt. Spener hat sich gegenüber der römisch-katholischen Kirche stets in einem scharfen Gegensatz befunden (vgl. oben). Dem großen Kurfürsten wiederriet er 1676 jede Konzession an das Papsttum (Grün- 5 berg S. 197), die Aufhebung des Edikts von Nantes 1685 gab ihm Anlaß zu scharfen Urteilen (ebd. S. 206), die Unionsversuche Spinolas hatten für ihn nichts Anziehendes (ebd. S. 206. 229), im Auftrag der Berliner Geistlichkeit hat er 1694 die Frage erörtert, wie der Verführung des Papsttums aufs kräftigste zu begegnen sei (ebend. S. 266). Seine Vorwürfe gegen die Papstkirche waren so umfassend und tiefgreifend (ebend. S. 482—486, 517—524), 10 daß von irgend welcher katholisierender Neigung bei ihm nicht die Rede sein kann. Für die Gesamthaltung des Halleschen wie des württembergischen Pietismus gegenüber der katholischen Kirche ist dieses Beispiel maßgebend geblieben. Während das Zeitalter der Orthodoxie zahlreiche Übertritte von der evangelischen zur römisch-katholischen Kirche gesehen hat (Fr. Nippold, Welche Wege führen nach Rom? Heidelberg 1869, S. 22), hat 15 der Pietismus keine Konversionen hervorgebracht und es ist eine sehr beachtenswerte Thatsache, daß Herzog Moritz Wilhelm von Sachsen-Zeitz, der 1715 im Geheimen und 1717 öffentlich zur römischen Kirche übergetreten war, im folgenden Jahre durch das Eingreifen von A. H. Francke bewogen wurde, zur evangelischen Kirche zurückzutreten (Kramer, A. H. Francke II, S. 261—271). Daß auch Bengel die durch die Reformation gewiesene 20 Stellung zur römischen Kirche durchaus festgehalten hat, beweisen zahlreiche Äußerungen über das Papsttum (Wächter, Bengel S. 367). — Erst am Ende des 18. und Anfang des 19. Jahrhunderts, nachdem die Aufklärung das konfessionelle Bewußtsein abgestumpft hatte, beginnen auch von pietistischer Seite Verbrüderungen mit gleichgesinnten Katholiken (s. u.). 25

Durch diese Erweichung des bis dahin zwischen der lutherischen und der reformierten Kirche bestehenden scharfen Gegensatzes hat der Pietismus sich zum Wortführer eines Gedankens gemacht, dessen Verwirklichung den bisherigen kirchlichen Anschauungskreis durchbrach und Konsequenzen von großer Tragweite hervorgerufen hat. Allerdings ist der Begriff der Glaubens- und Gewissensfreiheit zu seiner vollen Klarheit und Durchführung erst im 30 19. Jahrhundert gelangt (H. Fürstenau, Das Grundrecht der Religionsfreiheit nach seiner geschichtlichen Entwickelung und heutigen Geltung in Deutschland, Leipzig 1891; C. Mirbt, Die Religionsfreiheit in Preußen unter den Hohenzollern, Marburg 1897). Aber der Pietismus hat an dieser Entwickelung einen nicht unbedeutenden Anteil, indem die Einsicht von der Notwendigkeit, mit der engen Fassung, den dieser Begriff im Augsburger 35 und im Westfälischen Frieden erhalten hatte, zu brechen, wesentlich unter seiner Mitwirkung sich verbreitet hat. Es war ihm ferner beschieden, gegenüber dem äußeren Zwang, mit dem ihm die kirchlichen und staatlichen Behörden auf der Grundlage des bestehenden Staatskirchentums entgegentraten, sich zu behaupten und seinen Vereinigungen das Existenzrecht zu erringen (über die besondere Rechtslage der herrnhutischen Gemeinden vgl. d. 40 A. Zinzendorf). Der Grundsatz, daß der Staat das Recht hatte, gegen religiöse Abweichungen von dem Staatskirchentum mit Gewaltmaßregeln einzuschreiten, erfuhr dadurch freilich zunächst nur in diesem speziellen Falle eine Einschränkung, aber diese Erschütterung des Territorialismus (Sell a. a. O. S. 376) war ein Schritt vorwärts auf dem Wege der Loslösung von der mittelalterlich-katholischen Vorstellung des Rechts des Glau- 45 benszwanges überhaupt.

Das dritte für den Pietismus konstitutive Moment ist der Zusammenschluß seiner Anhänger zu einem intimen religiösen Gemeinschaftsleben. Mit der Bildung von Gemeinschaftskreisen hat der Spenersche Pietismus begonnen, in Württemberg haben sie sich zu dauernden Einrichtungen entfaltet, soweit der Einfluß Halles reichte, wurden Zusammen- 50 künfte veranstaltet und Zinzendorfs gesamtes Wirken stand im Dienst des Gemeinschaftsgedankens. Daher hat der Pietismus unermüdlich um das Recht der Privatzusammenkünfte gekämpft und seine Gegner erblickten nicht mit Unrecht in seinen Konventikeln eine der wichtigsten Auswirkungen seiner Eigenart. Ob die Form freier, loser Zusammenkünfte gewählt wird oder vereinsartige, feste Vereinigungen geschaffen werden oder gar 55 die Gründung von besonderen Niederlassungen in Angriff genommen wird, wie dies durch die herrnhutische Brüdergemeinde mit Erfolg versucht worden ist, ergab sich aus den örtlichen und allgemeinen Verhältnissen des Landes. Diese Mannigfaltigkeit der äußeren Umrahmung der pietistischen Gemeinschaftskreise beweist, daß das Bestreben des Pietismus lediglich darauf gerichtet war, die Bedingungen zu beschaffen, die vorhanden sein mußten, 60

damit ein reger religiöser Wechselverkehr sich entfalten konnte, daß er aber an der äußeren Organisation als solcher kein selbstständiges Interesse hatte.

Die eingebürgerte Bezeichnung der erbaulichen Privatzusammenkünfte des Pietismus als Konventikel heftet ihnen nach dem herrschenden Sprachgebrauch dieses Wortes den Charakter des Engen und Kleinen an mit einem Stich ins Kleinliche, und dieses Urteil ist durchaus nicht unverdient. Aber daneben bleibt die Thatsache bestehen, daß in diesen unscheinbaren Konventikeln prinzipiell hochbedeutsame, neue Gedanken eine Stätte fanden.

Spener hat sich bei der Einrichtung seiner **collegia pietatis** (vgl. oben die **Pia desideria**) auf die Lehre von dem allgemeinen Priestertum gestützt. Durch Luther war sie einst der römisch-katholischen Unterscheidung von Klerus und Laien entgegengesetzt worden, sie war auch in der lutherischen Kirche niemals aufgegeben worden, aber hatte keine praktische Verwirklichung gefunden. Die alte Zweiteilung der Christen hatte fortbestanden, nur daß den Laien, die im Zustande der Unmündigkeit verblieben, statt der Bischöfe und Priester die Landesherren und Theologen gegenüberstanden (vgl. K. B. Hundeshagen, Beiträge zur Kirchenverfassungsgeschichte und Kirchenpolitik insbesondere des Protestantismus I, Wiesbaden 1864, S. 452 ff.). Es bedeutete also die Wiederaufnahme eines reformatorischen Grundgedankens (über die Berechtigung Speners und Zinzendorfs, sich auf Luther zu berufen vgl. Jos. Th. Müller, Zinzendorf als Erneuerer der alten Brüderkirche, Leipzig 1900, S. 17—20), daß das pietistische Konventikel jedem Christen das Recht und die Gelegenheit schuf, in freier Rede und freiem Gebet von seiner Erfahrung Zeugnis abzulegen. Diese Heranziehung der Laien zur Mitarbeit an der Pflege des kirchlichen Lebens bedeutete die Gewinnung neuer Kräfte und war ein wichtiger Fortschritt, der dadurch, daß dabei zunächst vorzugsweise auf „Erweckte" reflektiert wurde, zwar eingeschränkt, aber nicht aufgehoben wurde. Die Einigkeit in den höchsten Lebensfragen und die gemeinsame Erbauung erzeugte unter den Mitgliedern der pietistischen Kreise ein so inniges Gemeinschaftsgefühl und schloß sie zu so engem Freundschaftsbund zusammen, daß die Standesunterschiede des bürgerlichen Lebens ihre Bedeutung verloren oder wenigstens stark zurücktraten. Dafür bietet nicht etwa bloß das Verhalten des Grafen Zinzendorf einen Beleg, denn gerade er hat trotz aller Intimität mit den „Brüdern" niemals aufgehört, dem ererbten Standesbewußtsein seinen Tribut zu zahlen, sondern die Geschichte zahlreicher anderer Standesherren und Damen der vornehmen Gesellschaft zeigt, daß wir es hier mit einer typischen Erscheinung zu thun haben. Allerdings eröffnete das Niederfallen dieser Schranken auch Leuten mit niederen Beweggründen günstige Aussichten, und Eitelkeit und Gewinnsucht haben die Gelegenheiten zu benutzen gewußt. Auch waren die Heiraten von vier Gräfinnen von Wittgenstein mit frommen Separatisten, mit bürgerlichen „Canaillen und Knipperdollings", wie ihr Bruder sie nannte (G. Freytag IV, S. 65), nicht die einzigen Fälle, in denen Frauen vom Stande unter Aufsehen erregenden Nebenumständen sich über das Herkommen, zum Teil auch über die gute Sitte hinwegsetzten. Auf der anderen Seite macht es den Eindruck einer zur Schau getragenen Demut, wenn der Herzog Christian Ernst in Saalfeld nicht nur den Frommen für ihre Andachtsübungen im Walde seinen Wagen und leibliche Bewirtung zur Verfügung stellte, sondern sogar „oft selbst der Kutscher war, um etliche fromme Schusterweiber, die viel Glaubenskraft hatten, um des Heilandes willen öffentlich zu ehren" (Semlers Lebensbeschreibung I, S. 50). Trotz solcher Exzentrizitäten aber war diese auf dem Boden gemeinsamer religiöser Erbauung sich vollziehende Annäherung zwischen Hohen und Niederen zu einer Zeit, wo solche Berührungen sonst nicht stattfanden und auch von der Landeskirche keine sozial versöhnenden Wirkungen ausgingen, nicht ohne Bedeutung für das gesellschaftliche Leben (Biedermann a. a. O. S. 337).

Daß die Kirchenregierung ausschließlich in der Hand der Landesherren, beziehungsweise der staatlichen Behörden lag und die Laien davon vollständig ausgeschlossen waren — selbst das Recht der Gemeinden auf Einsprache gegen die Anstellung eines ihnen anstößigen Pfarrers wurde bei seite geschoben, vgl. L. Richter, Gesch. der evang. Kirchenverfassung in Deutschland, Lpzg. 1851, S. 201. 229 — war ein Zustand, dessen Nachteile von Spener klar erkannt und auch freimütig besprochen wurden. „Gewiß ist's," sagt er Theol. Bedenken (1. Ausgabe, 4 Bde, Halle 1700—1702) III, S. 411 f., „daß Gott den Obrigkeiten ebensowohl die Handhabung der ersten, als andern Tafel, und also die Beförderung seiner Ehre anbefohlen habe. Gleichwohl siehet man gar wenige, die sich der Sache nur etwas annehmen ohne allein, daß sie ihr **ius episcopale** als ein **regale** behaupten, vielmehr damit ihrer Herrlichkeit nichts abgehe, als daß es ihnen um den Zweck göttlicher Ehre zu thun wäre, ja damit sie etwa davon einigen Nutzen ziehen und wohl gar der Kirche wehe thun mögen, wie

gewißlich solcher Mißbrauch gemeiner als gut ist. Da muß solches **ius episcopale**, so als ein **beneficium** der Kirche zum Besten sollte sein, dasjenige Instrument werden, damit alles Gute gehindert, ja die Kirche öfters mit solchen Leuten versehen werde, nicht sowohl, wie es derselben zuträglich, als wie es den Mächtigen an Höfen wohlgefällig ist: es muß das Hindernis alles Guten werden, daß wo der weltliche Arm dieses nicht will, diejenigen, welche noch in dem geistlichen und Haus-Stand gern etwas Gutes thun möchten, solches nicht thun dürfen . . . Daher achte ich solche **caesaropapiam** und weltliches Antichristentum recht für diejenige Pest, die nach dem Äußerlichen unserer Kirche den Garaus machen mag. Auch sehe ich nicht, wir mögen es bemänteln wie wir wollen, auf was Weise wir's verantworten können, daß wir den dritten Stand von allen denjenigen Pflichten, so ihnen nach göttlicher Ordnung und Exempel der ersten Kirche gehören, ausgeschlossen haben: daraus mehr Ungemach entsteht, als mit Wenigem sich ausführen lässet" (vgl. Letzte theologische Bedenken hrsg. von K. H. von Canstein 2. Aufl., Halle 1721, S. 92). Zugleich erhob er die Forderung, daß den Predigern Laienälteste zur Seite gestellt werden, „die neben denselben Aufsicht auf die Gemeinden hätten und mit Vermahnen, Zusprechen, Strafen, Trösten und also Fleiß das von den andern Gelehrte in Übung zu bringen bei der Gemeinde dem Predigtamt an die Hand gingen" (ebend. IV, S. 309). Der Gedanke der Einführung von Presbyterien wurde in Württemberg aufgegriffen (vgl. oben S. 790, 5 f. Kolb S. 14) und in den herrnhutischen Gemeinden verwirklicht. Eine allgemeine Beteiligung des Laienelements an der Kirchenverwaltung hat aber Spener nicht erreicht. Dies wäre nur möglich gewesen auf Grund einer freiwilligen Selbstbeschränkung der Landesherren, dazu aber fehlten im 18. Jahrhundert alle Voraussetzungen. Der Bildung besonderer separierter Religionsgesellschaften zum Zweck der Durchführung dieses Kirchenverfassungsideals stand aber ebensosehr der kirchliche Sinn Speners im Wege, als die durch den Westfälischen Frieden geschaffene Rechtslage, der zufolge nur den in diesem Friedensschluß anerkannten Kirchen Duldung in Deutschland gewährt werden sollte. Allerdings erließ der Reichsgraf Casimir von Büdingen am 29. März 1712 eine Erklärung, in der er „allen denjenigen, so zu Büdingen neu anbauen wollten, außer anderen Privilegien eine vollkommene Gewissensfreiheit versprach und niemand sich etwas besorgen sollte, der sich etwa zu einer andern Religion bekannte, oder entweder aus Gewissensskrupel oder aus Überzeugung sich zu gar keiner äußeren Religion hielte, dabei aber doch äußerlich ehrbar, sittsam und christlich lebte" (Walch, Einleitung V, S. 223; Barthold II, 20. 21), aber schon nach wenigen Monaten erging ein kaiserliches Kammergerichtsmandat, das den Widerruf des Edikts „als wider des Reichs Grundsatzungen" befahl und dem Grafen eine Geldstrafe auferlegte. Freilich wurde das Urteil nicht respektiert und Büdingen erhielt für lange Zeit den Charakter einer Zufluchtsstätte aller verfolgten Separatisten und Abenteurer. Auf die eigenartige und kirchenrechtlich interessante Entwickelung der herrnhutischen Brüdergemeine, die für Preußen durch die Generalkonzession vom 25. Dezember 1742 und in Sachsen durch das Versicherungsdekret vom 20. September 1749 als selbstständige Kirche anerkannt wurde, ist hier nicht einzugehen.

Aber wenn auch dem Pietismus keine Wege offen standen, die Kirchenverfassung umzugestalten, so ist er doch für deren weitere Geschichte nicht bedeutungslos gewesen. Zwischen ihm und den Hauptvertretern des Kollegialsystems besteht eine innere Verwandtschaft, die in dessen Hauptvertreter Christoph Matthäus Pfaff (vgl. Ritschl III, S. 58, oben Bd X S. 643, 11—20) erkennbar ist und auch dadurch angedeutet wird, daß beide Richtungen in Halle ihren Hauptsitz gehabt haben (Thomasius, J. H. Böhmer), vgl. K. Rieker, Die rechtliche Stellung der evangelischen Kirche Deutschlands in ihrer geschichtlichen Entwickelung bis zur Gegenwart, Leipzig 1893, S. 273. „Die Verwischung der Grenzen zwischen Kirchen und Religionsgemeinschaften, die Gleichgiltigkeit gegen die Reinheit der Lehre, die Abneigung gegen dogmatische Streitigkeiten, die Hervorhebung des Praktisch-Sittlichen in der Religion, die Toleranz gegen Andersdenkende, die Betonung des dritten Standes in der Kirche und die damit zusammenhängende Reaktion gegen den beherrschenden Einfluß des geistlichen Standes, die Beschränkung der Staatsgewalt auf die Aufsicht in Sachen der Religion" (ebend. S. 274), das waren in der That Gedanken, die den Pietismus anziehen und befriedigen mußten, da sie sich mit seinen eigenen Thesen deckten. Diese Übereinstimmung ist von erheblicher Bedeutung, da die größere Selbstständigkeit gegenüber dem Staat, die das 19. Jahrh. der evangelischen Kirche gebracht hat, und die Umgestaltung ihrer Rechtsverhältnisse, die als ein großer Fortschritt beurteilt werden muß, eben auf die naturrechtliche Beurteilung der Kirchen als Korporationen im Staat zurückgeht (ebend. 272).

Nach dem Urteil der orthodoxen Gegner des Pietismus wurden freilich diese wohlthätigen Wirkungen der Neubelebung der Theorie von dem allgemeinen Priestertum, soweit dieses Verfahren überhaupt Verständnis und Anerkennung fand, durch die sich anschließenden Gefahren und Nachteile weit überwogen. Daß die Einführung der **collegia pietatis** zu Bedenken Anlaß geben konnte, wurde bereits gezeigt (vgl. oben S. 779), daß sie thatsächlich begründet waren, ist vielfach von gegnerischer Seite behauptet worden (vgl. u. a. Hardeland S. 127, Köstlin S. 101). Eine noch breitere Angriffsfläche aber bot das Verhältnis des Pietismus zum S e p a r a t i s m u s. Wohl kein Vorwurf ist so oft und so beharrlich gegen den Pietismus erhoben worden, als der der Sektiererei. Sofern ihm damit die Absicht untergeschoben wurde, auf Separationen von den vorhandenen Landeskirchen hinzuarbeiten, ist diese Anklage durch die Geschichte widerlegt worden. Denn überhaupt nur der herrnhutische Zweig hat es, wie erwähnt, zur Bildung einer Nebenkirche gebracht, die Umstände aber, unter denen sie sich vollzog, wie der Charakter, den sie annahm, erweisen klar, daß diese Schöpfung nicht ein Ausfluß von Sektengeist gewesen ist. Auf der anderen Seite muß jedoch ohne weiteres zugegeben werden, daß der Eindruck einer Hinneigung des Pietismus zum Separatismus sehr leicht entstehen konnte. Schon die Beobachtung des von dem Herkommen abweichenden Gebahrens der Pietisten war geeignet, Aufsehen zu erregen. Die Pietisten selbst bestritten freilich, daß es einen „Pietismus“ gebe, aber der Außenstehende machte die Beobachtung, daß seine Freunde eng zusammenhielten und sich unterstützten, daß das Gefühl der Zusammengehörigkeit auch gegenüber den Gesinnungsgenossen an anderen Orten lebendig war, daß seine Anhänger eine außerordentliche Rührigkeit und Betriebsamkeit in der Verfolgung ihrer Zwecke entfalteten und einen starken Einfluß ausübten. Kurz, der Pietismus war eine „Partei“, wenn er dies auch bestritt, und hatte schon ums Jahr 1691 dieses Entwickelungsstadium erreicht (Grünberg, Spener S. 269). In der Blütezeit des Halleschen Pietismus traten dann alle mit einer Parteiorganisation verbundenen Nachteile noch stärker hervor, das Streben nach Macht, einseitiges Beurteilen des Gegners und Mangel an Kritik gegenüber den Gesinnungsgenossen. Der Pietismus erschien also als eine sich bewußt und scharf von den übrigen Glaubensgenossen unterscheidende Richtung, die sich im kirchlichen wie im gesellschaftlichen Leben bemerkbar machte und dadurch, daß sie zur religiösen Förderung ihrer Mitglieder Veranstaltungen traf, die nur diesen zu gute kamen, den Verdacht erregte, auf dem Wege der Absonderung fortzuschreiten und der vielfach bereits eingetretenen inneren Entfremdung die äußere Loslösung folgen zu lassen. — Neben dieser Entwickelung des Pietismus zur kirchlichen Partei stand die Thatsache, daß zahlreiche separatistisch gerichtete Persönlichkeiten sich ihm anschlossen oder wenigstens sich an ihn herandrängten. Als eine oppositionelle Bewegung übte er naturgemäß eine starke Anziehungskraft auf alle Elemente aus, die mit den bestehenden kirchlichen Verhältnissen nicht zufrieden waren. Hier erwarteten sie Verständnis und Unterschlupf und hofften wohl auch, die pietistischen Kreise ihren Zwecken dienstbar zu machen, sie fanden freundliche Aufnahme. Sie war in vielen Fällen sehr wenig angebracht und der Pietismus hat es büßen müssen, daß er gegenüber manchen Enthusiasten und Propheten von fragwürdigem Charakter oder radikaler Gesinnung zu weitgehende Nachsicht geübt hat. Dieses Verhalten entsprang aber nicht dem Wunsche, antikirchliche Bestrebungen zu unterstützen, sondern der Überzeugung, daß die vorhandenen kirchlichen Einrichtungen versagten und nicht mehr ihren Aufgaben gewachsen waren, daß daher jede Äußerung geistlichen Lebens schonender Pflege bedurfte, auch dann, wenn sie in Persönlichkeiten und Formen auftrat, die nicht Sympathien erwecken und nur getragen und geduldet werden konnten (vgl. Kolb a. a. O. S. 53 f.). Diese unklare Stellung des Pietismus gegenüber dem Radikalismus bezw. dem Separatismus war in hohem Grade geeignet, das gegen ihn bestehende Mißtrauen zu nähren und erklärt, daß seine Gegner auch ohne absichtliche Verkennung der Wahrheit dazu gelangen konnten, eine sachliche Übereinstimmung zwischen beiden Gruppen anzunehmen (Ritschl II, S. 424 f.). Aber wir müssen noch einen Schritt weiter gehen und zugestehen, daß auch der Pietismus selbst der Nährboden für separatistische Gelüste geworden ist durch seine Beurteilung der damaligen kirchlichen Zustände, durch sein Konventikelwesen, durch seine Vorliebe für den Chiliasmus u. s. w., das beweist schon die Frankfurter Zeit Speners. Auf das Ganze gesehen aber ist zwischen Pietismus und Separatismus scharf zu unterscheiden, denn der erstere will seine Reformpläne innerhalb der evangelischen Kirche erreichen und steht grundsätzlich auf dem Boden des geltenden Dogmas und der anerkannten Verfassung, der Separatismus dagegen verzweifelt an der Entwickelungsfähigkeit der angeblich zum Tode erstarrten Kirchen und nimmt seinen Stand-

ort grundsätzlich außerhalb des bestehenden Kirchentums. — Die Motive zur Separation von der Kirche weisen eine große Mannigfaltigkeit auf, sie lagen zum Teil auf dem Gebiet der Lehre, teils gehörten sie der Ethik an, teils entsprangen sie einer allgemeinen Gleichgiltigkeit gegen die Kirche, ihre Gnadenmittel und ihre Verfassung infolge verwirrender Einflüsse mystischer Schriften, aber auch bloßer Neuerungssucht. Geistig begabte und religiös stark angeregte Persönlichkeiten haben der Kirche den Rücken gekehrt, neben ihnen aber stehen Phantasten und solche, die fester Zucht und Ordnung entrinnen wollten, ein aufgeregtes Wesen wird sich bei den meisten nachweisen lassen. Die Gründe für diese weitverbreitete Unruhe liegen nicht nur in der damaligen Beschaffenheit der Kirche, sondern wurzeln auch in den allgemeinen Zeitverhältnissen. Unter dem Einfluß der durch den Pietismus geübten und angeregten Kritik ist die verbreitete Unzufriedenheit und Erregtheit dann allerdings erstarkt, aber diese Wirkung war doch nur dadurch möglich, daß die Kirche zwar über sehr bedeutende äußere Machtmittel verfügte, aber nicht mehr in der Lage war, dem Reiz des Lebens außerhalb ihrer Grenzen durch den Hinweis auf höhere geistliche Förderung in ihrer Mitte die Spitze zu bieten.

Zu den wichtigsten Charakterzügen des Pietismus gehört ferner der *hohe sittliche Ernst* und die herbe Strenge, die er in der Gestaltung des praktischen Lebens durchzuführen versucht hat. Die von ihm vorgefundenen Zustände machten ein energisches Eingreifen zur Pflicht, um die Sittlichkeit war es, zumal an den Höfen und unter dem Adel, sehr schlecht bestellt, aber auch das Bürgertum der Städte und die Verhältnisse auf dem platten Lande boten traurige Bilder. Die Nachwirkungen des großen Krieges, der die deutsche Kultur und Sitte auf allen Gebieten bis in ihre Tiefen erschüttert und nicht selten entwurzelt hatte, zeigten sich in Zügellosigkeit des geschlechtlichen Lebens, in Luxus, in schwelgerischer Lebenshaltung und Mißachtung der Rechte anderer (G. Freytag, 3. Bd; 4. Bd S. 5 ff. 18 f.; Biedermann S. 27 ff. 517 ff.; Tholuck, Das kirchliche Leben I, S. 218—242; II, S. 140—211). Dem Kurfürsten Johann Georg III. von Sachsen hat Spener durch seinen Freimut imponiert und als Dresdener Hofprediger sich nicht gescheut, ihm wegen seines Lebenswandels ernste beichtväterliche Vorhaltungen zu machen, mochte es darüber auch zum Bruche kommen (Grünberg S. 208. 220 f.), auch sonst, z. B. den sächsischen Ständen gegenüber, hat er es an Offenheit nicht fehlen lassen (ebend. S. 223). J. R. Hedinger und S. Urlsperger haben die gleiche Tapferkeit dem Herzog Eberhard Ludwig von Württemberg gegenüber bewiesen (Württ. KG S. 488 f.). Auch andere Beispiele (Biedermann a. a. O. S. 335 Anm.) bezeugen den moralischen Mut pietistischer Prediger. Ob über die Resultate der Bemühungen des Pietismus um die sittliche Hebung des Volks überhaupt ein eingehendes Urteil möglich ist, wird erst zu entscheiden sein, wenn die kirchengeschichtliche Spezialforschung sich dem 18. Jahrhundert in größerer Ausdehnung zugewandt haben wird, speziell der Geschichte des Beichtwesens, als dies bis jetzt der Fall ist. Immerhin liegen auch schon jetzt wenigstens einige Materialien vor. Ritschl hält es für wahrscheinlich (II, S. 539 f.), daß die vor dem Auftreten des Pietismus in dem geistlichen Stande verbreiteten Laster des Ehebruchs und der Trunksucht durch ihn verdrängt worden sind. Aber es wurde über die Verachtung des Predigtamts auch später noch sehr geklagt, ebenfalls über die schlaffe Handhabung des Beichtstuhls. Für Württemberg darf eine wesentliche sittliche Einwirkung auf den geistlichen Stand als sicher angenommen werden (Kolb a. a. O. S. 17 u. s. w.). Bezüglich der Leistungen des Pietismus in den Gemeinden muß das Urteil noch zurückhaltender lauten (vgl. Ritschl II, S. 540). In Stadt und Land wird das Bild ein verschiedenes gewesen sein, ein verschiedenes im Norden und Süden, ein verschiedenes oft in nebeneinander liegenden Territorien, denn dem Eifer des einzelnen Pfarrers mußte der seiner Amtsgenossen, des Kirchenregiments, der weltlichen Obrigkeit, das Interesse des Landesherrn zur Seite treten, um Abhilfe zu schaffen und das Zusammenwirken dieser Faktoren mußte Bestand haben, um dauernde Besserung herbeizuführen. In Bezug auf eine einzelne Gruppe im Volksleben, den Adel, ist dagegen der sittliche Einfluß des Pietismus direkt nachweisbar (Ritschl II, S. 541 f.) und wenn auch an manchen der pietistischen Grafenhöfe die dunklen Kehrseiten der pietistischen Frömmigkeit nicht gefehlt haben (vgl. Berthold), so ist doch ihr sittliches Gesamtniveau ein anderes geworden. Der Pietismus hat also nicht umsonst gearbeitet. Die Neubelebung der dem Protestantismus innewohnenden, aber in dem Jahrhundert des 30jährigen Krieges erschlafften, sittlichen Kraft, war zu der Zeit, als Speners Wirken begann, eine Lebensfrage für die evangelische Kirche Deutschlands, nach zwei Menschenaltern sah es in vielen ihrer Teile doch schon anders aus.

Aber der Pietismus hat sich nicht damit begnügt, einem zügellosen und entsittlichten Geschlecht in den Weg zu treten und für höhere Lebensgrundsätze zu werben, sondern er

steht in einer mißtrauisch ablehnenden Haltung dem gesamten natürlichen Leben gegenüber. Es ist nicht nur die Verweltlichung, die er bekämpft, d. h. die falsche Hingabe an die Güter dieser Welt, sondern er betrachtet die Welt selbst als einen großen Organismus der Sünde, vor dessen Berührungen sich jeder erweckte Christ bei Gefährdung seiner Seligkeit zurückziehen muß. Es mag hier dahingestellt bleiben, ob der Pietismus zu diesem Urteil durch die Schärfe des Gegensatzes zu den von ihm bekämpften Verirrungen gelangt ist, also auf dem Wege der Steigerung seines Charakters als einer Reaktionsbewegung, oder aber durch die Beschäftigung mit der hl. Schrift, deren asketischen Elementen der pietistisch gerichtete Bibelleser jener Zeit besonderes Interesse schon unter dem Einfluß eschatologischer Stimmungen entgegenbrachte, oder aber durch die Nachwirkung vorreformatorischer Anschauungen oder reformierter Einflüsse, wahrscheinlich haben alle diese Faktoren zusammengewirkt. Die schiefe Stellung des Pietismus zur Welt (O. Zöckler, Askese und Mönchtum, 2. Bd, Frankfurt a. M. 1897, S. 572—580) wurde dadurch Gegenstand der Kontroverse, daß er den Anspruch erhob, daß die öffentliche Sitte nach seinen Grundsätzen umgestaltet würde, d. h. daß der Besuch des Theaters, die Teilnahme am Tanz, Kartenspiel, Tabakrauchen, Scherzen nicht als gleichgiltig d. h. als sogenannte Mitteldinge (vgl. d. A. „Adiaphora" Bd I S. 174, 32—176, 20), sondern als Sünde und Greuel vor Gott von dem Christen gemieden werden sollten. Nicht nur unter seinen den niederen Ständen angehörenden Anhängern, sondern auch unter dem pietistischen Adel hat dieser Rigorismus sich durchgesetzt, Heinrich II. Reuß-Greiz machte sogar den Versuch, durch ein landesherrliches Mandat vom 17. September 1717 diese Grundsätze zur öffentlichen Anerkennung zu bringen (Ritschl II, S. 451). Eine allgemeinere Einwirkung auf die Volkssitte ist diesen Grundsätzen aber nicht beschieden gewesen. Der Pietismus selbst ist jedoch an ihnen niemals irre geworden und alle seine Zweige haben — von gelegentlichen milderen Urteilen Speners können wir absehen, da sie keine Nachfolge gefunden haben — die Überzeugung festgehalten, daß der bekehrte Christ in Bezug auf die genannten Punkte notwendig Entsagung üben müsse. Dieser Gedanke kleidete sich wohl auch in die Form, daß „wenn die Gnade und Wahrheit in Christo, Vergebung der Sünden und alle himmlischen Güter recht erkannt würden, so fände man an solchen Dingen keinen Geschmack mehr, sondern hätte eine viel reinere und beständigere Freude an Gott, dafür man das andere nicht achtete" (Worte von G. A. Francke an König Friedrich Wilhelm I. von Preußen 1727 vgl. G. Kramer, Neue Beiträge S. 172), aber dem Einzelnen wurde durch die öffentliche Meinung der pietistischen Kreise die Entscheidung darüber, welche Folgerungen etwa aus dem Besitz des Gnadenstandes für die Gestaltung von Geselligkeit und Erholung zu ziehen wären, abgenommen, der Verzicht auf jene Dinge war Kennzeichen der Partei. Daß dieses gesetzliche Wesen mit evangelischer Freiheit unverträglich war und mit Luthers Stellung zur Welt in schroffem Widerspruch stand, ist unmittelbar einleuchtend. Die Konsequenzen dieses Irrtums waren für den Pietismus sehr bedeutungsvoll, denn durch seine Weltflüchtigkeit ist er dazu verführt worden, der Kunst, der Wissenschaft, der rein weltlichen Bildung kein Interesse oder wenigstens nicht das ihnen zukommende zuzuwenden (Dorner, Gesch. der prot. Theologie, S. 640 ff.; Luthardt, Gesch. d. Ethik, S. 304 ff.). Diese Zurückhaltung bedeutete nichts geringeres als den Verzicht des Pietismus auf eine tiefere Beeinflussung des allgemeinen Geisteslebens, hat ihn selbst in eine isolierte Position gedrängt und mußte auch seinen religiös-sittlichen Wirkungen Schranken setzen. Dadurch war natürlich nicht ausgeschlossen, daß bei einzelnen Persönlichkeiten pietistische Frömmigkeit und Besitz hoher geistiger Bildung sich gut vertragen haben, die Gesamtstellung des Pietismus wurde jedoch davon nicht berührt und er zeigte keine Geneigtheit, den Anregungen des Freiherrn Fr. Karl von Moser, der die Pflege positiven Anteils an den Bewegungen des Kulturlebens seiner Zeit befürwortete, Folge zu geben (vgl. Ritschl III, S. 118 f.).

Ob der Pietismus bei dieser Neigung, sich auf seine kleinen Kreise und engen Gedankengänge zurückzuziehen, auf die Dauer der Gefahr gewachsen gewesen wäre, sich von dem kirchlichen Leben abdrängen zu lassen, also den Irrweg der von ihm selbst verurteilten separatistischen Absonderung doch zu betreten, ist schwer zu sagen. Aber diese Prüfung ist ihm dadurch erspart geblieben, daß er — es ist dies die letzte hervorstechende Eigentümlichkeit des Pietismus — der Liebesthätigkeit sich zuwandte, die ihn mitten in das aktive Leben hineinführte, ihm die Segnungen der Arbeit erschloß und dazu geführt hat, daß er der Träger eines bis dahin in Deutschland unbekannten evangelischen Universalismus wurde. Der Impuls zur Inangriffnahme dieser Aufgaben lag im Wesen des Pietismus. Wie nach Luther mit innerer Notwendigkeit die guten Werke aus dem

lebendigen Glauben hervorgehen müssen, so dringt hier das intensive religiöse Leben auf die Mitteilung des eigenen Heilsgutes an andere, auf das Zeugnisablegen und auf die Bewährung in ethischem Handeln durch Liebesübung an dem Nächsten. Dabei entsprach es der pietistischen Grundstimmung, als Objekte für diese Thätigkeit die Elenden und in besonderem Maße Hilfsbedürftigen aufzusuchen. 5

An erster Stelle nennen wir die, auch zeitlich an der Spitze stehende, **Barmherzigkeitsübung an den eigenen Volksgenossen**. Schon Spener hatte sie begonnen. Bei der Errichtung eines „Armen-, Waisen- und Arbeitshauses" in Frankfurt im Jahre 1679 war er hervorragend beteiligt und er hat sich auch in Berlin an den Verhandlungen über die Bekämpfung des Gassenbettels und Regelung der Armensache mit Eifer beteiligt (Grünberg S. 196. 265 f.). Aber nicht diese Fürsorge Speners für das Armenwesen ist epochemachend geworden, so verständig auch die von ihm entwickelten Grundsätze waren, sondern die Gründung des Waisenhauses in Halle durch A. H. Francke 1694 (Kramer I, S. 163 ff.). Sie war ein Ereignis allerersten Ranges. „Niemals hat die Gründung einer Anstalt christlicher Barmherzigkeit einen solchen Eindruck in den weitesten Kreisen, nicht bloß in Deutschland, auch darüber hinaus gemacht, wie die des Waisenhauses. Sie ist den Zeitgenossen etwas durchaus neues, und in der That, wenn auch nicht ohne Vorbereitung, doch plötzlich wie mit einem Schlage steht die Anstalt da, die für einen ganzen Zweig der Liebesthätigkeit, für das ganze moderne Anstaltswesen bis auf unsere Tage das Vorbild und der Anfang gewesen ist. Waisenhäuser hatte man auch sonst, auch nach der Reformationszeit sind ihrer viele gegründet, aber es waren auf alten Besitz fundierte Stiftungen, oder Stiftungen Einzelner, welche die dazu nötigen Mittel anwiesen, oder auch städtische Anstalten, die von einer Kommune erhalten wurden. Das Neue liegt darin, daß ein einzelner Mann, ein Pastor und Professor, ein vermögensloser Mann, es im Vertrauen auf die göttliche Hilfe unternimmt, eine solche Anstalt im großen Stil zu gründen, „ohne daß ein fixum und ein gewisser fundus da ist", und daß diese Anstalt von einem Kreise Gleichgesinnter aus freien Liebesgaben unterhalten wird" (G. Uhlhorn, Die christliche Liebesthätigkeit, 3. Bd, Stuttgart 1890, S. 243 f.). Das Vorbild hat so anregend gewirkt, daß Francke in seinem „Projekt zu einem Seminario universali" vom Jahre 1701 darauf hinweisen konnte, daß „einige längst in Abgang gekommene Stiftungen renovieret und in Schwung gebracht und neue Anstalten beides zur Erziehung der Jugend und zur Verpflegung der Armen hin und wieder angerichtet worden z. E. zu Königsberg in Preußen, zu Stargard in Pommern, in Bautzen, Zittau, Erfurt, zu Lemgo, Pyrmont, Wildungen u. s. w." (Kramer, A. H. Francke II, S. 491). Die Anerkennung der Stiftungen als „die sichtbare Probe des starken Glaubens (Franckes) an Gottes Hilfe und Vorsehung und als eine Quelle des Segens für die evangelische Kirche" (Ritschl II, S. 274) ging freilich den Gegnern des Halleschen Pietismus schwer an und selbst ein Mann wie E. V. Löscher versagte sie und zwar nicht nur, weil er an der Franckeschen Art der Berichterstattung über die Fortschritte seiner Anstalten Anstoß nahm, sondern weil er das Recht bestritt, sie „ein göttliches Werk" zu nennen (Uhlhorn a. a. O. S. 246—250). Der durch Francke gegebene Anstoß hat jedoch nicht die dauernden Wirkungen hervorgerufen, die der erste überwältigende Eindruck seiner bahnbrechenden Initiative erwarten läßt. Der Pietismus hat wohl das Verdienst, die evangelische Kirche in die aktive Liebesthätigkeit eingeführt zu haben und seine größeren Schöpfungen sind wohl ausnahmslos auch in der Folgezeit erhalten geblieben. Man kann auch sagen, daß er die Vorarbeiten für die Entwickelung geleistet hat, die später zur Begründung der sogenannten Inneren Mission geführt hat, diese Begründung selbst aber darf ihm, wenn deren Begriff nicht verkürzt wird, nicht zugewiesen werden (P. Wurster, Die Lehre von der Inneren Mission, Berlin 1895, S. 18 f.). Denn sein Arbeitsprogramm hat sich nicht auf das gesamte Arbeitsfeld helfender Liebe ausgedehnt, beispielsweise nicht auf die Krankenpflege (Ritschl II, S. 513), sondern hat nur die durch Halle gewiesene eine Linie weiter verfolgt. Er hat ferner keine Berufsarbeiter für diese Thätigkeit ausgebildet, obwohl die Forderung Löschers, daß dem von ihm gewünschten Diakonat die Verwaltung der Armenhäuser, die Pflege der Hausarmen, die Sorge für verwaiste Kinder übertragen werden sollte (Engelhardt, Löscher S. 92), beweist, daß dieser Gedanke durchaus nicht außerhalb des Gesichtskreises des 18. Jahrhunderts lag. Vor allem aber krankte die pietistische Liebesthätigkeit daran, daß hinter ihr nicht die Gemeinden standen, sondern nur einzelne ihrer Mitglieder (vgl. unten). Daneben hat freilich auch die allgemein wirtschaftliche Notlage einen ungünstigen Einfluß ausgeübt und die Zersplitterung der Bevölkerung in Stände, die durch kein Nationalgefühl zu einem einheitlichen Volkstum verbunden waren (Uhlhorn a. a. O. S. 255 ff.). 60

Das Hallesche Waisenhaus wurde der Ausgangspunkt auch für die zweite von dem Pietismus ins Leben gerufene Liebesthätigkeit, die Heidenmission (Litt. vgl. oben d. A. Bd XIII S. 133. 134, dazu Mirbt, Die Bedeutung des Pietismus für die Heidenmission Allg. Miss. Zeitschrift 1899, S. 145—164). Auch für diese Liebesarbeit hatte Spener Verständnis gehabt, aber die Verbindung zwischen Pietismus und Mission hat sich erst in Francke vollzogen. Durch ihn ist Halle der geistige Mittelpunkt der dänischen Mission geworden, er hat die Missionare gestellt, die nach Ostindien zogen, er schuf die erste deutsche Missionszeitschrift, er wußte die äußeren Mittel zu beschaffen und hat es erreicht, daß das evangelische Deutschland den Missionsgedanken in seinen Interessenkreis aufnahm. Es war ein wesentlicher Fortschritt, daß bald darauf die Brüdergemeine durch Zinzendorf auf das gleiche Arbeitsgebiet hingewiesen wurde. Nicht nur, weil sie einen selbstständigen Typus neben Halle repräsentierte und größere Beweglichkeit besaß, sondern sie schlug auch neue Wege ein, durch die Verwendung von Laien, übernahm als Kirche die Aussendung der Glaubensboten und überraschte durch die Schnelligkeit, mit der sie in verschiedenen Teilen Amerikas und in Südafrika ihre Niederlassungen gründete. Der Eintritt Deutschlands in die Mitarbeit an der Verbreitung des evangelischen Christentums unter nichtchristlichen Völkern ist demnach durch den Pietismus erfolgt, d. h. ist sein Verdienst. Da er das Missionswerk auch bis weit in das 19. Jahrhundert hinein in seiner Hand behielt, wurde auch für dessen Gestaltung im einzelnen seine Art und Eigentümlichkeit maßgebend. Die herrnhutische Missionspredigt erhielt durch Zinzendorf, im Unterschied von der Dänisch-Halleschen Mission, die wichtige Wegweisung, von der Darlegung des Systems der lutherischen Kirchenlehre Abstand zu nehmen und nur das Evangelium von Christus zu predigen. Dem Interesse des deutschen Pietismus für die Verbreitung der hl. Schrift verdankte ferner die Mission die Anregung, sie durch Übersetzungen auch den heidenchristlichen Gemeinden zugänglich zu machen; Ziegenbalg machte mit der Übertragung in die Tamilische Sprache den Anfang. Auf andern Punkten hat die Herübernahme pietistischer Anschauungen ungünstig gewirkt. Dazu gehört der Versuch, die Heidenchristen in kleinen Gemeinden zusammenzuschließen, analog den kleinen pietistischen Kreisen innerhalb der heimatlichen Kirche. Damit steht in Verbindung, daß an diese Heidenchristen sehr hohe Anforderungen gestellt wurden, wie an eine Vereinigung von Elitechristen. Infolgedessen wurden die Aufnahmebedingungen außerordentlich gesteigert und die Erteilung der Taufe bis zum Nachweis der erfolgten Bekehrung hinausgeschoben. Die oben besprochene Beschränktheit des Pietismus gegenüber allen natürlichen Lebensverhältnissen hat ihre beengenden Wirkungen natürlich auch auf dem Missionsgebiet ausgeübt, wenn es galt darüber zu befinden, welchen Volkssitten zu entsagen, dem Übergetretenen zur Pflicht gemacht werden sollte. Auch läßt sich ein Mangel an Nüchternheit nicht verkennen, schon in der Wahl der Arbeitsfelder, dann in der Verwendung des Loses bei wichtigen Entscheidungen, nicht zum wenigsten in der Berichterstattung, die ihre Aufgabe in der Mitteilung erbaulich wirkender Bekehrungsgeschichten erblickte und von schönfärberischen Darstellungen der Erfolge sich nicht frei hielt.

Der Pietismus hat ferner eine planmäßige Mission unter den Juden ins Leben gerufen. Spener erkannte ihre Notwendigkeit und that manches, um das Interesse für sie zu wecken, die Brüdergemeine hat in Samuel Lieberkühn sich aktiv daran beteiligt, aber wurde schon durch ihre umfassende Heidenmissionsarbeit daran gehindert, diesem schwierigen Zweige christlicher Liebesthätigkeit ihre volle Kraft zuzuwenden. Dagegen schuf der Hallesche Pietismus in dem von Callenberg 1728 in Halle begründeten Institutum judaicum, das bis 1792 fortgeführt worden ist, ein wichtiges Centrum für diese Bestrebungen (J. F. A. de le Roi, Die evangelische Christenheit und die Juden, 1. Bd, Karlsruhe und Leipzig 1884, S. 206—407, vgl. oben d. A. Bd XIII S. 178, 21—43).

Der Barmherzigkeitstrieb des Pietismus hat sich endlich auch bedrängten Glaubensgenossen außerhalb der eigenen Kirche und sogar außerhalb Deutschlands zugewandt. Von Spener wissen wir, daß er im Interesse der verfolgten Protestanten Schlesiens bei der Gemahlin Karls XI. von Schweden vorstellig wurde, auch den bedrückten Evangelischen Ungarns suchte er Hilfe zu bringen (Grünberg, Spener, S. 220. 229). Ähnliche Fürsorglichkeit fanden wir bei A. H. Francke (vgl. oben). Zinzendorf fand Gelegenheit, für die evangelischen Glaubensgenossen in Mähren einzutreten, interessierte sich für die in Litauen angesiedelten Salzburger, nahm sich der aus Sachsen vertriebenen Schwenkfelder in Amerika an und sorgte für eine kirchliche Versorgung der deutschen Auswanderer in Pennsylvanien.

Durch alle diese Veranstaltungen hat der Pietismus der evangelischen Kirche Deutsch-

lands den großen Dienst geleistet, sie auf das praktische Christentum hinzuweisen und ihr damit den Weg gezeigt, wie sie sich von dem Übergewicht des herrschenden Intellektualismus befreien konnte. Jedes der von ihm begonnenen Liebeswerke stellte ihr konkrete Aufgaben und repräsentierte ein Arbeitsprogramm, dessen Größe erst die Versuche, es zu verwirklichen, enthüllt haben. Die Beobachtung ferner, daß diese Unternehmungen durch 5 freie Privatbeiträge Einzelner gegründet und gehalten wurden, war eine Erfahrung von großer psychologischer Wirkung, denn „zum erstenmale wurde durch sie dem Volke in das Bewußtsein gebracht, wie Großes durch das Zusammenwirken vieler Kleinen geschaffen werden könne" (G. Freytag a. a. O. 4. Bd, S. 24). Auch die verbindende Kraft gemeinsamer Arbeit machte sich geltend. Nicht nur daß sie in den pietistischen Kreisen den Ge- 10 meinsinn beförderte, der wohl nirgends stärker sich entwickelt hat, als in der Brüdergemeine, sie hat auch einen vorher nicht bestehenden Verkehr zwischen Mitgliedern verschiedener Kirchen herbeigeführt. Von der Weckung eines evangelischen Gemeinschaftsgefühls zu reden, würde zu weit gegangen sein, aber die Überbrückung territorialer, nationaler und konfessioneller Abgrenzung durch die Erkenntnis des Vorhandenseins allgemein evangelischer Auf- 15 gaben war geeignet, ihm die Wege ebnen. Die Heidenmission brachte in den deutschen Protestantismus das ökumenische Element, das auf die Dauer keine größere Kirche entbehren kann, sie hat sein Selbstvertrauen gegenüber der römisch-katholischen Kirche gestärkt, aus deren Mitte oft genug die Unterlassung jeder Missionsarbeit als Beweis von Unfähigkeit und Ohnmacht gedeutet worden war, und hat durch ihre Rückwirkungen auf das heimat- 20 liche kirchliche Leben diesem reiche Segnungen zugeführt. Wie nun aber ein bedauernswertes Nachlassen der pietistischen Liebesthätigkeit in Deutschland konstatiert werden muß (vgl. oben), so haben wir in ähnlicher Weise bezüglich der von dem Pietismus ins Leben gerufenen Heidenmission festzustellen, daß es ihm nicht gelungen ist, die evangelischen Landeskirchen für ihre Unterstützung zu mobilisieren. Für die vorliegende Untersuchung 25 muß es genügen, darauf hinzuweisen, daß diese für die Weiterentwickelung der Missionsarbeit sehr nachteilige Zurückhaltung nicht nur auf Stumpfheit der kirchlichen Kreise zurückgeführt werden darf, sondern auch durch das Verhalten der pietistischen Kreise mitbedingt gewesen ist. Denn sie haben es nicht verstanden, den Schein zu vermeiden, daß sie die zum Teil glanzvolle Entfaltung ihrer Unternehmungen, die als Fortschritt des „Reiches 30 Gottes" dargestellt wurden (J. Weiß, Die Idee des Reiches Gottes in der Theologie, Gießen 1901, S. 43—48), zugleich als Erfolg ihrer Partei zu verwerten bestrebt waren, wie Löscher ihnen vorgeworfen hat (Uhlhorn a. a. O. S. 250; vgl. für spätere Zeiten Chr. Märklin, Darstellung und Kritik des modernen Pietismus, Stuttgart 1839, S. 241; E. Fr. Langhans, Pietismus und Christentum im Spiegel der äußeren Mission, Leipzig 35 1864, dagegen Evangel. Missionsmagazin, Basel 1865).

Daß dieser Pietismus in die Entwickelung der evangelischen Kirche Deutschlands tief eingegriffen hat, wird von niemand bestritten, das Urteil über den Wert seiner Gesamtwirkung ist dagegen kontrovers, da er selbst einer verschiedenen, ja geradezu entgegengesetzten Auffassung unterliegt. Als das größte Hindernis des Verständnisses seiner kirchen- 40 geschichtlichen Bedeutung ist die Nichtbeachtung des Unterschiedes zwischen dem Pietismus des 18. Jahrhunderts und dem sogenannten Pietismus des 19. anzusehen. Denn sie verführt dazu, die historischen Verhältnisse unter denen er entstand und aus denen er sein geschichtliches Recht schöpfte, nicht so hoch zu veranschlagen, wie sie es verdienen, und erzeugt die Gefahr, ihn nicht aus sich heraus zu verstehen und für ihn selbst Secun- 45 däres in den Vordergrund zu schieben. Aus der vorstehenden Darstellung ergiebt sich uns zunächst der wesentlich evangelische Charakter des Pietismus, der dadurch nicht in Frage gestellt wird, daß ihm Elemente beigemischt gewesen sind, deren einseitige Vertretung nicht nur die Perspektive auf schwere Verirrungen eröffnete, sondern sie auch thatsächlich hervorgerufen hat. Als praktisch-religiöse Reformbewegung hat er sich das Ver- 50 dienst erworben, eine ganze Reihe fundamentaler Gedanken der Reformation wieder ans Licht gezogen oder in die ihnen gebührende centrale Stellung eingerückt zu haben, vor allem den Begriff des Glaubens als persönlicher Erfahrung (Ritschl II, S. 127), er hat der Diktatur der lutherischen Scholastik ein Ende bereitet, hat das Gewissen der Kirche gegenüber Notständen des Volkslebens geweckt, hat ihr den Ausblick auf unermeßliche Auf- 55 gaben außerhalb des eigenen landeskirchlichen Verbandes eröffnet, hat der gefährdeten christlichen Sitte neuen Halt gewährt und wesentlich dazu mitgewirkt, daß die Kirche in religiöser wie in sittlicher Hinsicht in der Mitte des 18. Jahrhunderts eine andere Höhenlage aufwies als in der Mitte des 17. Zur Zeit der pietistischen Streitigkeiten hat es allerdings an dem Versuche nicht gefehlt, den Pietismus dadurch ins Unrecht zu setzen, 60

daß der Zustand der Kirche zur Zeit seines Auftretens als ein blühender dargestellt wurde, so durch Carpzov in dessen Reformationsfestprogramm vom Jahre 1690 und in dem Osterprogramm 1695. Aber dieses Urteil war eine Selbsttäuschung dieses Gelehrten, die durch alles, was wir sonst über jene Zeit wissen, richtig gestellt wird und schwerlich durch eine,
5 hoffentlich nicht ausbleibende, genauere Darstellung des kirchlichen Lebens am Ende des 18. Jahrhunderts eine nachträgliche Rechtfertigung erfahren dürfte. Das 18. Jahrhundert zeigt auf allen Gebieten die Symptome der Übergangszeit, in Staat und Gesellschaft, in Handel und Wandel. Die Autoritätsstellung des Bestehenden gerät ins Wanken, alte Formen und Einrichtungen verlieren ihren Einfluß, ohne daß über den Ersatz klare und bestimmte
10 Wünsche bestehen, der große Zusammenbruch der mittelalterlichen Lebensordnungen im Zeitalter der Revolution kündigt sich an in allgemeiner Unruhe und Gärung. Diese Zeitstimmung wirkte auch auf die Kirche und fühlte sich durch einige Negationen des Pietismus sympathisch berührt. Aber mochte dieser auch die Kirche aufrütteln, mochte er Kräfte, die bisher gebunden waren, entfesseln, den Willen anregen, den religiösen Geist
15 anfachen, die gesamte Kirche zu durchdringen, war ihm versagt. Seine ganze Art war viel zu individualistisch, um allen Ständen zugänglich zu sein, seine wissenschaftliche Genügsamkeit war zu groß, sein geistiger Interessenkreis war zu eng, dem ganzen Weltgetriebe stand er zu reserviert gegenüber, seine empfindsame Frömmigkeit bot nicht das Brot, das die große Masse zur täglichen Nahrung braucht, kurz es fehlte seinem Christen-
20 tum der volkstümliche Charakter, wie ihm die großen volkstümlichen Führer gefehlt haben. Bei seiner Vernehmung vor der Leipziger theologischen Fakultät hat A. H. Francke am Anfang seiner öffentlichen Wirksamkeit auf die Frage, ob er nicht statuiere, daß eine andere Reformation als Lutheri gewesen zu erwarten sei, geantwortet: nein, Reformatio dogmatum nicht, sondern reformatio morum wäre zu wünschen, er hätte auch von
25 jener niemalen etwas gesagt (Gerichtliches Leipziger Protocoll in Sachen die sogenannten Pietisten betreffend sammt Hn. Christiani Thomasii Rechtlichem Bedenken u. s. w. 1692, o. O. S. 39). Dieses Ziel hat der Pietismus erreicht, auch manches darüber hinausgreifende, eine allgemeine Kirchenerneuerung herbeizuführen, war er nicht befähigt. Aber durch die von ihm geschaffene neue Atmosphäre drang er in die Häuser auch seiner Gegner und
30 geistig hochstehende und fein fühlende Kreise haben sich ihm hingegeben, weil er sich auf die Sprache des Herzens verstand und der religiösen Empfindung ihr Recht gab. Ein weit verzweigtes Geäder geistiger und geistlicher Einflüsse verknüpft daher den Pietismus mit dem ganzen Kulturleben seiner Zeit wie der folgenden Generationen, vor allem in der schönen Litteratur (Br. Bauer, Einfluß des engl. Quäkertums, S. 141; J. Schmidt,
35 Geschichte des geistigen Lebens, S. 649 f.; Vogt-Koch S. 65; Nippold I, § 12, S. 147—161) und es wäre dringend zu wünschen, daß diese Beziehungen einer genaueren Untersuchung unterzogen würden. Da das Urteil: „Was man mit dem abschätzigen Namen „pietistische Bewegung" bezeichnete, trotz seiner kümmerlichen Außenseite in Wahrheit das wichtigste Element des geistigen Fortschritts in sich barg"
40 (Harnack a. a. O. S. 110 f.) durchaus zutreffend ist, nimmt es nicht Wunder, zu hören, daß z. B. der Pietismus die Stellung der Frau wesentlich gehoben hat (G. Freytag a. a. O. S. 20 f.; E. Meuß, Lebensbild des evangelischen Pfarrhauses, 2. Aufl., Bielefeld und Leipzig 1884, S. 67 f.), daß unter dem vielen Umherreisen seiner Anhänger und aus der Gewohnheit, die eigenen Erfahrungen mit denen von Gesinnungsgenossen
45 in reger Korrespondenz auszutauschen, eine neue Form des gesellschaftlichen Verkehrs erwachsen ist und der Anfang des Briefkultus (G. Freytag a. a. O. S. 22 f.).

Diese kulturgeschichtlichen Wirkungen des Pietismus, die von den Zwecken, die er sich selbst gesteckt hatte, weit ablagen, bringen die Thatsache zum Ausdruck, daß er nicht nur der Kirchengeschichte angehört, sondern auch in jenem die westeuropäische Welt umge-
50 staltenden Prozeß eine Rolle gespielt hat, der mit dem 16. Jahrhundert begann und eine Neubegründung des gesamten Kulturlebens auf moderner Grundlage herbeiführte. Diese Umwälzung fällt zwar nicht mit der Geschichte der Aufklärung zusammen, aber die letztere ist ein wichtiges Glied in diesem Prozeß. Es erhebt sich daher die Frage nach dem Verhältnis von Pietismus und Aufklärung. Sie wird verschieden beantwortet. Wir begegnen
55 dem Urteil, daß sie die denkbar schroffsten Gegensätze darstellen und wie Glaube und Unglaube sich voneinander unterscheiden, aber auch dem Urteil, daß die Aufklärung das Produkt des Pietismus ist (z. B. Bender). In Wahrheit ist das Verhältnis beider Größen weder ein nur gegensätzliches gewesen, noch auch das des Verhältnisses von Ursache und Wirkung. An grundsätzlichen Abweichungen zwischen Pietismus und Aufklärung fehlt es
60 nicht, es genügt an ihre verschiedene Stellung zu dem Offenbarungscharakter der christ-

lichen Religion, zu dem Wesen der Frömmigkeit, zu der hl. Schrift zu erinnern. Aber daneben haben positive Beziehungen bestanden, wie nicht nur einzelne Persönlichkeiten (Thomasius, Edelmann, Dippel u. a.) beweisen, sondern die Beobachtung zeigt, daß beide zu der lutherischen Orthodoxie in Opposition sich befanden, beide die religiösen Rechte der Einzelpersönlichkeit vertraten, beide das praktische Christentum betonten. Auf der anderen Seite ist aber auch die Herleitung der Aufklärung aus dem Pietismus unzutreffend. Denn sie setzt voraus, daß die Abarten und Auswüchse des außerkirchlichen und radikalen Pietismus, die von ihm selbst als fremde Gebilde abgestoßen wurden, als die charakteristischen Erscheinungsformen des Pietismus gewürdigt werden. Außerdem wird übersehen, daß die Voraussetzungen der Aufklärung (vgl. d. A. Bd II S. 225 ff.) sehr mannigfacher Art waren und in ihren Quellpunkten weiter zurückreichen als bis in die Anfänge des Pietismus. Aufklärung und Pietismus sind vielmehr zwei Bewegungen, die in der Zertrümmerung des Klerikalismus ein gemeinsames, allerdings verschieden bewertetes, Ziel verfolgen, auf diesem Wege an manchen Punkten sich berühren, aber in ihrer weiteren Entwickelung dann auseinandergehen.

Von aller Mitschuld an dem raschen Emporblühen der Aufklärung in Deutschland ist aber auch der echte Pietismus nicht freizusprechen, denn er hat infolge seiner Geringschätzung der Wissenschaft (vgl. oben die Hallesche Fakultät) die Jugend nicht wissenschaftlich ausgerüstet, um den Kampf mit der Aufklärung aufzunehmen, ja er hat die mit dem Triebe nach Erkenntnis Ausgestatteten dadurch, daß er es unterließ, ihn zu befriedigen, ihr zugeführt. Über Pietismus und Aufklärung: J. Kaftan, Die Wahrheit der christl. Religion, Basel 1889, S. 171 f.

Einer scharfen zeitlichen Abgrenzung des Pietismus stehen erhebliche Schwierigkeiten im Wege. Seine verschiedenen Hauptzweige haben eine gesonderte Entwickelung durchgemacht und zu verschiedenen Zeitpunkten ihren Höhepunkt erlebt. Der Hallesche war schon ums Jahr 1730 (vgl. oben) in die Periode seines Niedergangs eingetreten, er verlor an geistiger Kraft und damit sank sein Einfluß; als Gotthilf August Francke 1769 starb, war die alte Centrale des Pietismus für Mittel- und Norddeutschland diesem bereits so gut wie verloren. Der Württemberger Pietismus hat niemals Zeiten erlebt, in denen er einen so ausgedehnten Einfluß ausübte wie der Hallesche, aber es war ihm dafür eine ruhige und stetige Entwickelung beschieden. Er hatte auch den Vorzug, seine Blüte nicht nur einer einzelnen Persönlichkeit zu verdanken, daher wirkte der Tod Bengels 1769 nicht ähnlich wie der A. H. Franckes. Die Brüdergemeine hatte durch Überwindung der von ihr als „Sichtungszeit" bezeichneten Sturm- und Drangperiode so viel innere und äußere Festigkeit gewonnen, daß das Hinscheiden Zinzendorfs im Jahre 1760 ihren Bestand nicht mehr bedrohte und Gottlieb Spangenberg (gest. 1792) seine segensreiche Thätigkeit antreten konnte. E. V. Löscher, der bekannteste litterarische Bekämpfer des Pietismus, war bereits 1747 gestorben, schon vorher aber hatten die „pietistischen Streitigkeiten" aufgehört, in der theologischen Litteratur eine besondere Rubrik zu bilden. In der Mitte des 18. Jahrhunderts war demnach der Hallesche Pietismus nicht mehr eine gesonderte Gruppe im kirchlichen Leben, der württembergische führte ein stilles Dasein, die Brüdergemeine wurde mit dem größten Teil ihrer Kräfte außerhalb Deutschlands festgelegt, die Zeit des aggressiven Pietismus war vorüber; was er der evangelischen Kirche zu sagen hatte, hatte er ihr gesagt. Er wirkte weiter durch die von ihm geschaffenen Konventikel bezw. Gemeinden, durch die von seinem Geist befruchtete erbauliche Litteratur, durch die Fortführung der von ihm begründeten Liebeswerke, aber er war keine Partei mehr, nur noch eine Richtung, er blieb durch seinen besonderen Frömmigkeitstypus ein Faktor im kirchlichen Leben, aber er stand nicht mehr in dessen Vordergrund.

Auch über den Anfang des Pietismus bestehen große Meinungsverschiedenheiten. Nicht über seine weitere Vorgeschichte, denn daß schon vor Spener im 17. Jahrhundert und noch weiter zurück eine Reaktion gegen die in Kirche und Theologie herrschende Richtung und deren Folgen für das christliche Leben sich durchzusetzen suchte, daß es auch inmitten der Orthodoxie nicht an Männern fehlte, die unter der Erstarrung und Verknöcherung litten, daß diese „Lebenszeugen" Gedanken und Wünsche geäußert haben, die sich mit denen des Pietismus aufs engste berühren, alles das ist vorzugsweise durch Tholucks Forschungen zu allgemeiner Anerkennung gelangt. Damit ist zugleich gesagt, daß der Pietismus durch tausend Fäden mit der Vergangenheit verknüpft war und seine Selbstständigkeit nicht durch die Vertretung bis dahin vollständig fremder Gedanken erweist. Trotzdem ist er von den Zeitgenossen als etwas Neues beurteilt worden und mit Recht, denn er faßte die zerstreuten Reformgedanken zusammen, zog die praktischen Konsequenzen, führte sie weiter und versuchte ihre Verwirklichung. Das war die Leistung Speners und daher

kommt ihm in der durch diese Sachlage gegebenen Beschränkung die Bezeichnung des **Gründers des Pietismus** zu (Kramer, A. H. Francke I, S. 63 f. gegen Tholuck, Das kirchliche Leben u. s. w. II, S. 31). Dem Einwurf (Ritschl II, S. 149), daß Spener dieser Titel zu versagen ist, weil aus seiner Lebensarbeit „etwas ihm Fremdes“ hervorging und er „der Patron einer ihm heterogenen Geistesbewegung geworden ist“, liegt die unanfechtbare Beobachtung zu Grunde, daß der Pietismus in seinem weiteren Verlauf in nicht unwesentlichen Punkten sich von Spener entfernt hat (vgl. oben). Aber auch in diesen Entwickelungsstadien sind die Spenerschen Grundgedanken noch in dem Maße wirksam, daß die zu Abweichungen sich gestaltenden Weiterbildungen durch das Gemeinsame überwogen werden. Es wäre anders zu urteilen, wenn der Pietismus seinem Grundcharakter nach nicht als eine evangelische Bewegung zu beurteilen wäre, denn von der Wertung dieser Abweichungen hängt die Schätzung ihres Abstands von Spener ab.

Die Vorgeschichte und Zeitgeschichte des Pietismus weist endlich auf die Beziehungen zwischen ihm und ähnlichen Bewegungen innerhalb der **reformierten Kirche**. In den von der Staatskirche losgelösten Kirchengemeinschaften Englands war längst vor dem Auftreten des Spenerschen Pietismus ein diesem verwandter Geist erwacht, der dann durch das Medium einer auch in Deutschland viel gelesenen erbaulichen Litteratur auf den Kontinent gewirkt hat. Für das westliche Deutschland wurden auch die Berührungen mit der niederländisch-reformierten Kirche von Wichtigkeit (H. Heppe, Geschichte des Pietismus und der Mystik in der reformierten Kirche, namentlich der Niederlande, Leiden 1879; Ritschl, Pietismus, Bd 1). Diese „pietistische“ Richtung innerhalb der reformierten Kirche, die sich auch in dem reformierten Protestantismus Norddeutschlands findet (Theodor Untereick in Mühlheim a. R., gest. 1693; Joachim Neander in Düsseldorf, gest. 1680; Gerhardt Tersteegen in Mühlheim a. R., gest. 1769, u. a.), haben mit dem lutherischen Pietismus die Wertlegung auf das praktische Christentum gemeinsam, die freiere Stellung gegenüber der in der reformierten wie in der lutherischen Kirche übermächtigen und in beiden Kirchengebieten mit den gleichen Folgeerscheinungen verknüpften Orthodoxie, die Tendenz auf engeren Zusammenschluß der Gläubigen, Anschauungen vom christlichen Leben, die an die der Wiedertäufer erinnern (vgl. Fr. Loofs, Grundlinien der Kirchengeschichte, Halle a. S. 1901, § 290 die Frage nach dem Ursprung des Pietismus, 291 Pietismus und Mystik auf reformiertem Gebiet). Diese übereinstimmenden Züge zwischen dem lutherischen Pietismus und seinen Parallelen auf reformiertem Boden liefern den Beweis, daß wir es hier mit einer internationalen Bewegung zu thun haben, wie später die Aufklärung eine gewesen ist, die alle europäischen Länder durchzogen hat. Aber wenn auch von den Puritanern, den Labadisten und den Niederländern manche Anregung nach Deutschland herübergeflogen sein mag — die Rückwirkung auf die reformierte Kirche blieb nicht aus, wie die Schweiz beweist (E. Blösch, Geschichte der schweizerisch-reformierten Kirchen, Bd II, Bern 1899, S. 31—55; W. Hadorn, Geschichte des Pietismus in den schweizerischen reformierten Kirchen, Konstanz [1901]) — so bleibt doch der Pietismus „eine wesentlich deutsche und protestantische Bewegung“ (Tröltsch a. a. O. S. 370). Er ist nicht ein Produkt des reformierten Auslandes, sondern ist auf dem Boden der lutherischen Kirche Deutschlands erwachsen, ähnliche Dispositionen und Zustände schufen ähnliche Bewegungen (vgl. Grünberg, Spener, S. 120—122).

VI. **Die Weiterentwickelung des Pietismus am Ende des 18. und am Anfang des 19. Jahrhunderts.** — Ritschl 3. Bd, Vorrede; F. Nippold, Handb. der neuesten Kirchengeschichte I, § 47, S. 577—585; ders., III, Geschichte des Protestantismus seit dem deutschen Befreiungskriege, 1. Bd. Geschichte der deutschen Theologie, Berlin 1890; K. A. Hase, Kirchengeschichte, 11. Aufl., Leipzig 1886, § 411: Der orthodoxe Pietismus und seine Auswüchse; ders., Kirchengeschichte auf der Grundlage akademischer Vorlesungen, 3. Th., 2. Abt., 1. H., Leipzig 1892, § 295, S. 397—429; A. Zahn, Abriß einer Geschichte der evangelischen Kirche auf dem europäischen Festlande im 19 Jahrhundert, 2. Aufl., Stuttgart 1888; G. Frank, Mysticismus und Pietismus im 19. Jahrhundert: Historisches Taschenbuch herausgegeben von W. Maurenbrecher, 6. F., 6. Jahrg., Leipzig 1887, S. 197—277; H. Frank, Geschichte und Kritik der neueren Theologie, 2. Aufl., Leipzig 1895, S. 199—220; R. Bendixen, Bilder aus der letzten religiösen Erweckung in Deutschland, Leipzig 1897; ders., Bilder aus der Erweckungsgeschichte des religiös-kirchl. Lebens in Deutschland in diesem Jahrhundert: Evgl. luth. Kirchenzeitung 1898; E. Blösch, Gesch. d. schweiz. ref. Kirchen, Bd II, Bern 1899, S. 149—157, 207—245; Chr. Tischhauser, Geschichte der evangel Kirche Deutschlands in der ersten Hälfte des 19. Jahrh., Basel 1900; Fr. Loofs, Grundlinien der Kirchengesch., Halle a. S. 1901, § 333—335, S. 247—250; H. Budde, Zeugen u. Zeugnisse aus dem christlich-kirchl. Leben von Minden-Ravensburg, Bethel 1901; L. Tiesmeyer, Die Erweckungsbewegung in Deutschland während des 19. Jahrh., 1. Heft, Minden-Ravensberg und Lippe, Kassel (1901); 2. Heft Das Siegerland, das Dillthal und das

Homburger Land (1902); 3. Heft Das Wupperthal, das Ober- und Niederbergische Land (1903); 4. Heft Baden (1903); R. Seeberg, Die Kirche Deutschlands im 19. Jahrhundert, Leipzig 1903, S. 53—59; K. Sell a. a. O. S. 381; G. Ecke, Die theologische Schule Albrecht Ritschls und die evangelische Kirche der Gegenwart, 1. Bd. Die theologische Schule Albrecht Ritschls, Berlin 1897; 2. Bd. Die evangelischen Landeskirchen Deutschlands im 19. Jahrhundert, 1904. 5

Die Aufklärung war eine viel zu groß angelegte und tiefgreifende geistige Bewegung, als daß die vom Standpunkt des Christentums aus notwendige Auseinandersetzung mit ihr einzelnen Persönlichkeiten oder einer einzelnen Richtung innerhalb des Protestantismus hätte überlassen werden dürfen. Daß sie schließlich unter Herübernahme wichtiger von ihr gewonnener Erkenntnisse überwunden worden ist, war das Ergebnis des Zusammen- 10 wirkens sehr verschiedenartiger Kräfte und Kreise. Unter diesen behauptet der Pietismus einen hervorragenden Platz. Was er in die Wagschale werfen konnte, war nicht theologische Erudition, nicht philosophische Bildung und Schulung, nicht Einfluß auf große Massen, er hatte damals auch nicht das Ohr der in Staat und Kirche Regierenden, sondern wirkte lediglich durch die starker religiöser Überzeugung stets innewohnende Macht und 15 durch die innere Kraft des von ihm vertretenen Christentums. Er wurde der Krystallisationspunkt für zahlreiche Mitglieder der Landeskirchen, die unter dem Einfluß der Aufklärung auf das Gemeindeleben (G. Ecke a. a. O. S. 65—96, vgl. daneben J. Thikötter, Der orthodoxe Pietismus und der Rationalismus im vorigen Jahrhundert in: Deutsch-Evangelische Blätter XXIX, H. 5, Mai 1904, S. 330 ff.), bei den amtlichen Organen 20 der Kirche die religiöse Förderung nicht fanden, nach der sie verlangten, er verstand es, die sich ihm Anschließenden dauernd zu fesseln und ihnen in der Propaganda für den alten Glauben ein Ziel zu stecken, das über die traurigen Zeitverhältnisse hinaushob und den „Zeugengeist" entfachte. So entstand eine pietistische Reaktionsbewegung, zunächst ganz in der Verborgenheit, aber sie schwoll an, und als dann endlich das Treiben „der 25 Stillen im Lande" der Katheder, Kanzel, Schule und Litteratur beherrschenden Zeitrichtung fühlbar wurde, war sie bereits eine Macht, die in dem Prozeß der geistigen Erhebung Deutschlands im Zeitalter der Freiheitskriege sich Geltung verschaffte, wenn auch an dieser Erneuerung noch andere Faktoren des nationalen, litterarischen, theologischen, kirchlichen Lebens beteiligt gewesen sind. Aber der von dem Pietismus ausgehende Einfluß war 30 ein so bedeutender, daß er kaum geringer einzuschätzen sein dürfte, als der im vorangehenden Jahrhundert von dem alten Pietismus ausgeübte, wenn er auch infolge der veränderten Zeitverhältnisse andere weniger in die Augen fallende Formen angenommen hat.

Die Verbindung zwischen dem Pietismus des 18. und dem des 19. Jahrhunderts wird hergestellt durch die Reste des alten Pietismus, die Brüdergemeine, die Christentums- 35 gesellschaft.

Die im Jahre 1780 von J. A. Urlsberger gestiftete deutsche Christentumsgesellschaft, über deren Geschichte vgl. den Art. Bd III S. 820—823, bezeichnet in dreifacher Hinsicht einen Fortschritt gegenüber dem Pietismus der alten Zeit. Erstens hat sie zur Erreichung ihres Zwecks ihre Mitglieder als Verein organisiert. An der Spitze stand ein 40 Ausschuß, bei dem die Meldung zum Eintritt erfolgte und der die Entscheidung über die Aufnahme in der Hand hatte, die Mitglieder mußten Beiträge zahlen und konnten wegen unordentlichen Wandels oder Nichterfüllung der Vereinspflichten ausgeschlossen werden (Zur hundertjährigen Gedächtnisfeier der deutschen Christentumsgesellschaft. Drei Reden von Riggenbach, Stockmeyer, Prätorius, Basel 1888, S. 11; Wurster, Innere Mission, S. 19 f.; 45 Uhlhorn a. a. O. S. 319). Die Verbindung zwischen den einzelnen Partikulargesellschaften (1781 Nürnberg, 1782 Stuttgart, Frankfurt, Berlin, Stendal, Prenzlau, Magdeburg, Minden, Wernigerode, London, 1783 Bünde im Ravensbergischen, Penkum in Vorpommern, Halberstadt, Stettin, Altona, Bremen, Osnabrück, Ostfriesland, Köthen, Pasewalk, 1784 Königsberg, Flensburg, Demmin und Anklam in Pommern, Dresden, Dömitz in 50 Mecklenburg, Amsterdam, später noch Elberfeld, Düsseldorf, Straßburg, Breslau, Rostock) vermittelt das „Centrum" Basel durch Korrespondenzen und Übersendung von Protokollen, bis nach Schweden und Amerika dehnte sich der Briefwechsel aus. Das war offenbar eine Organisation, die in jeder Beziehung der Bezeichnung als Verein genügt, d. h. es war ein Aktionsmittel für die evangelische Kirche gewonnen, dessen Vorbild bahnbrechend 55 gewirkt hat. Die Christentumsgesellschaft hat zweitens die Presse in ihren Dienst genommen. Wegen des wachsenden Umfangs der Protokolle wurde, nachdem der Plan der Gründung einer christlichen Zeitung fallen gelassen worden war, 1783 ein monatlich erscheinendes Blatt gegründet, das seit 1786 den Titel führt „Sammlungen für Liebhaber christlicher Wahrheit und Gottseligkeit" und noch heute besteht. Diese „erste eigentliche 60

christliche Zeitschrift in deutscher Sprache“ zog sich zwar durch die Beschränkung auf rein erbauliche Mitteilungen enge Grenzen, aber hat nicht nur für die Mitglieder der Gesellschaft, sondern für die Entwickelung des christlichen Zeitschriftenwesens Bedeutung erlangt (a. a. O. S. 18; Wurster S. 31. 27). Die Christentumsgesellschaft bezeichnet drittens in der Geschichte der Liebesthätigkeit einen Einschnitt, indem aus ihr die Basler Bibelgesellschaft (1804), der dann zahlreiche andere in Deutschland folgten (vgl. d. Art. Bd II S. 693 f.), die Rettungsanstalt in Beuggen, die Chrischona, die Basler Missionsgesellschaft (vgl. P. Eppler, Geschichte der Basler Mission 1815—1899, Basel 1900, S. 3 ff.) herauswuchsen und sie darf als der Anfangspunkt der inneren Mission bezeichnet werden, da ihr eigentümlich ist: „1. die Erkenntnis eines gemeinsamen geistigen Notstandes in der Christenheit; 2. der Versuch durch Zusammenfassung lebendiger Gemeindeglieder in freiem Verein demselben entgegenzuwirken; 3. Der internationale Charakter; 4. die bei aller konfessionellen Weitherzigkeit doch grundsätzlich kirchliche Haltung“ (Wurster a. a. O. S. 31; vgl. J. Chr. Reimpell, Gesch. d. inn. Mission im 19. Jahrh. in der ev. Kirche Deutschlands, Monatsschrift für inn. Mission von Th. Schäfer Bd 23, Gütersloh 1903 S. 313 ff).

Vielleicht hat die Brüdergemeine zu keiner Zeit einen größeren Einfluß auf den deutschen Protestantismus ausgeübt als im Zeitalter der Aufklärung. Die Abgeschlossenheit ihrer Niederlassungen, nicht für alle Zeiten ein Vorteil, gab ihr damals die Möglichkeit, ihre Eigenart gegen die Einwirkungen des Zeitgeistes zu schützen, und je länger sie auf dem Wege ruhiger Entwickelung verharrte, um so größeres Vertrauen wurde ihr entgegengebracht. Schon zur Zeit Zinzendorfs bildeten sich in England und Holland Hilfsgesellschaften zur Unterstützung ihres Missionswerkes (A. Schulze, Abriß einer Geschichte der Brüdermission, Herrnhut 1901, S. 51), auch ihre Freunde in Deutschland haben sie dann unterstützt, vor allem seit am Anfang des 19. Jahrhunderts die erweckten Kreise von Missionssinn erfüllt wurden. — Zinzendorf hatte ferner die Pflege religiöser Gemeinschaft mit den außerhalb der herrnhutischen Kolonien wohnenden Freunden sich angelegen sein lassen. Aus diesen Besuchsreisen entwickelte sich ihre „Diasporathätigkeit“, die nicht darauf abzielte, Austritte aus den Landeskirchen herbeizuführen, sondern innerhalb deren Grenzen Freundeskreise der Brüdergemeine zu bilden. Im Jahre 1775 belief sich die Zahl dieser Angehörigen auf ca. 30000, von denen die Hälfte den russischen Ostseeprovinzen angehörten, die übrigen verteilten sich auf die sächsische Oberlausitz, das Rheinland und die Schweiz (G. Burkhardt, Die Brüdergemeine I, Gnadau 1893, S. 98 f.). Diese Thätigkeit, die sich wesentlich in der Form von Reisepredigt, Seelsorge und Verteilung von Schriften vollzog, hat sich dann noch weiter ausgebreitet, aber beim Beginn des letzten Jahrzehnts des 18. Jahrhunderts ihren Höhepunkt überschritten (ebend. S. 112—114). Über die gewaltige Ausdehnung dieses Diasporawerkes, das sich wohl über Hunderte von Orten erstreckt hat, giebt aus den Quellen geschöpfte Auskunft: Ranzau, Geschichte der Brüderdiaspora, verfaßt 1774. Dieses im Archiv der Brüder-Unität zu Herrnhut zur Zeit leider nur handschriftlich vorhandene Werk giebt auf 1332 Seiten, wozu noch Supplemente treten, eine Übersicht über das Diasporawerk, dessen Ausdehnung einen erstaunlichen Umfang hat (Ranzaus Anordnung: a) Die Brüderdiaspora in Chur-Sachsen, Ober- und Nieder-Lausitz, Schlesien; b) im Brandenburgschen, Franken, Schwaben, Thüringen; c) England, Schweden, Schwedisch- und Preußisch-Pommern, Preußen, Lievland; d) Württemberg, Wetterau, Hessen, Pfalz; e) Schweiz; f) Kopenhagen, Schleswig-Holstein, Nieder-Sachsen; g) in den übrigen dänischen Landen; h) in Litauen, Rußland und Holland; i) in Frankreich). Eine Frucht der Pflege dieser Beziehungen waren die Predigerkonferenzen in Herrnhut, deren hundertjähriger Bestand 1854 gefeiert werden konnte. — Als diese Diasporathätigkeit durch das in den Landeskirchen neuerwachende religiöse Leben naturgemäß eingeengt wurde, eröffnete sich der Brüdergemeine ein neues Arbeitsfeld in der Erweiterung ihrer Erziehungsanstalten (Burkhardt a. a. O. S. 139 ff.).

Die Erweckungsbewegung fand endlich Anknüpfungspunkte in den unter ihrer Einwirkung neu auflebenden Konventikeln des alten Pietismus. In Württemberg waren die „Stunden“ niemals ganz verschwunden, ihre Leitung lag in unserer Zeit anfangs meist in der Hand von Laien, bis zahlreiche Pfarrer, unter denen W. G. Ludwig Hofacker (gest. 1828) hervorragte, der Bewegung sich anschlossen. Im Jahre 1828 wurde die Zahl der Stundenbesucher auf 30000 geschätzt. Wie der Pietismus sich im kirchlichen Leben auswirkte und später auf das Kirchenregiment Einfluß gewann, darüber vgl. Württembergische Kirchengeschichte S. 597—616. Von besonderer Bedeutung für diesen schwäbischen Pietismus ist dann sein enges Verhältnis zu der Basler Missionsgesellschaft geworden, die in Württemberg bis auf den heutigen Tag ihr wichtigstes Hinterland hat

und von dort ihre Leiter zu berufen pflegt. Ein so bedeutender Mittelpunkt des Pietismus, wie es Basel war (Spittler u. a.), mußte für die ganze deutsche Schweiz wichtig werden. Anregungen vorübergehender Art hat Frau v. Krüdner (gest. 1824 vgl. d. Art. Bd XI S. 146—150) auch hier zu geben vermocht, außerdem hat der Réveil in der französischen Schweiz (vgl. Bloesch a. a. O. S. 207ff., H. v. d. Goltz, Die reformierte Kirche Genfs im 19. Jahrhundert, Basel und Genf 1862) auf den Osten gewirkt. Neben Bern und Zürich sei genannt St. Gallen, das der Mittelpunkt eines großen Freundeskreises wurde durch die geistreiche Anna Schlatter (gest. 1826, Ritschl I, S. 541—564; F. M. Zahn, A. Schlatters Leben und Nachlaß, 3 Bde, Meurs und Bremen 1835—65; A. Zahn, Frauenbriefe von A. Schlatter u. s. w., 3. Aufl., Halle 1875). — Für die Entwickelung der Erweckung in Bayern ist charakteristisch, daß sie auch in der dortigen römisch-katholischen Kirche Anhang fand (M. Boos, M. Sailer, M. N. Feneberg, J. Goßner, J. Lindl). Ausgangspunkt des Pietismus wurde durch den Kaufmann Joh. Tobias Kießling (gest. 1823, vgl. F. W. Bodemann, J. T. Kießling, Nördlingen 1855) Nürnberg. Vgl. G. Thomasius, Das Wiedererwachen des evang. Lebens in d. luth. Kirche Bayerns, Erlangen 1867. — In Baden wurde das neue Auftreten pietistischen Geistes seit den Teuerungsjahren 1816 und 1817, sein weiteres Vordringen seit der Union von 1821 beobachtet. Ein Hauptmittelpunkt wurde Pfarrer Alois Henhöfer in Spöck, der 1823 mit seinem Patron Freiherrn von Gemmingen und einem Teil seiner Gemeinde Mühlhausen zur evangelischen Kirche übergetreten war (vgl. d. A. Bd VII S. 674—677; Kr. F. Vierordt, Geschichte der evangelischen Kirche in dem Großherzogtum Baden, Karlsruhe 1856, S. 447. 454f.; Tischhauser S. 364ff.; Tiesmeyer a. a. O. H. 4). — In Norddeutschland war der Pietismus bis auf zerstreute kleinere Kreise in der Aufklärungszeit untergegangen (vgl. Uhlhorn a. a. O. S. 326. 336f.) und hatte, als diese ihrem Ende zuneigte, nirgends einen Besitzstand aufzuweisen, der etwa mit dem württembergischen Pietismus hätte in Parallele gesetzt werden können. Jetzt erlebt jener reformierte rheinisch-westphälische Pietismus eine kräftige Nachblüte in dem Arzt Samuel Collenbusch (gest. 1803, vgl. d. A. Bd IV S. 233—241), den drei Brüdern Hasenkamp (Johann Gerhard, gest. 1777; Friedrich Arnold, gest. 1795; Johann Heinrich, gest. 1814, vgl. d. A. Bd VII S. 461—463), Gottfried Menken (gest. 1831, vgl. d. A. Bd XII S. 581—586), den beiden Brüdern Krummacher (Friedrich Adolf, gest. 1845, Gottfried Daniel, gest. 1837, vgl. d. A. Bd XI S. 150—152, 153—155). An der Spitze der Elberfelder lutherischen Gemeinde wirkte zu der gleichen Zeit der als Hallenser Student für den Pietismus gewonnene Pfarrer Hilmar Ernst Rauschenbusch (gest. 1815; W. Leipoldt, H. E. Rauschenbusch, Barmen 1840, vgl. G. Frank a. a. O. S. 242ff.). Das Wupperthal ist im 19. Jahrhundert eine der gesichertsten Domänen des Pietismus geblieben, vgl. Ecke S. 290—299. Daß er in Berlin, einem Mittelpunkt der deutschen Aufklärung, Eingang fand, hat seine weitere Geschichte als einen seiner wichtigsten Erfolge erwiesen. Er ist vorzugsweise an den Namen des schlesischen Barons Ernst von Kottwitz (gest. 1843, vgl. d. A. Bd XI S. 48—53) und den Prediger Johann Jänicke (gest. 1827; K. F. Ledderhose, J. Jänicke, Berlin 1863) geknüpft. Für Sachsen vgl. Blankmeister, Sächsische Kirchengeschichte S. 336ff. — Die Anfänge von Neubildungen des Pietismus sind noch nicht für alle Teile Deutschlands erforscht, das reichste Material bietet Tischhausers Kirchengeschichte, bezüglich der Entwickelung von der Mitte des 19. Jahrhunderts an ist auf Ecke, Die evangelischen Landeskirchen Deutschlands S. 185—405 zu verweisen. Wichtige Nachrichten finden sich in folgenden Biographien: J. Jacobi, Erinnerungen an den Baron Ernst von Kottwitz 1882; L. Witte, T. A. G. Tholuck, 2 Bde, Bielefeld 1884. 1886; J. Bachmann-Th. Schmalenbach, E. W. Hengstenberg, 3 Bde, Gütersloh 1876—92; Fr. Nippold, Richard Rothe, 3 Bde, Wittenberg 1873; A. Hausrath, Richard Rothe und seine Freunde, 1. Bd, Berlin 1902; F. Oldenberg, J. H. Wichern, 2 Bde 1884—87; W. Baur, Geschichts- und Lebensbilder aus der Erneuerung des religiösen Lebens in den deutschen Befreiungskriegen, 4. Aufl., 1884; A. Zahn, Meine Jugendzeit, 1882; dazu Wangemann, Geistliches Regen und Ringen am Ostseestrande, Berlin 1861; C. E. F. Dalmer, Sammlung etlicher Nachrichten aus der Zeit und dem Leben des Dr. Albr. Joach. von Krackewitz, Gen.-Superintendent von Pommern und Rügen, Stralsund 1862; H. Petrich, Pommersche Lebens- und Landesbilder, 2. Tl., Stettin 1884. 1887; H. O. Frommel, Frommels Lebensbild, 2 Bde, Berlin 1900.

Ist es schon schwer, das Wesen des Pietismus des 18. Jahrhunderts zu bestimmen, so steigern sich die Schwierigkeiten noch erheblich, wenn man sich dem modernen Pietismus zuwendet. Er bildet keine kirchenverfassungsmäßig abgegrenzte Gemeinschaft, seine

einzelnen Gruppen stehen unter sich in keiner festen Verbindung, er repräsentiert keine scharf abgrenzbare theologische Richtung, manche der ihm Zuzuzählenden bezeichnen sich selbst gar nicht als Pietisten. Im 18. Jahrhundert lassen sich, wenigstens bei etwas summarischem Verfahren, jene Haupttypen des halleschen, herrnhutischen und württembergischen Pietismus unterscheiden. Der Hallesche ist seitdem ganz verschwunden, die herrnhutische Brüdergemeine besteht zwar noch, aber sie hat im Laufe des 19. Jahrhunderts sich zu einer Kirche ausgestaltet und von dem altpietistischen Wesen so viel abgestreift, daß sie in der Gegenwart nur noch mit starken Einschränkungen als ein pietistisches Gebilde gelten kann. So bleibt nur der württembergische Zweig übrig, der allerdings die Verbindung mit der alten Zeit am reinsten erhalten hat, aber schon durch die territoriale Begrenzung seines Wirkungskreises nicht den Maßstab zur Feststellung des Wesens des modernen Pietismus überhaupt abgeben kann.

Die Anwendung des Begriffs „Pietismus" auf Erscheinungen des kirchlichen Lebens des 19. Jahrhunderts zeigt, daß er wie jede Parteibezeichnung, die Generationen hindurch auch unter veränderten Verhältnissen sich erhält, an Bestimmtheit verloren hat, wie eine abgegriffene Münze das ursprüngliche Bild oft nur noch in leichten Umrissen erkennen läßt (Ueber den Mißbrauch des Namens „Pietisten" klagt schon Schröckh, Christliche Kirchengeschichte seit der Reformation, 8. Bd, Leipzig 1803, S. 269). Es geht ihm ähnlich wie den Bezeichnungen „orthodox", „liberal", „konservativ", positiv", „negativ" u. s. w., die je nach dem dogmatischen oder historischen Standort des Urteilenden einen verschiedenen Inhalt erhalten. Mit dem Ausdruck moderner Pietismus verknüpfen sich in manchen Fällen Vorstellungen, die sich mit dem Wesen des alten Pietismus decken, in anderen Fällen mit ihm nur leichte Anklänge aufweisen, wieder in anderen Fällen mit ihm gar nichts gemein haben. Wenn wir hier von dem Pietismus des 19. Jahrhunderts reden, so verstehen wir darunter diejenige Richtung innerhalb des deutschen Protestantismus, die den Frömmigkeitstypus des alten Pietismus und seine Welt- und Lebensanschauungen vertritt und daher als seine Fortsetzung gelten kann. Aber nur seine Grundgedanken sind festgehalten worden, denn unter dem Einfluß der großen Umwälzungen der politischen, gesellschaftlichen und kirchlichen Verhältnisse hat er sich anders gestaltet, anders bethätigt und neue Elemente aufgenommen, so daß er eine weitere Entwickelungsphase repräsentiert und wohl in keinem einzigen Punkt eine bloße Wiederholung darstellt. Die Pflege des religiösen Gemeinschaftslebens vollzieht sich nicht mehr in der Form des Konventikels, sondern findet in den Vereinen für äußere und innere Mission eine breitere Basis. Charakteristisch für die Erweckungszeit am Anfang des Jahrhunderts ist die Neigung zu intimem Verkehr mit erweckten Kreisen auch innerhalb der römisch-katholischen Kirche (Zur hundertjährigen Gedächtnisfeier der Christentumsgesellschaft S. 11; Christ. Friedr. Spittler im Rahmen seiner Zeit, 1. Bd (einz.) Basel o. J., S. 169—175; J. Kober, Chr. Fr. Spittlers Leben, Basel 1887, S. 67 f. u. a.; vgl. Sailer, Boos), aus dem allerdings schöne Früchte erwuchsen wie das Zusammenarbeiten beider Konfessionen in Bibelgesellschaften (vgl. d. A. Bd II S. 699), aber auch der von nicht unbedenklicher konfessioneller Verschwommenheit zeugende Plan der Christentumsgesellschaft, den katholischen Priester Goßner in ihre Dienste zu nehmen (H. Dalton, Joh. Goßner, Berlin 1874, S. 114). Durch das Aufkommen des Ultramontanismus sind freilich auf katholischer Seite die Voraussetzungen für einen weiteren freundlichen interkonfessionellen Verkehr vom zweiten Decennium des 19. Jahrhunderts an verschwunden, in pietistischen Kreisen hat dagegen das Gefühl geistiger Verbundenheit mit den „gläubigen„ Elementen der Schwesterkirche sich länger erhalten (doch vgl. d. A. von J. Post, Grund der Abneigung des Pietismus gegen die kathol. Kirche: Katholik 1832, S. 178—185) und wirkt noch bis in die neueste Zeit nach. Mit diesen synkretistischen Neigungen steht in Verbindung, daß der Pietismus des 19. Jahrhunderts infolge der Erschlaffung des kirchlich konfessionellen Bewußtseins im Zeitalter der Aufklärung nicht weniger als der des 18. Jahrhunderts für separatistische und sektiererische Bestrebungen ein günstiger Boden gewesen ist, vgl. Württembergische Kirchengeschichte S. 621 ff.; Palmer, Gemeinschaften S. 78 ff. Die darin für das kirchliche Leben liegenden Gefahren wurden aber dadurch eingedämmt, daß das Verhältnis des neuen Pietismus zu Kirche und Orthodoxie eine wesentliche Wandlung erfuhr. Aus der Waffenbrüderschaft gegenüber dem gemeinsamen Gegner, dem Rationalismus, erwuchsen enge Beziehungen, die die Zeiten des Kampfes gegen diesen überdauerten, der Pietismus wurde verkirchlicht und die Orthodoxie öffnete sich pietistischer Denkungsart und Stimmung, es entstand eine Orthodoxie mit pietistischer Färbung. Ueber die Einwirkung des Pietismus auf die

neuere Orthodoxie handelt F. Kattenbusch, Von Schleiermacher zu Ritschl, 3. Aufl., Gießen 1903, S. 29—31, ebend. S. 42 f. über seine Beziehungen zu der sogen. Vermittlungstheologie, vgl. außerdem C. Schwarz, Zur Geschichte der neuesten Theologie, 4. Aufl., Leipzig 1869, S. 62—66; A. Mücke, Die Dogmatik des 19. Jahrhunderts, Gotha 1867, S. 217 ff.; M. A. Landerer, Neueste Dogmengeschichte, hrsg. v. P. Zeller, Heilbronn 1881, S. 201—217; Württemberg. Kirchengeschichte S. 601—603. Dieser Umschwung in der Stellung des Pietismus wurde dadurch wesentlich befördert, daß die Liebesthätigkeit in der Heimat wie unter den heidnischen Völkern von kirchlicher Seite jetzt in ihrer ganzen Bedeutung erkannt wurde. Da der Pietismus diese Arbeitsgebiete von alter Zeit her in Anspruch genommen hatte, war ihre höhere Wertung zugleich eine Anerkennung seiner Thätigkeit, und da es ihm gelang, sie wesentlich in der Hand zu behalten, als sie unter dem Anwachsen des kirchlichen Interesses für innere und äußere Mission sich erweiterten, stieg sein Einfluß wie das ihm von kirchlichen Kreisen zugewandte Vertrauen.

Das Gesamturteil über die Bedeutung des modernen Pietismus für die evangelische Kirche Deutschlands kann nicht in eine kurze, ihn anerkennende oder tadelnde Zensur zusammengefaßt werden, denn er ist in noch stärkerem Maße als der alte Pietismus eine komplizierte Erscheinung, voll von heterogenen Elementen, ein anderer im Süden als im Norden, ein anderer im Westen als im Osten, ein anderer in der Großstadt als auf dem Lande, an der Jahrhundertwende stellt er sich anders dar als im zweiten und dritten Jahrzehnt, wiederum in anderem Charakter in den fünfziger und sechziger Jahren. Seine Leistungen auf dem Gebiete der inneren und der äußeren Mission werden als ein Verdienst jetzt wohl nahezu allgemein anerkannt, wenn auch seine Methode nicht mehr die einzige ist und Korrekturen erfahren hat. Ferner ist sein Anteil an der religiösen Neubelebung Deutschlands im ersten Drittel des Jahrhunderts ein so bedeutender und die Zahl der späteren führenden Persönlichkeiten im kirchlichen Leben, die in der Erweckungszeit die für sie entscheidenden Impulse empfangen haben, eine so große (Ecke, 2. Bd, S. 185 ff.), daß wir in diesen direkten und indirekten Einwirkungen ein weiteres Verdienst des Pietismus konstatieren dürfen. Nur darf nicht übersehen werden, daß jener Aufschwung des religiösen Lebens weder in seinen Anfängen noch in seinem Fortgang ausschließlich unter pietistischem Einfluß gestanden hat. Thikötter (a. a. O. S. 336) betont mit Recht, daß zahlreiche Männer, „die weder orthodox-pietistisch noch rationalistisch waren", das religiöse und kirchliche Leben sehr gefördert haben; er hat dabei das Rheinland im Auge, aber das Urteil wird auch auf viele andere Teile Deutschlands zutreffen. Die Erweiterung seiner Arbeitskreise und die Verbindung mit den Landeskirchen hat ihm im Laufe der Jahre vielfach dazu verholfen, das konventikelhafte Wesen abzustreifen. Aber es mußte ihm seiner ganzen Veranlagung nach, die ihn auf kleine Kreise weist und das Verständnis für den ganzen Reichtum geistigen, nationalen, kulturellen Lebens verschließt, trotzdem versagt bleiben, zu einer großen volkstümlichen Bewegung sich zu entwickeln. Dem stand auch im Wege, daß er so wenig wie einst der Hallesche Pietismus der Versuchung zu Parteitreibereien und lieblosem Aburteilen über Andersdenkende sich gewachsen zeigte. Die Beobachtung von L. Wiese bei einer Reise nach Süddeutschland 1846 („Der Pietismus in Württemberg ist naiver und treuherziger als bei uns, wo er leicht einen tendenziösen und unduldsamen Charakter annimmt", Lebenserinnerungen und Amtserfahrungen Bd 1, Berlin 1886, S. 123) ist keine singuläre. Das Zugeständnis dieser Schattenseiten und Schwächen des Pietismus berechtigt aber nicht, ihm die Anerkennung zu versagen, daß er durch die Opferwilligkeit seiner Anhänger, durch deren Anteilnahme am kirchlichen Leben, durch die Pflege eines ernsten, lebendigen Christentums innerhalb des deutschen Protestantismus sich sein Existenzrecht gesichert hat. In eine kritische Lage bringt ihn neuerdings das Auftreten der modernen, auf den amerikanisch-englischen Methodismus zurückgehenden Gemeinschaftsbewegung, die, wenn auch Pietismus und Methodismus schon durch ihre Entstehungsgeschichte in enger Beziehung stehen, neben dem Pietismus eigenartige Ziele verfolgt (P. Fleisch, Die moderne Gemeinschaftsbewegung in Deutschland, Leipzig [1903], S. 8 f.).

Carl Mirbt.

Zu Bd XIV S. 789.

Nordamerika, Vereinigte Staaten. g) Kongregationalisten. — Die Litteratur s. d. A. Kongregationalisten Bd X S. 680, 26 ff. Hierzu Congregationalists in America. A popular history of their origin, belief, polity, growth and work by Rev. Albert E. Dunning, D.D. New-York J. A. Hill & Co. 44 East 14th Street. Auf Seite XXVIII ff. dieses Werkes ist die wichtigste Litteratur verzeichnet.

Die Geschichte der amerikanischen Kongregationalisten ist bereits im X. Bd behandelt.

Es erübrigt hier noch die Hinzufügung dessen, was nach amerikanischer Ansicht die „Arbeit" dieser Kirche bildet. Eine Schilderung derselben aber wird zur Schilderung des Vereins- und Behördenwesens.

1. Das Missionswesen. Im J. 1810 wurde **The American Board of Commissioners for Foreign Missions** organisiert. Die erste Ordination und Aussendung von Missionaren fand 1812 statt. Besonderen Aufschwung nahm das Werk infolge des Todes der 18jährigen Missionarsfrau Newell, die mit ihrem Gatten und einem andern Missionar im Juni 1812 in Kalkutta ankam, von der **British East India Company** aber fortgewiesen nach **Isle de France** reiste, woselbst sie starb. Die Missionare Hall und Nott, welche im gleichen Jahre nach Bombay kamen, durften bleiben; sie begannen die Marathimission 1813. Weitere Missionsfelder, die in der Folge übernommen wurden, sind Ceylon 1816, **Cheropee Indians** in Georgia 1817, **Choctaws** in Mississippi 1819, Hawai 1819, Palästina 1819, Syrien 1823, China (Kanton) 1829, Armenien und Persien 1830, Athen 1831, Konstantinopel 1831, Siam, Singapore, Persien, Westafrika 1833, Madura Mission 1834, Zulu 1835, Japan 1869, seitdem Mikronesien, Mexiko, Spanien, Österreich (!), Philippinen. Die Einnahmen der Missionsbehörde waren 1810 — Doll. 1000; 1820 — Doll. 40000; 1840 — Doll. 240000; 1870 — Doll. 460000; 1892 — Doll. 840804; 1903 — Doll. 740777. In Arbeit stehen 544 Missionsarbeiter, eingeborene Missionare giebt es 3919. Seit 1810 sind 2407 Missionare ausgesandt worden.

Neben dieser Behörde besteht die **American Missionary Association** gegr. 1846. Sie arbeitet vorzugsweise an den fremden Elementen der amerik. Bevölkung: Negern, Indianern, Chinesen, Japanesen, Eskimos. Durch ihre Zöglinge erstreckt sich ihr Einfluß bis nach Afrika, China, Japan, Mexiko und Kuba. Ihre Absicht ist begabte junge Leute aus der Mitte der Heidenvölker heranzubilden, die dann die industrielle, intellektuelle und religiöse Führung unter ihren Volksgenossen übernehmen können. Zur Förderung ihrer Zwecke werden von ihr eine Reihe von Universitäten, Colleges, Normal-, Industrie- und Elementarschulen unterhalten. Die Einnahmen betrugen 1903 die Summe von Doll. 337853.

Zur Ausbreitung der Kirche im Inlande besteht **The Congregational Home Missionary Society.** Sie wurde 1822 unter dem Namen **United Domestic Missionary Society of New York** gegründet. Es waren an ihr außer den Kongregationalisten noch beteiligt die Presbyterier, die Holländisch Reformierten, und die **Associate Reformed Church.** 1832 zog sich die Holländisch Reformierte Kirche zurück, 1861 die Presbyterier. Erst 1893 wurde der Name in seine gegenwärtige Form umgeändert. Die Gesellschaft hat 6852 Gemeinden gegründet; aufgewendet wurden im Ganzen Doll. 23962534. Im Jahre 1903 betrugen die Einnahmen Doll. 600000.

Verwandt mit diesem Verein ist **The Congregational Church Building Society** (Kirchenbauverein), bestimmt, neugegründete Gemeinden beim Bau von Kirchen und Pfarrhäusern zu unterstützen. Im Jahre 1903 half dieser Verein 131 Kirchen und 52 Pfarrhäuser bauen, seine Einnahmen betrugen Doll. 222173.

2. Das Erziehungswesen. I. Im Jahre 1815 wurde **The American Society for Educating Pious Youths for the Gospel Ministry** gegründet. In den ersten Jahren waren die Presbyterier an den Gaben beteiligt. Später wurde die Gesellschaft ausschließlich kongregationalistisch. Seit ihrer Gründung hat sie etwa Doll. 3000000 für ihre Zwecke aufgewendet. — II. Im Jahre 1843 wurde **The Society for the Promotion of Collegiate and Theological Education at the West** in New-York gegründet. In 30 Jahren verteilte diese Gesellschaft Doll. 1800000 an 30 Seminarien und Colleges. 1874 wurde sie mit I. vereinigt. — III. Im Jahre 1880 wurde **The New West Education Commission** in Chicago gegründet. Diese Gesellschaft errichtete Schulen und Akademien in Utah und Neu-Mexiko zur Bekehrung der Mormonen und Katholiken. Im Jahre 1880 hat sie Doll. 3000; 1885 — Doll. 48470; 1893 — Doll. 82000 aufgewendet; sie besaß 1893 sechs Akademien, 15 Schulen und 2481 Schüler. Im Jahre 1893 wurde auch sie mit I. vereinigt und die Gesellschaft führt jetzt den Namen **The Congregational Education Society.** — Die Theologischen Seminare der Kongregationalisten sind: Andover, Mass., gegr. 1808; Banger, Me., 1816; Yale in New-Haven, Conn., 1822; Hartford, Conn., 1834; Oberlin, Ohio, 1835; Chicago, Ill., 1854; Pacific in Oakland, Cal., 1869; Atlanta, Ga., 1901. Sie waren im Schuljahre 1903/1904 von 393 Studierenden besucht; die meisten (103) hatte Chicago, die wenigsten (17) Andover. 38 Colleges, die teilweise in Verbindung mit den Seminaren stehen, werden von 19332 Zöglingen besucht. An den Seminaren wirken 109 Lehrkräfte (durchschnittlich 13), an den Colleges 1521 (durchschnittlich 40).

3. Das Sonntagsschulwesen und Verlagswesen. Im Jahre 1825 wurde **The Massachusetts Sabbath School Union** in Boston gegründet. Sie war ursprünglich als Hilfsverein für die **American Sunday School Union** gedacht, wurde aber 1832 völlig kongregationalistisch.

Im Jahre 1829 war **The Doctrinal Tract and Book Society** zur Verbreitung der Hopkinsischen Theologie gegründet worden. Aus dieser Gesellschaft wurde 1854 **The Congregational Board of Publication**. Diese Behörde wurde 1868 mit dem Sonntagschulverein vereinigt unter dem Namen **The Congregational Sabbath School and Publishing Society**. Um das Verlagswesen auf eine rein geschäftliche Grundlage zu stellen, wurde 1871 das Sonntagsschulwesen der Gesellschaft für Innere Mission übertragen. Merkwürdigerweise sanken seitdem die Einnahmen des Verlages sowohl wie die der Sonntagsschulvereinigung. Als man dann im Jahre 1882 Verlag und Sonntagsschule wieder zusammenspannte, ging es bei beiden wieder in die Höhe. Der Name der vereinigten Gesellschaften ist seit 1883 **Congregational Sunday School and Publishing Society**. Gegenwärtig werden die Sonntagsschulen der Kongregationalisten von 671 292 Kindern besucht. Für den Verlag besteht ein eigenes Haus, **The Congregational House** in Boston, Mass. Dortselbst ist auch eine Bibliothek eingerichtet, deren Hauptzweck es ist, alles zu sammeln, was auf die Geschichte der Kongregationalisten Bezug hat.

4. Statistik. Im Jahre 1903 hatte die Kongregationalistenkirche 6071 Pastoren, 5900 Gemeinden, 483 776 Familien, 660 400 Glieder.

Sämtliche obige statistische Angaben sind dem **Congregational Year Book** 1904 **(Boston, Congregational House)** entnommen. **L. Brendel.**

Verzeichnis

der im Fünfzehnten Bande enthaltenen Artikel.

(Fortsetzung von Seite IV)

15. Band: S. 349 Z. 54 füge bei: und v. E. v. Dobschütz, Jews and Antisemites in Ancient Alexandria, im American J. f. Theol. 1904, p. 728—755.

S. 354 Z. 28 füge zur Litteratur über die Lehre Philos hinzu: M. Friedländer, Gesch. der jüdischen Apologetik, Zürich 1903, S. 192—328, und E. Sachsse, Die Logoslehre bei Philo und Johannes: NKZ. 1904, S. 747—767. **Zöckler.**

S. 624 Z. 64 füge bei: Linsenmayer, Beiträge zur Geschichte der Predigt 1889.

S. 625 „ 25 zu II c füge bei: 1. für die englisch-schottische Predigt: Edward Williams, The Christian Preacher, or, Discourses on Preaching, by several eminent Divines, English and Foreign. Revised and Abridged. Philadelphia 1810; J. H. Bloom, Pulpit Oratory in the Time of James the First, London 1831; Rob. Vaughan, The modern Pulpit viewed in its Relation to the State of Society, London 1842; Daniel Moore, Thougths on Preaching, specially in relation to the requirements of the age, Lond. 1861; Thomas J. Potter, The Spoken Word, or, the Art of Extemporary Preaching, London 1872; Daniel Moore, C. Dallas Marston, E. Baylay, Preaching. Three Lectures, London 1874; C. H. Spurgeon, Lectures to my Students, London 1876; J. P. Mahaffy, The Decay of Modern Preaching, London 1882; Will. M. Taylor, The Scottish Pulpit from the Reformation to the present day, New-York 1887; Bischof Baldwin, Principal Rainy, J. R. Vernon, Fred. Hastings u. a., Papers on Preaching, London 1887; Henry Burgeß, The Art of Preaching and the composition of Sermons, Lond. 1888; Henry Twells, Colloquies on Preaching, Lond. u. New-York 1889 (ein Versuch, die Wirkung der Predigt auf verschiedene Gesellschaftskreise zu skizziren); James Stalker, The Preacher and his Models, New-York 1891; John Watson (Jan Maclaren), The Cure of Souls, New-York 1896; Jos. Gowan, Preaching and Preachers Criticisms and Suggestions, London 1902. — 2. Für die amerikanische Predigt: Ebenezer Porter, Lectures on Homiletics and Preaching, and on Public Prayer, 2. ed. 1844 (Pionierarbeit); Henry Fowler, The American Pulpit: sketches, biographical and descriptive, of living American preachers u. s. w. 1856 (s. auch S. 627, 19); Rich. Murray, Preachers and Preaching, 1860; Daniel P. Kidder, A Treatise on Homiletics, 1864; W. G. T. Shedd, Homiletics and Pastoral Theology, Eight Ed. 1874; Henry Ward Beecher, Yale Lectures on Preaching, 1872—1874; Richard S. Storrs, Conditions of Success in Preaching without Notes, 1875 (gilt als klassisch); Ph. Brooks, Lectures on Preaching 1877 (als hervorragend gerühmt); Matthew Simpson, Lectures on Preaching, 1879; E. G. Robinson, Lectures on Preaching, 1883; T. Harwood Pattison, The History of Christian Preaching, 1903; Lewis O. Brastow, Representative Modern Preachers, 1904; E. A. Dargan, History of Preaching, 1904; David H. Greer, Lectures on Preaching, 1904. — Einige Werke, die mehr ins Gebiet der Homiletik gehören, sind hier mit aufgeführt, weil auch sie charakteristisch für die Art der englisch-amerikanischen Predigt sind.

S. 625 Z. 37 füge bei (zu Ker): 2. ed. London 1888.

S. 625 „ 47 füge bei: 3. Aufl. 1895.

S. 627 zu 6 füge bei: vgl. auch die S. 743 Z. 14 ff. aufgeführte Litteratur.

S. 627 Z. 20 The Homiletik Monthley umfaßt bis 1884 8 Bde; seit 1885 fortgesetzt als The Homiletic Review, bis jetzt Bd 9—48.

S. 679 Z. 46 füge bei: B. Gaudeau, Les prêcheurs burlesques en Espagne au XVIII. siècle, Paris 1891; Freppel, Bossuet et l'éloquence sacrée au XVII. siècle, I, Paris 1893; Chazel, La prédication de Massillon, 1894; Fabre, Fléchier orateur, 1885.

S. 679 Z. 49 lies Gaudar für Gandar.

S. 683 „ 20 füge bei: J. Herzog, Was lernen wir von Zinzendorf für die Verkündigung des Evangeliums? Christl. Welt 1900, Sp. 488 ff. 508 ff.

S. 729 Z. 43 ff. füge bei: Henry van Dyke, The Gospel for an Age of Doubt, 1896; Albert J. Lyman, Preaching in the New Age, 1902; für Beecher: Lyman Abbott, Henry Ward Beecher Boston und New-York 1903; für Channing: John White Chadwick, William Ellery Channing, Minister of Religion, Boston und New-York 1903; für Brooks: A. G. Allen, Life and Letters of Phillips Brooks, 1900; für Bushnell: Theodore T. Munger, Horace Bushnell, Preacher and Theologian, 1899.

S. 741 Z. 57 füge hinzu: Jonathan Edwards (vgl. Alexander V. G. Allen, American Religious Leaders: J. Edwards 1890) und Edwards A. Park (Memorial Collection of Sermons by E. A. P. 1902), der in den fünfziger u. sechziger Jahren des 19. Jahrhundts blühte.

30. Oktober 1904.